قوت الاخیار
اردو شرح
نور الانوار
تالیف
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی استاذ حدیث و تفسیر دار العلوم دیوبند
جلد اوّل جلد دوم
قدیمی کتب خانہ
مقابل آرام باغ کراچی

قوت الاخیار

شرح اردو

نور الانوار

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی استاذ حدیث وتفسیر دار العلوم دیوبند

جلد — اوّل

قدیمی کتب خانہ — مقابل آرام باغ — کراچی

حق اشاعت

حسب اجازت حکومتِ سندھ پاکستان

NO: DPR/2(RP)/92/13

KARACHI, DATED 12-2-1992

نام کتاب ________ "قوت الاخیار" شرح اردو نور الانوار

مصنف ________ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

تعداد ________ ایک ہزار

پریس ____ احمد پرنٹنگ کارپوریشن، کراچی   سنِ اشاعت ____ ۱۹۹۲ء

Maktaba Al-Blagh
DEOBAND-247554 (U.P.)

Ref....................   Dated....................

۲۸۶

راقم الحروف جمیل احمد سکروڈوی (استاذ حدیث و تفسیر دارالعلوم وقف دیوبند) نے اپنی دو تالیفات قوت الاخیار شرح اردو نور الانوار اور فیض سبحانی اردو شرح منتخب الحسامی انڈیا میں اپنے مکتبہ البلاغ دیوبند سے شائع کی ہیں اب میں نے پاکستان میں مذکورہ بالا دونوں کتابوں کے جملہ دائمی حقوق طباعت و اشاعت جناب سراج محمد مالک قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی کو دے دیئے ہیں اور اس سلسلہ میں اپنا حق تصنیف (رائلٹی) وصول کر لیا ہے میں نے پاکستان میں کسی اور ادارے سے ان دونوں کتابوں کی طباعت و اشاعت کے سلسلہ میں کوئی معاہدہ نہیں کیا ہے لہذا میری طرف سے ان کتابوں کے تمام حقوق اشاعت پاکستان میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے قدیمی کتب خانہ کراچی کو حاصل رہیں گے یہ معاہدہ میرے استاذ محترم حضرت مولانا خورشید عالم صاحب مدظلہ نائب مہتمم وقف دارالعلوم دیوبند کے توسط سے طے پایا ہے

جمیل احمد
28-1-92

خورشید
28/1/92

فہرست مضامین قوت الاخیار شرح اردو نور الانوار جلد اوّل

مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ
تقریظ حضرت شاہ صاحب مدظلہ	۵	تیسری تفریع "بطلان شرط الطہارت فی آیۃ الطواف"	۹۳
پیش لفظ از مولانا محمد ناظم ندوی	۶	چوتھی تفریع "بطلان تاویل القروء بالاطہار"	۹۵
قوت الاخیار کا مقدمہ	۱۰	چار اور تین تفریعات کے درمیان امام شافعیؒ کی طرف سے دو اعتراض اور ان کا جواب	۱۰۱
نور الانوار کا خطبہ	۱۴	پانچویں تفریع "صحۃ ایقاع الطلاق بعد الخلع"	۱۱۲
نور الانوار کی وجہ تالیف اور وجہ تسمیہ	۲۲	چھٹی تفریع "وجوب مہر المثل بنفس العقد فی المفوضۃ"۔	۱۱۷
ہدایت کی تعریف اور اس کے اقسام	۲۵	ساتویں تفریع "کان المہر مقدراً شرعاً"	۱۲۰
صراط مستقیم کے مصداق کا بیان	۲۹	امر کی تعریف اور فوائد قیود	۱۲۴
خلق عظیم کا بیان	۳۲	امر اور وجوب کے درمیان اختصاص کا بیان۔	۱۲۷
اصول فقہ کی تعریف اور موضوع	۳۸	امر کا موجَب وجوب ہے	۱۳۶
اصول شرع تین ہیں	۳۹	دلائل وجوب کا بیان	۱۴۰
اصول ثلٰثہ سے قیاس کے استنباط کے نظائر	۴۴	اباحت اور ندب میں امر کا استعمال حقیقی ہے یا مجازی	۱۴۷
ادلہ اربعہ کے درمیان وجہ حصر	۵۰	امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں	۱۴۹
کتاب اللہ کی تعریف اور فوائد قیود	۵۳	تکرار کا احتمال نہ رکھنے پر دلیل کا بیان	۱۵۵
قرآن کی تعریف کے بعد اس کی تقسیم کی تمہید	۶۱	اسم فاعل کا مصدر پر دلالت کرنا اور تکرار کا احتمال نہ رکھنا۔	۱۵۹
تقسیمات اربعہ کا اجمالی بیان	۶۶	حکم امر کی قسموں کا بیان۔	۱۶۴
تقسیمات اربعہ کے بعد پانچویں تقسیم	۷۸		
خاص کی تعریف، اس کی تقسیم اور نظیریں	۸۰		
خاص کا حکم	۸۵		
خاص کے حکم پر پہلی تفریع "الحاق التعدیل بامر الرکوع"	۸۸		
دوسری تفریع "بطلان شرط الولاء والترتیب"	۹۰		

مضامین	صفحہ
لفظ ادار اور لفظ قضار میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوسکتا ہے۔	۱۶۸
وجوب قضار کا سبب وہی ہے جو وجوب ادار کا سبب ہے	۱۷۲
امام شافعی کی طرف سے احناف پر ایک مشہور سوال اور اس کا جواب۔	۱۷۶
ادار کامل، ادار قاصر اور مشابہ بالقضار	۱۸۰
ادار کامل، ادار قاصر اور مشابہ بالقضار حقوق العباد میں بھی جاری ہوتے ہیں۔	۱۸۶
قضار کی قسموں مثل معقول، مثل غیر معقول اور ان کی نظیروں کا بیان۔	۱۹۳
نماز کا فدیہ احتیاطاً واجب ہے	۱۹۹
قضار کی قسمیں حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہیں	۲۰۴
امام ابوحنیفہ کے قول "وہوالسابق" پر دو تفریعیں	۲۱۰
صرف وجود مماثلت کی صورت میں ضمان واجب ہونے پر تین تفریعیں۔	۲۱۶
حسن مامور بہ اور اس کی اقسام کا بیان	۲۲۵
قدرت کی دو قسموں مطلق اور کامل کا بیان	۲۴۴
مامور بہ ادار کرنے کے بعد اس کیلئے جواز کے ثابت ہونے اور نہ ہونے کا بیان۔	۲۵۹
امر کی دو قسموں مطلق اور مقید کا بیان	۲۶۵
امر مقید کی چار قسموں میں سے پہلی قسم کا بیان	۲۶۸
امر مقید کی پہلی قسم کی چار قسموں کا بیان	۲۷۴
امر مقید کی دوسری قسم کا بیان	۲۸۵
امر مقید کی تیسری قسم کا بیان	۲۹۷
امر مقید کی چوتھی قسم کا بیان	۳۰۳
کفار امر بالایمان اور احکام مشروعہ کے مخاطب ہیں یا نہیں	۳۰۹
نہی کی تعریف اور اقسام کا بیان	۳۱۵
افعال حسیہ اور امور شرعیہ سے نہی کا بیان	۳۲۵
امام شافعی کے بیان کردہ اس مقدمہ پر کہ فعل منہی عنہ نہ مشروع ہوتا ہے اور نہ مشروع کا سبب ہوتا ہے تفریعات کا بیان۔	۳۴۲
عام کی تعریف اور اس کا حکم	۳۵۲
عام کے ذریعہ خاص کا منسوخ ہونا جائز ہے	۳۵۸
ایسے دو عام جن میں امام شافعی نے امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا ہے۔	۳۶۵
عام مخصوص منہ البعض میں تین مذاہب کا بیان	۳۷۳
الفاظ عموم کا بیان	۳۹۶
کلمہ من اور ما کا بیان	۴۰۰
کلمہ کل کا بیان	۴۰۹
کلمہ جمیع کا بیان	۴۱۳
نکرہ تحت النفی کا بیان	۴۱۸
نکرہ موصوفہ کا بیان	۴۲۵
تعریف باللام کا بیان	۴۳۴
نکرہ اور معرفہ ایک مقام میں واقع ہوں تو اسکا بیان	۴۳۹
منتہیٰ تخصیص کا بیان	۴۴۵
مشترک کی تعریف اور اس کے حکم کا بیان	۴۵۱
مشترک کیلئے عموم نہیں ہوتا ہے	۴۵۴
مؤول کی تعریف اور اس کے حکم کا بیان	۴۵۷

تقریظ شیخ المحدثین رئیس المحققین امام المتکلمین سلطان الواعظین جانشین محدث کشمیری استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سید انظر شاہ صاحب دامت برکاتہم صدر المدرسین دار العلوم (وقف) دیوبند

علوم دینیہ میں فقہ و اصولِ فقہ مہمات علوم میں سے ہیں اصولِ فقہ جڑ کی حیثیت اور فقہ اسی جڑ سے تعلق رکھنے والا تناور درخت ہے قرآن حکیم نے حرام و حلال سے متعلق کچھ تفصیلات کچھ اجمالی اشارے دیئے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیلات کی وضاحت، اجمال کی تفصیل کی، آپ کے عہدِ مبارک میں آپ کی ذاتِ بابرکت مرجع تھی کوئی مسئلہ پیش آتا تو قدسی صفات صحابہ آپ سے رجوع فرماتے بلکہ احادیث میں یہ بھی موجود ہے کہ شہر طیب و بلدِ حبیب زادہ اللہ شرفہ سے دور دراز مقامات پر خود صحابہ کو کوئی الجھن پیش آئی تو وہ چل کر دیارِ حبیب پہونچے اور چند دقیقوں میں ان کا مسئلہ حل ہو گیا۔ اس وقت نہ فقہ کی تدوین کی ضرورت تھی اور نہ اصولِ فقہ کو مدون کرنیکی حاجت۔ اگرچہ لسانِ نبوت نے ان گوشوں میں بھی کچھ رہنمائی دی تھی لیکن جسے باقاعدہ تدوین کہیئے اسکی منضبط تشکیل بعد ہی کے ادوار میں ہوئی، مشہور تو یہی ہے کہ فقہ کے بانی سیدنا نعمان ابن ثابت الکوفی الملقب بامام اعظم ہیں اور مؤسس اصولِ فقہ رئیس اذکیاء امت الشافعی الامام لیکن اسے مغالطۂ عامۃ الورود ہی کہا جائیگا یہ اسلئے کہ فقہ حنفی کی تدوین فقہ شافعی سے پہلے ہے اور فقہ حنفی کا اتنا عظیم ذخیرہ اصولِ فقہ کے بغیر کس طرح وجود میں آتا؟ اگر اس دعوے کو صرف اس حد تک رکھا جائے کہ الشافعی الامام علیہ الرحمہ نے اصولِ فقہ کو انضباطی شکل دی تو کسی حد تک دعویٰ قابلِ قبول ہو سکتا ہے ہندوستان نے اپنے عہدِ قدیم میں فخرِ روزگار اشخاص پیدا کئے ان میں ملا جیون صاحب تغمدہ اللہ بغفرانہ صاحبِ نور الانوار بھی ہیں عہدِ عالمگیری کا یہ نابغۂ روزگار "المنار" کی شرح کیلئے قلم اٹھاتا ہے تو بغیر مراجعتِ کتب ایسی فاضلانہ شرح قلم سے تیار ہوئی جسے درس نظامیہ میں ممتاز حیثیت اور اصولِ فقہ کی بنیادی کتاب شمار کیا گیا تاہم ملا صاحب کا یہ علمی شاہکار عصرِ حاضر کے زبوں ہمت طلباء کیلئے اس درجہ سے قابلِ حل رہا کہ اس کا کوئی مبسوط و مفید حل سامنے نہیں تھا۔ اخی فی اللہ جناب مولانا جمیل احمد صاحب القاسمی استاذ حدیث و تفسیر بدار العلوم (وقف) جو زمانۂ طالبعلمی ہی میں مستعد اور بعہدِ تدریس مقبول ترین استاذ ثابت ہوئے کہ انکی خوبیٔ استعداد و بیمثال صلاحیتِ تعلیم کی بنا پر حضرت حکیم الاسلام مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے شریک زمرۂ اساتذۂ دار العلوم کیا اور جب بوقلمونیٔ روزگار کی بنا پر دار العلوم اپنی مرکزیت کھو بیٹھا اور بفضل اللہ وہ خداداد مرکزیت و مرجعیت وقف دار العلوم کے دامن میں آپڑی تو موصوف اس ادارہ سے وابستہ ہو کر ان حق پسندوں کے گروہ میں شامل ہو گئے جنھوں نے مصائب و مشکلات کے باوجود حق کی تائید و نصرت نہیں چھوڑی اور باطل کو گوارا نہیں کیا آج ممدوح وقف دار العلوم کے ان اساتذہ میں ہیں جن سے اس دانشکدہ کا امتیاز قائم ہے موصوف نے نور الانوار کی تشریح و تسہیل کیلئے نادر الوجود کارنامہ انجام دیا اس ذرۂ بے مقدار نے جستہ جستہ مطالعہ کیا تو اس شہادت میں اب کوئی تأمل نہیں کہ یہ تسہیل و تشریح اساتذہ کیلئے راہنما، طلباء کیلئے راہبر، اہلِ علم کیلئے کیمیائے سعادت اور اربابِ فضل کیلئے دبستانِ علم و معرفت ہے مولانائے محترم سے صرف اتنا ہی عرض کر سکتا ہوں کہ

این کار از تو آید و مردان چنین کنند موصوف ہدایہ پر بھی مفصل تشریح پیش کر کے حلقۂ علم سے اپنے کمالاتِ علمی کا لوہا منوا چکے ۔ اور انشاء اللہ نور الانوار کی تشریح بھی دانشوروں میں عام مقبولیت حاصل کریگی لاریب کہ وقف دار العلوم کے مفاخر میں یہ علمی کارنامہ بیش بہا اضافہ ہے جس پر سہرہ دل و دماغ مولانا کیلئے ہدیۂ مبارکباد و تحفۂ دعائے مخلصانہ پیش کرنے میں متردد نہ ہوگا جسے وقف دار العلوم کی عظمتوں کی طلب اور رفعتوں کی چاہ ہے ۔

انظر شاہ

خادم التدریس بدار العلوم وقف بین العشائین ۵ رشعبان المعظم ۱۴۰۹ھ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ؕ

پیش لفظ

مولانا محمد ناظم صاحب ندوی زادہ اللہ علماً وفضلاً استاذ حدیث
جامعہ کاشف العلوم چھٹمل پور ضلع سہارنپور

اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات اور دین و شریعت ایک جامع دستور ہے۔ اسمیں ہر تغیر پذیر زمانہ کا ساتھ دینے کی بھرپور صلاحیت ہے، اس صنعتی و مادی دور اور مشینری سائنٹفک زمانہ میں بھی قرآن وحدیث کے معطّر خزینہ میں زندگی اور اس میں ارتقائی پہلو کی پوری توانائی موجود ہے۔ امریکہ جو اس وقت صنعت وانقلاب کے بام عروج پر ہے، اسکے ساتھ الحاد ولادینیت کا مزاج اور مذہب بیزاری کی وہاں جو ایک عام فضا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ بدقسمتی سے اس کے حصہ میں ابتداءً مسیحی مذہب آیا جس میں نت نئے تقاضوں اور ارتقاء پذیر عہد کا ساتھ دینے کی قطعاً صلاحیت نہیں ہے، اسکی روحانیت کی معراج خلوت نشینی اور صحرا نوردی ہے۔ اسکے اعلیٰ مدارج اور ریاضت و مجاہدات کا آخری باب غاروں اور پہاڑوں میں خدا کی تلاش وجستجو ہے۔ اگر امریکہ کے حصہ میں ابتداءً اسلام آتا تو آج نتیجہ لادینیت نہ ہوتا، اس پر دین وشریعت کی گہری چھاپ ہوتی، اور روحانیت و مادیت کا حسین سنگم نظر آتا۔ اسلئے کہ اس کے پاس وہ جامع اصول ہیں جو ہر عہد کے جدید معماروں کو راست بنیاد پر غذا فراہم کرتے ہیں، اور اسلام کی قانونی کتاب جو جدید اصول سے آشنا ہی نہیں بلکہ نسلِ انسانی کی بقاء وحفاظت اور اس کی ترقی وتعمیر کا مدار بھی اسی پر ہے۔ پیغمبر علیہ السلام کی تعلیم کی حفاظت بھی اسی صحیفۂ الٰہی پر موقوف ہے۔ کیونکہ اس صحیفہ سے قبل جس قدر کتابیں نازل ہوئیں یا جسقدر مذاہب وجود میں آئے ان کی کوئی کتاب تحریفات، وتغیرات اور تصرفات وتاویلات سے محفوظ نہیں رہ سکی، لکھوکھا پیغامبروں میں سے کسی کا ہی صحیفہ اب موجود ہے تورات جل جل کر خاک ہوگئی، پھر ان سوختہ اوراق سے تحریر کی گئی، اور پھر اس کے مترجمین نے کتر بیونت کر کے حقیقت کو مشتبہ کر دیا، انجیل میں زبردست تحریف ہوئی پھر حضرت مسیح علیہ السلام کے سینکڑوں

برس بعد ترجمہ کرنے والوں نے اس کی اصل ہی کھو کھلا کر ڈالا۔ زرتشت کا صحیفہ سکندر کی نذر ہو گیا، اب صرف گاتھا کا ایک حصہ بچا کھچا رہ گیا ہے۔

ان کتابوں کا یہ حال اسلئے ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کتابوں کو دائمی اور آخری کتاب بنا کر نہیں بھیجا تھا، اور ان مذاہب کی اصل صورت اسلئے مسخ ہو کر رہ گئی کہ ان کی حفاظت کا وعدہ نہیں کیا گیا تھا۔ لیکن قرآن و اسلام کی نسبت یہ وعدہ ہوا ہے کہ وہ ہمیشہ کیلئے باقی و محفوظ رہے گا اس کی بقاء و حفاظت کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے لی ہے۔ ارشاد ہے .... وَاِنَّهٗ لَكِتٰبٌ عَزِيْزٌ لَّا يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ تَنْزِيْلٌ مِّنْ حَكِيْمٍ حَمِيْدٍ ۝

یہ قرآن پاک کا اپنا دعویٰ ہے چودہ سو برس کی تاریخ اسکی صداقت پر گواہ ہے، آج بھی اسکی اپنی تہذیب و ثقافت اور اپنا تمدن و کلچر ہے، چونکہ یہ ایک قانونی کتاب ہے اس کی تشریح و تفصیل حضرت محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے سپرد کی گئی، آپ کی حیات طیبہ میں صحابہ کرام آپ ہی سے رجوع کرتے رہیں ہر قسم کے سوالات و جوابات۔ استفتاء و استفسار کا مرکز آپ ہی کی ذات گرامی رہی۔ جب بھی کوئی دشواری پیش آتی، عقائد و احکام، عبادات و معاملات، معاشرت و تمدن، اور ثقافت و اخلاق جس باب میں پیچیدگی پیدا ہوتی تو پروانہ وار صحابۂ کرام خدمت میں حاضر ہوتے اور آنجناب اس ابدی صداقت کی جامع تشریح فرما دیتے اور مکمل ضابطۂ اخلاق کا درس دیدیا کرتے اسلئے علیحدہ فنون کے انتخاب کی طرف بھی قطعاً توجہ نہیں ہوئی۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد دنیا میں اسلام کی روشنی پھیلتی چلی گئی، ہر جگہ قوموں نے اسلام اور اسکی ابدی صداقت کے اصولوں کو تسلیم کیا تب قوموں کے اختلاط اور معاشرتی ضرورتوں نے نت نئے مسائل کو جنم دیا، حالات نے کروٹ لی اور زمانہ کے تقاضے سامنے آئے اور اسلام کے وسیع دائرہ نے اسے تیز سے تیز تر کر دیا، اس وقت نبض شناس اور اپنے دور کی عبقری و نابغۂ روزگار شخصیتوں نے قرآن و سنّت کے تحت علوم و فنون کا ایک گلدستہ تیار کیا، اور ہر فن پر حدیث و قرآن کی صیانت و حفاظت اور حال و مستقبل کے پیش نظر " تفسیر، اصولِ تفسیر، حدیث، اصولِ حدیث، فقہ، بلاغت و معانی، نحو و صرف، عروض و قوافی اور تجوید و قرأت وغیرہم " علوم مدون کئے جن میں قرآن و سنت ان کی رہنما رہی اور خلوص و صداقت ان کا شعار۔

انھیں علوم و فنون میں ایک عظیم فن جسکے ذریعہ قرآن و حدیث سے استنباط و استخراجِ مسائل کا علم ہوتا ہے جس کے بغیر مجتہدانہ شان تو کجا بصیرت بھی حاصل نہیں ہو سکتی اصول فقہ کو مدون کیا۔

مؤرخین و اصحاب سیر حضرات فرماتے ہیں کہ قرآن و حدیث اور تعامل صحابہ کو سامنے رکھ کر ان سے استنباط کا طریقہ، اجتہاد کے اصول، مسائل کو اخذ کرنیکا انداز اور احکامات کے استخراج کے مسائل ،

سب سے پہلے ایک عظیم و بالغ نظر شخصیت حضرت امام ابو حنیفہؒ نے منضبط کئے، پھر آپ کے لائق و ہونہار شاگردوں میں سے امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ نے ایک شاہراہ قائم کی جس پر چل کر علم و عمل اور ذہن و فکر کی قد آور شخصیت حضرت امام شافعیؒ نے اس پر باقاعدہ ایک رسالہ لکھا جو دراصل کتاب الام کا مقدمہ ہے وہ آج بھی متقدمین کے انداز نگارش و تحقیق و اجتہاد کا ایک شاہکار ہے۔ پھر اس پر نہ معلوم کتنے حضرات نے بادیہ پیمائی کی اور کتنی شخصیتوں نے اس سمندر میں غواصی کر کے لعل و جواہر نکالے ہیں، اور دنیا کی صحیح راہنمائی کی ہے۔

ان ہی قد آور شخصیتوں میں سے چھٹی صدی ہجری کے ایک مجتہد مطلق، تحقیق و تدقیق کے امام اور مسند علم و فضیلت کے تاجدار حافظ ابو البرکات نسفیؒ ہیں جن کا حدیث، تفسیر، فقہ وغیرہم میں بڑا اونچا مقام ہے، آپ نے فقہ کے اصولوں کا ایک گلدستہ **المنار** کی شکل میں پیش کیا، حافظ نسفیؒ کو متن نگاری اور چند الفاظ میں بہت اہم باتیں کہنے کی قدرت حق تعالیٰ کی طرف سے ودیعت کی گئی تھی، اور کلام کی جامعیت میں آپکو امتیاز حاصل تھا، **المنار** میں اسی فن کا ثبوت پیش کیا ہے، اسی لئے بعد میں اسکی شرح خود انھوں نے کشف الاسرار لکھی ہے، یہ کتاب اسی وقت سے داخلِ درس ہے، اس کتاب پر بے شمار شرح و حواشی لکھے گئے اور بہت سی تعلیقات وجود میں آئیں۔

لیکن گیارہویں صدی ہجری کے ایک متبحر عالم، صوفی و مرتاض، فقیہ دوراں اور مفسر ملتؒ ملا جیونؒ" نے جو شاہ عالمگیر کے استاذ بھی ہیں، منار کی شرح نور الانوار کے نام سے لکھی جو اپنی مقبولیت، افادیت اہمیت اور گوناگوں خصوصیتوں کی وجہ سے مقبولِ خاص و عام ہے، اور اسی وقت سے مصنفؒ کی شرح "کشف الاسرار" کے باوجود نصاب میں داخل ہے۔ اس میں آپ نے قرآن و سنت سے استنباط و استخراج کے جو اصول بتائے ہیں اور جزئیات و فروعیات کو جس قدر بیان کیا ہے وہ اصول کی دیگر کتابوں میں کم ہیں، اسی مقبولیت کی وجہ سے حنفی مسلک کے علاوہ دیگر حضرات کے یہاں بھی نصاب میں داخل ہے۔ آپ نے یہ کتاب مدینہ منورہ جیسے مقدس مقام پر صرف دو ڈھائی ماہ کے عرصہ میں تحریر فرمائی ہے، برسوں سے اس کتاب پر اردو میں کوئی جامع تعلیق نہیں آئی جو اسے درسی قالب میں ڈھال دے، اسلئے جو مغلق مقامات ہیں ان پر بڑی جانکاہی و عرق ریزی کرنی پڑتی ہے۔

حق جل مجدہ کا فضل و احسان ہے کہ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ استاذ حدیث و تفسیر وقف دارالعلوم نے اپنی گوناگوں تدریسی و تصنیفی مصروفیات کے باوجود قلم اٹھایا ہے اور اس کے اغلاق کو حل کر کے طلبہ و اساتذہ پر بڑا احسان فرمایا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نور الانوار کا حق ادا کر دیا۔ نور الانوار کا مسئلہ یہ ہیکہ اس کی طویل ترعبارتوں کا مختصر تشریحی نوٹ کیساتھ اگر حل کیا جائے تو تشفی ہو جاتی ہے مولانا موصوف نے یہی کیا ہے اور جہاں مغلق عبارت ہے اور پیچیدہ فقہی مسائل ہیں

ان پر کھل کر بحث کی ہے۔ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ کو خدا تعالیٰ نے جو تدریسی صلاحیت عطا کی ہے اس پر بہت سے معاصرین رشک کرتے ہیں۔ آپ مغلق سے مغلق مسائل اور پیچیدہ عبارتوں کو اس طرح حل کرتے ہیں جس سے طلبہ فرحت و تازگی محسوس کرتے ہیں، تفہیم و تدریس کی صلاحیتوں کا آپ نے ہر جگہ لوہا منوایا ہے، دارالعلوم دیوبند میں حدیث و تفسیر و فقہ کی جو گرانقدر خدمات انجام دے رہے ہیں اس نے ان کی ہشت پہلو شخصیت کو مزید نمایاں کر دیا ہے۔ آپ کی علمی صلاحیت، تدریسی ذوق، تفہیم کا انداز، پڑھانے کا لب و لہجہ اور کتاب پر مکمل گرفت کا طرز کم دیکھنے میں آتا ہے۔

مجھے یقین ہیکہ آنمحترم کی دیگر تصانیف کی طرح نور الانوار کی شرح "قوت الاخیار" بھی قبولِ عام حاصل کرے گی اور اس سے کتاب کے اغلاق کو دور کرنے میں بڑی مدد ملے گی، عام اصحاب ذوق و نظر، مدارس کے عام طلبہ و اساتذہ اس سے بھرپور استفادہ کریں گے۔

حق تعالیٰ سے دعا ہے کہ اسے قبولیتِ عامہ سے نوازے، اسے وسیلۂ نجات اور توشۂ آخرت بنائے۔ آمین اللّٰھم آمین۔

محمد ناظم ندوی

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ؕ

مقدمہ

منار اور نور الانوار متن وشرح دونوں اصولِ فقہ کی کتابیں ہیں اور فن اصولِ فقہ سے پہلے کم ازکم پانچ چیزوں کا جاننا ضروری ہے (۱) اصولِ فقہ کی تعریف (۲) غرض وغایت (۳) موضوع (۴) تدوینِ اصولِ فقہ (۵) ماتن اور شارح کے حالاتِ زندگی۔

تعریف کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ مجہولِ مطلق کی طلب لازم نہ آئے، غرض وغایت کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ عبث اور بیکار چیز کو طلب کرنیکا الزام وارد نہ ہو اور موضوع کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ موضوع کے ذریعہ ایک فن کے مسائل کو دوسرے فن کے مسائل سے ممتاز کیا جاسکے، تدوین کی معرفت اسلئے ضروری ہے تاکہ مُدَوِّن کا علم ہوجائے اور اس فن کی تاریخی حیثیت ذہن نشین ہوجائے اور صاحبِ کتاب کے حالات کا جاننا ضروری اسلئے ہوتا ہے تاکہ مصنف کے مرتبہ سے اسکی تصنیف کے مرتبہ کا اندازہ لگایا جاسکے کیونکہ متکلم جس درجہ کا ہوتا ہے اس کا کلام بھی اسی درجہ کا شمار ہوتا ہے چنانچہ مشہور ہے "کلام الملوک ملوک الکلام" بادشاہوں کا کلام، کلام کا بادشاہ ہوتا ہے یعنی کہنے والا جس قدر وزنی اور باوجاہت وباعظمت ہوگا اسکا کلام بھی اسی قدر وقیع اور باوزن شمار ہوگا۔

تعریف کہتے ہیں "ما یبین بہ حقیقۃ الشئی" کو یعنی تعریف وہ شئی ہے جسکے ذریعہ کسی چیز کی حقیقت بیان کیجائے اور موضوع "مایبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیہ" کا نام ہے یعنی کسی فن کا موضوع وہ شئی کہلاتی ہے جس شئی کے عوارض ذاتیہ سے اس فن کے اندر بحث کیجائے اور غرض کہتے ہیں مایصدر الفعل عن الفاعل لاجلہ کو یعنی غرض وہ ارادہ ہے جس کی وجہ سے فاعل سے فعل صادر ہوتا ہے۔ اور غایت وہ نتیجہ ہے جو اس پر مرتب ہو مثلاً قلم خریدنے کیلئے بازار جانا تو غرض ہے اور قلم خرید لینا غایت ہے۔ تدوین منتشر اور بکھرے ہوئے اجزاء کو ترتیب دینے کا نام ہے۔

بہر حال اصولِ فقہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) حد اضافی (۲) حد لقبی۔ حد اضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کیجائے اور حد لقبی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کیجائے بہر حال حد اضافی کا حاصل یہ ہیکہ اصول اصل کی جمع ہے اور لفظ اصل متعدد

معانی پر بولا جاتا ہے (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو مثلاً چھت کیلئے دیواریں اصل ہوتی ہیں اور اولاد کیلئے باپ اصل ہوتا ہے (۲) راجح جیسے کہا جاتا ہے "ان الاصل فی الاستعمال الحقیقۃ" یعنی استعمال میں حقیقت راجح ہے (۳) قاعدہ جیسے کہا جاتا ہے "ان الفاعل مرفوعٌ اصل من النحو" فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے (۴) دلیل جیسے کہا جاتا ہے "ان آتوا الزکوٰۃ اصلُ وجوبِ الزکوٰۃ" یعنی آیت آتوا الزکوٰۃ وجوب زکوٰۃ کی دلیل ہے (۵) استصحاب، استصحاب کہتے ہیں حالتِ موجودہ کو حالتِ سابقہ پر قیاس کرنا جیسے کہا جاتا ہے طہارۃ الماء اصلٌ یعنی پانی کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا اس طور پر کہ جب برتن میں ڈالتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہونیکا حکم لگایا جائے گا مگر یہ اس وقت ہے جب حالت موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ دوسرے ذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہو گیا تو اب استصحاب کو دلیل بنا کر پانی کے پاک ہونیکا حکم نہیں لگایا جائیگا۔ فقہ، احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو احکام کے ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکامِ فرعی کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکامِ اصلی کہتے ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ حلال و حرام اور جائز و ناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے اور صوفیائے کرام کے نزدیک علم و عمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے۔ اور اصولِ فقہ کی حد لقبی یہ ہیکہ اصولِ فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جنکے ذریعہ فقہ تک پہنچنا ممکن ہو یعنی جن قواعد کے ذریعہ فقہ کا علم ہوتا ہو ان قواعد کے جاننے کا نام اصولِ فقہ ہے دوسری چیز اصولِ فقہ کی "غرض و غایت" احکام شرعیہ کو ادلہ تفصیلیہ سے جاننا اور استنباطِ مسائل کے قواعد کو معلوم کرنا اصولِ فقہ کی غرض غایت ہے تیسری چیز اصولِ فقہ کا موضوع، اصولِ فقہ کے موضوع میں تین قول ہیں (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ۔ تیسرا قول پسندیدہ ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب اصولِ فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے تو موضوع میں تعدد ہو گیا یعنی اصولِ فقہ کے دو موضوع ہو گئے ایک دلائل دوم احکام۔ اور قاعدہ ہے کہ تعددِ موضوع تعددِ فن پر دلالت کرتا ہے یعنی جب اصولِ فقہ کے موضوع دو ہیں تو اصولِ فقہ دو علم ہوں گے حالانکہ یہ غلط ہیں بلکہ اصولِ فقہ ایک ہی علم و فن کا نام ہے اس کا جواب یہ ہیکہ تعددِ موضوع تعددِ علم پر اس وقت دلالت کرتا ہے جب کہ دونوں موضوعوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تغایر ہو حالانکہ یہاں دلائل و احکام کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہے اگرچہ فرق اعتباری ہے اور ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد اس طور پر ہے کہ یہاں موضوع میں اثبات ملحوظ ہے اور اثبات مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے پس دلائل کے اعتبار سے اثبات، مُثبِت یعنی فاعل کے معنی میں ہے اور احکام کے اعتبار سے مُثبَت یعنی مفعول کے معنی میں ہے حاصل یہ کہ دلائل ثابت کرنیوالے ہیں اور احکام کو ثابت کیا جاتا ہے۔ پس "اثبات" دلائل اور احکام دونوں میں ملحوظ ہوا لیکن اتنا

فرق ہے کہ لفظ اثبات، دلائل کی طرف فاعل کے معنی میں ہو کر مضاف ہے اور احکام کی طرف مفعول کے معنی میں ہو کر مضاف ہے، بہر حال جب "اثبات" دونوں میں ملحوظ ہے تو دونوں بالذات متحد ہوئے اگرچہ اعتباری فرق ہے اور جب دلائل واحکام دونوں بالذات متحد ہیں تو تعدد موضوع لازم نہیں آئیگا اور جب موضوع کا متعدد ہونا لازم نہیں آیا تو علم کا متعدد ہونا بھی لازم نہیں آئیگا خلاصہ یہ کہ اصولِ فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے یعنی اصولِ فقہ میں ان دونوں سے بحث کی جاتی ہے مگر دلائل میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ ان کے ذریعہ احکام کو ثابت کیا جاتا ہے اور احکام میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ احکام کو دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے ۔

چوتھی چیز تدوینِ اصول فقہ ۔ فقہائے مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا ہے اور اجتہادی مسائل کا بیان بغیر اصول وضوابط کے ناممکن ہے ۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ جو علم فقہ کے مدوّنِ اوّل ہیں (جیساکہ اس کی پوری تفصیل خادم کی اشرف الہدایہ کے مقدمہ میں موجود ہے) تدوینِ فقہ کے وقت یقیناً آپ نے اصولِ فقہ کی بنیاد بھی قائم کی ہوگی چنانچہ ان کے تلامذہ میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے اصولِ فقہ پر کتابیں لکھی تھیں مگر اس وقت ان کے بارے میں صحیح نشاندہی کرنا بہت مشکل ہے، پھر امام شافعیؒ متوفی ۲۰۴ھ نے اصولِ فقہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا جو درحقیقت ان کی کتاب الام کا مقدمہ ہے اس کے بعد اس فن میں علمائے اسلام نے مختصر اور مطول کتابیں لکھیں اور اس فن کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔

پانچویں چیز ماتن اور شارح کے حالاتِ زندگی: "منار" کے مؤلف کا نام عبد اللہ بن احمد بن محمود ہے، کنیت ابو البرکات اور لقب حافظ الدین نسفی ہے "نسف" مضافاتِ ترکستان میں واقع ایک مقام کا نام ہے اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو نسفی کہا جاتا ہے، ابو البرکات نسفی اپنے زمانے کے امام اور بے نظیر علماء میں شمار ہوتے ہیں، فقہ اور اصولِ فقہ میں مجتہدانہ شان کے مالک تھے، حدیث اور متعلقاتِ حدیث میں بھی پورا عبور رکھتے تھے، آپ کے اساتذہ میں سے محمد بن عبد الستار کردری، حمید الدین الضریر اور بدر الدین خواہر زادہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ متنِ منار کے علاوہ مختلف فنون میں آپ کی اور بھی نہایت مستند اور معتبر تصانیف ہیں جن میں سے مدارک التنزیل و حقائق التاویل، کنز الدقائق، وافی اور اسکی شرح کافی اور عمدہ عقیدہ اہلِ سنت والجماعت زیادہ مشہور ومعروف ہیں، آپکی تصنیفات کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ ان میں سے اکثر کتابیں صدیوں سے عرب وعجم کی درسگاہوں میں داخلِ درس ہیں۔ اصول فقہ کا یہ مختصر "متن" "منار" دراصل اصولِ فخر الاسلام بزدوی اور اصولِ شمس الائمہ سرخسی کی تلخیص ہے جس میں اصولِ بزدوی ہی کی ترتیب وتعبیر کی زیادہ پابندی کی گئی ہے، خود ماتن نے بھی اس متن کی ایک مبسوط شرح لکھی ہے جس کا نام "کشف الاسرار فی شرح المنار" ہے جو نہایت جامع اور مدلل ہے، کتب رجال سے آپ کی

سنہ ولادت کا پتہ نہیں چلتا ہے، البتہ آپکی وفات ۵۰۸ھ میں بغداد میں ہوئی۔ رحمہ اللہ تعالیٰ ونفعنا بعلومہ آمین۔ واضح رہے کہ عقائد النسفی کے مصنف دوسرے ہیں جن کا نام ابو حفص عمر بن محمد نسفی (ولادت ۴۶۱ھ وفات ۵۳۷ھ) ہے، صاحب عقائد النسفی صاحب منار سے تقریباً دو صدی پہلے گذرے ہیں نسفی کی نسبت کے اشتراک کی وجہ سے طلبہ کو چونکہ عموماً اشتباہ ہوجاتا ہے اسلئے اسکی وضاحت کردی گئی ہے۔

شارح و ۱۰۴۷ھ م ۱۱۳۰ھ نور الانوار شرح منار کے مؤلف کا نام شیخ احمد بن ابوسعید ہے مگر عام لوگ آپکو شیخ جیون یا ملاجیون کے لقب سے جانتے ہیں، آپکا سلسلۂ نسب خلیفہ اول حضرت صدیق اکبرؓ سے ملتا ہے، آپکے اسلاف کا اصل وطن مکہ معظمہ ہے پھر آپکا خاندان ہندوستان میں آکر مضافاتِ لکھنؤ میں ضلع رائے بریلی کے قصبہ امیٹھی میں آباد ہوگیا یہیں ۱۰۴۷ھ میں آپکی ولادت ہوئی، انتہائی کم عمری میں آپ نے کلام پاک حفظ کرلیا تھا اسکے بعد آپ دوسرے علوم وفنون کی تحصیل کیلئے اطراف واکناف کے مختلف شہروں میں گئے بالآخر علاقہ فتح پور کے مقام کورہ میں ملا لطف اللہ کوروی سے آپنے سندِ فراغت حاصل کی، یہ اس مبارک زمانہ کی بات ہے جب چاروں طرف سلطان عالمگیر کی علم دوستی اور علماء پروری کا ڈنکا بج رہا تھا قدر دانی کی اس کشش نے آخر ملاجیون کو بھی سلطانی دربار میں کھینچ لیا کمالاتِ ظاہری وباطنی سے متاثر ہوکر عالمگیر نے آپکی بڑی تعظیم کی اور آپ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا، سلطان خود اور اسکے بیٹے شاہ عالم وغیرہ ہمیشہ آپ کے ادب واحترام کا لحاظ رکھتے تھے، ملاجیون کا حافظہ نہایت قوی تھا کتب درسیہ کی عبارتیں صفحات کے صفحات نوکِ زبان تھے لمبے لمبے قصیدے ایک دفعہ سُن کر یاد کرلیتے تھے اٹھاون سال کی عمر میں حرمین شریفین کی زیارت سے مشرف ہوئے، اسی سفر میں مدینہ منورہ کے قیام کے دوران کل دو ماہ سات روز کے اندر نور الانوار جیسی اہم اور فنی کتاب مکمل تصنیف کی، اسکے علاوہ بھی آپکی متعدد تصنیفات ہیں جن میں سے التفسیرات الاحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیہ زیادہ مشہور اور اہلِ علم کی نظر میں بہت مقبول ہے ۱۱۳۰ھ میں دار السلطنت دہلی میں آپ نے وفات پائی اور جائے پیدائش امیٹھی میں مدفون ہوئے۔ نور اللہ مرقدہٗ

جمیل احمد غفرلہٗ

مدرس دار العلوم (وقف) دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ جَعَلَ اُصُوْلَ الْفِقْهِ مَبْنَیً لِلشَّرَائِعِ وَالْاَحْکَامِ وَاَسَاسًا لِعِلْمِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَصَیَّرَهَا مُوَثَّقَةً بِالْبَرَاهِیْنِ وَالدَّلَائِلِ وَمُوَشَّحَةً بِالْحُلِیِّ وَالشَّمَائِلِ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدِنِ الَّذِیْ اَجْرٰی هٰذِهِ الرُّسُوْمَ اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ وَاَیَّدَ الْعُلَمَاءَ بِالْاَیْدِ الْمَتِیْنِ وَرَفَعَ دَرَجَاتِهِمْ فِیْ اَعْلٰی عِلِّیِّیْنَ وَشَهِدَ لَهُمْ بِالْفَلَاحِ وَالْیَقِیْنِ وَعَلٰی آلِهٖ وَاَصْحَابِهِ الْهَادِیْنَ الْمُهْتَدِیْنَ وَتَابِعِیْهِمْ وَتَبَعِهِمْ مِنَ الْاَئِمَّةِ الْمُجْتَهِدِیْنَ

(ترجمہ) تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں جس نے اصولِ فقہ کو شرائع اور احکام کیلئے بنیاد اور علم حلال وحرام کیلئے اساس قرار دیا ہے۔ اور شرائع واحکام کو براہین اور دلائل سے مستحکم اور ادلۂ عقلیہ ونقلیہ سے آراستہ کیا، اور درود وسلام ہو ہمارے سردار حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر جنھوں نے شریعت کی رسمیں قیامت تک کیلئے جاری کیں، اور علماءِ شریعت کو مضبوط تائید سے قوی بنایا اور جنت کے اعلیٰ درجوں میں ان کے درجات بلند کئے اور ان کے ایمان اور فلاح کی شہادت دی، اور آپ کے اہلِ بیت اور صحابہ پر (درود وسلام) ہو جو دوسروں کو سیدھا راستہ دکھانیوالے اور خود راہ یاب تھے اور ان کے تابعین اور تبع تابعین پر بھی جو ائمۂ مجتہدین میں سے تھے۔

(تشریح) لفظ الحمد سے متعلق تین چیزیں قابلِ ذکر ہیں (۱) حمد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف، (۲) حمد، مدح اور شکر میں باہمی فرق اور نسبت (۳) الحمد پر الف لام کون سا ہے، پہلی بات سمجھئے "حمد" کے لغوی معنی ہیں ستودن، تعریف کرنا، ستائش کرنا، اوصاف حسنہ کا ذکر کرنا۔ اور اصطلاحی تعریف یہ ہے ہو الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری من نعمۃٍ او غیرہا۔ حمد کی تعریف میں تین لفظ مذکور ہوئے ہیں (۱) لفظ ثنا (۲) جمیل اختیاری (۳) نعمت۔ تینوں کے متعلق ملاحظہ فرمائیے۔ ثناء کے تین معنی آتے ہیں (۱) صفاتِ کمالیہ کو ظاہر کرنا، اس معنی کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ حدیث لَا اُحْصِی ثناء علیك انت کما اَثْنَیْتَ علیٰ نفسك (ترجمہ) میں آپکی ثناء کا احاطہ نہیں کرسکتا ہوں جیساکہ آپ نے اپنی ثناء کی ہے۔ حدیث میں ثناء کے معنی صفاتِ کمالیہ کو ظاہر کرنا ہے اب حدیث کے

معنی ہوں گے میں آپکی صفاتِ کمالیہ پورے طور پر بیان نہیں کرسکتا جیساکہ آپ نے اپنی صفات کمالیہ بیان کی ہیں (۲) مطلقاً اوصاف ذکر کرنا خواہ خیر ہوں یا شر ہوں ۔ اس معنی کی تائید بھی حدیث سے ہوتی ہے حدیث "مَنْ اَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ وَمَنْ اَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا وَجَبَتْ لَهُ النَّارُ" ترجمہ: اللہ کے سچے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے مخاطب ہوکر فرمایا تھا کہ جسکا تم خیر کیساتھ ذکر کرو اس کیلئے جنّت واجب ہے اور جسکا تمنے شر کیساتھ ذکر کیا اس کیلئے دوزخ واجب ہے ۔ حدیث میں خیر اور شر کا ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں، کیونکہ اگر ثناء کے معنی ذکرِ خیر یا ذکرِ شر کے ہوتے تو حدیث میں لفظ اثنیتم کے بعد خیر یا شر کا ذکر کرنا تکرار ہوتا پس معلوم ہوا کہ ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کرنیکے ہیں ۔

(۳) ثناء کے تیسرے معنی ذکر باللسان کے ہیں، تیسرے معنی کے اعتبار سے یہ سوال ہوگا کہ حمد کی تعریف میں لفظ ثناء کے بعد باللسان کا ذکر کرنا تکرار محض ہے جسکی فصیح عبارتوں میں کوئی گنجائش نہیں ہے اسکا جواب یہ ہیکہ ثناء کے معنی میں تجرید ہے یعنی ثناء کے معنی کو لسان کی قید سے خالی کرلیا گیا ہے ، اور جب ثناء کے معنی کو لسان کی قید سے خالی کرلیا گیا تو ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کے رہ گئے اور جب ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کے رہ گئے تو ثناء کے بعد لسان کا ذکر مفید تکرار نہ ہوگا ۔ لیکن اب یہ اعتراض ہوگا کہ تعریفِ حمد میں ثناء کو لسان کی قید کیساتھ مقید کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ثناء کو لسان کی قید کیساتھ مقید کرنے کے بعد ثناء کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کرنا درست نہ ہوگا ۔ اسلئے کہ باری تعالیٰ تو لسان ہی سے مبرّا ہیں ۔ پس باری تعالیٰ کی طرف اس قید کیساتھ ثناء کی نسبت کرنا ایسا ہے گویا کہ آپنے اللہ تعالیٰ کیلئے لسان کو ثابت کردیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کیلئے لسان وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے ۔ اسکا جواب یہ ہیکہ یہاں لسان سے مراد وہ گوشت کا ٹکڑا نہیں ہے جو بظاہر ذریعۂ نطق ہے بلکہ قوتِ تکلم مراد ہے اور قوتِ تکلم سے مراد بھی حقیقتاً قوتِ تکلم نہیں ہے بلکہ الافاضۃ والاعلام مع شعور الفیض والارادۃ یعنی معنی کا فیضان اس طور پر کرنا کہ فیضان کرنیوالے کو اس کا شعور اور ارادہ بھی ہو ۔ اور لسان کے یہ معنی ذاتِ باری تعالیٰ میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ بھی معانی کا فیضان شعور اور ارادہ کیساتھ کرتے ہیں ۔

تعریفِ حمد میں دوسرا لفظ جمیل اختیاری ہے ۔ جمیل کیساتھ جس طرح ذوات متصف ہوسکتی ہیں ، اسی طرح صفات بھی متصف ہوسکتی ہیں ، جمیل اختیاری کی قید سے حمد کی تعریف پر اعتراض واقع ہوتا ہے اس طور پر کہ تعریفِ حمد میں جمیل اختیاری کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ حمد صرف افعال اختیاری پر کیجاتی ہے ، افعال غیر اختیاری پر نہیں کیجاتی حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی صفاتِ ذاتیہ یعنی افعالِ غیر اختیاری پر بھی حمد ہوتی ہے جیسے حیات باری تعالیٰ ، قدرت ، علم ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمیل اختیاری کے معنی افعال اختیاری کے نہیں ہیں بلکہ جمیل اختیاری کے معنی ہیں کہ جو افعال

فاعلِ مختار سے صادر ہوں خواہ بالاختیار صادر ہوں یا بالاضطرار صادر ہوں، اور یہ ظاہر ہے کہ صفاتِ ذاتیہ، حیات، قدرت وغیرہ کا صدور بھی فاعلِ مختار یعنی اللہ تعالیٰ سے ہو رہا ہے اگرچہ بالاختیار نہیں ہو رہا ہے اس جواب کے بعد تعریفِ حمد پر کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

تیسرا لفظ نعمت ہے۔ لفظ نعمت کو اگر نون کے کسرہ کیساتھ پڑھا جائے تو انعام کے معنی ہوں گے اور اگر نون کے فتحہ کیساتھ پڑھا جائے تو خوشگوار بنانے کے معنی ہوں گے، اور اگر نون کے ضمہ کیساتھ پڑھا جائے تو مسرت اور خوشی کے معنی ہوں گے۔ یہاں پر نعمت نون کے کسرہ کے ساتھ ہے اور انعام کے معنی مراد ہیں اب حمد کی تعریف یہ ہوگی کہ حمد افعالِ اختیاریہ پر تعریف کرنا نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نعمت کے مقابلہ میں نہ ہو۔ دوسری چیز حمد، مدح اور شکر کے درمیان باہمی فرق اور نسبت ہے، نسبت بیان کرنے سے پہلے مدح اور شکر کی تعریف سنئے۔ مدح کہتے ہیں مطلقاً افعالِ حسنہ پر تعریف کرنا خواہ "افعال" اختیاری ہوں یا غیر اختیاری ہوں۔ شکر کے لغوی معنی ہیں "فعل ینبئ عن تعظیم المنعم" یعنی شکر ایسے فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے اور اصطلاحی تعریف ہے "صرف جمیع ما انعم اللہ بہ علی عبدہ الی ما خلق لاجلہ" یعنی اللہ کے تمام انعامات کو ان کے مقاصد میں صرف کرنا۔ اسکے بعد نسبت ملاحظہ فرمائیے" حمد اور مدح کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی حمد خاص ہے اور مدح عام ہے یعنی جہاں حمد صادق آئے گی وہاں مدح بھی صادق آئے گی لیکن جہاں مدح صادق آئے ضروری نہیں کہ وہاں حمد بھی صادق آئے مثلاً مَدَحْتُ خالداً علی حسنہ، تو کہا جاسکتا ہے مگر حمدتُ خالداً علی حسنہ نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ حسن ایک غیر اختیاری چیز ہے اس پر مدح تو کیجا سکتی ہے مگر حمد نہیں کیجا سکتی، اور اگر حمد اور مدح ایک طرف ہوں اور شکر دوسری طرف ہو تو ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، عموم وخصوص کہتے ہیں کہ دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کلی میں تھوڑا سا عموم ہو اور تھوڑا سا خصوص ہو، اور یہ بات یہاں موجود ہے کیونکہ حمد اور مدح اپنے متعلَّق کے اعتبار سے عام ہیں بایں معنی کہ ان دونوں کا متعلَّق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہوتا ہے، اور اپنے مورِد کے اعتبار سے خاص ہیں بایں معنی کہ ان دونوں کا ورود صرف زبان سے ہوتا ہے زبان کے علاوہ سے نہیں ہوتا اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی شکر اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے بایں معنی کہ شکر کا ورود اور اظہار زبان سے بھی ہوتا ہے اور زبان کے علاوہ قلب اور جوارح سے بھی ہوتا ہے، اور شکر اپنے متعلَّق کے اعتبار سے خاص ہے بایں معنی کہ شکر کا متعلَّق صرف نعمت ہے غیرِ نعمت شکر کا متعلق نہیں ہوتا۔ عموم وخصوص من وجہ کی نسبت کے پائے جانے کیلئے تین مادوں کا ہونا ضروری ہے ایک وہ مادہ جہاں دونوں پائے جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کی مدعو نے زبان سے کہہ دیا "آپ کا شکریہ" یہاں حمد بھی پائی

گئی کیونکہ ثناء زبان سے ہوئی اور شکر بھی پایا گیا کیونکہ نعمت کے مقابلہ میں ہے دوسرا مادہ جہاں حمد پائی جائے شکر نہ پایا جائے جیسے آپ نے یوں ہی کسی کی زبان سے تعریف کر دی، تیسرا مادہ جہاں شکر پایا جائے حمد نہ پائی جائے جیسے آپ نے کسی کی دعوت کھاکر زبان سے کہے بغیر ہاتھ سے مدعو کی تعظیم کر دی، یہ فرق تو معنی کے اعتبار سے تھا، مگر استعمال کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ حمد و مدح کے مقابلہ میں ذم آتا ہے اور شکر کے مقابلہ میں کفر آتا ہے کیونکہ حمد اور مدح کہتے ہیں ذکرِ محاسن کو اور ذم کہتے ہیں ذکرِ قبائح کو اور محاسن اور قبائح میں تقابل ظاہر ہے اور شکر کہتے ہیں اظہارِ نعمت کو اور کفر کہتے ہیں کتمانِ نعمت کو، اور ظاہر ہے کہ اظہار و کتمان میں تقابل ہے، تیسری چیز الحمد کا الف لام ہے۔ پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمالیں کہ الف لام کی اولاً دو قسمیں ہیں (١) اسمی (٢) حرفی۔ الف لام اسمی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے۔ پھر الف لام حرفی کی دو قسمیں ہیں (١) زائد (٢) غیر زائد۔ الف لام زائد وہ الف لام ہے جو اَعْلام پر داخل ہوتا ہے جیسے اَلْحَسَنُ وَالْحُسَیْن، پھر الف لام غیر زائد کی چار قسمیں ہیں (١) جنسی (٢) استغراقی (٣) عہد ذہنی (٤) عہد خارجی۔ ان کی دلیل حصر اور تعریف یہ ہے کہ الف لام حرفی غیر زائد دو حال سے خالی نہیں اس کا مدخول یا تو نفسِ حقیقت اور ماہیت ہوگی یا اس کا مدخول افراد ہوں گے اگر الف لام کا مدخول نفس حقیقت ہو تو وہ الف لام جنسی کہلاتا ہے اور اگر مدخول افراد ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو تمام افراد مدخول ہوں گے یا بعض افراد مدخول ہوں گے، اگر تمام افراد مدخول ہوں تو الف لام استغراقی ہوگا اور مدخول بعض افراد ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں وہ بعض افراد متعین ہوں گے یا غیر متعین، اگر غیر متعین ہوں تو الف لام عہد ذہنی ہوگا اور اگر متعین ہوں تو الف لام عہد خارجی ہوگا۔ جنسی کی مثال ''الرجل خیرٌ من المرأۃ'' میں الرجل اور المرأۃ کا الف لام ہے، استغراقی کی مثال ''انّ الانسان لفی خسر'' میں الانسان کا الف لام ہے، عہد ذہنی کی مثال ''اَخَافُ ان یاکلہ الذئب'' میں الذئب کا الف لام ہے اور عہد خارجی کی مثال ''فعصیٰ فرعون الرسول'' میں الرسول کا الف لام ہے۔ اس جگہ الحمد کا الف لام جنسی بھی ہو سکتا ہے اور استغراقی بھی۔ جنسی کی صورت میں ترجمہ ہوگا کہ جنسِ حمد اللہ کیلئے ثابت ہے اور استغراق کی صورت میں ترجمہ ہوگا کہ تمام افرادِ حمد ذاتِ باری کیلئے مختص ہیں۔ کیونکہ جس قدر خیر ہے سب کا عطاء کرنیوالا اللہ ہے، اب وہ عطاء بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''ومابکم من نعمۃٍ فمن اللہ'' تمام نعمتیں اللہ ہی کی طرف سے ہیں۔ ''اللہ'' لوگ جس طرح ذاتِ باری اور صفاتِ باری میں حیران ہیں اسی طرح اللہ کے اسم کی تحقیق کے بارے میں حیران و پریشان ہیں چنانچہ قدماء فلاسفہ تو سرے سے اللہ کے اسم ذاتی ہونیکا ہی انکار کرتے ہیں۔ مگر جو حضرات اسم ذاتی کے قائل ہیں ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ لفظ اللہ علم ہے اور بعض کے نزدیک اسم مشتق

ہے اور بعض نے فرمایا کہ صفت مشتقہ ہے اور بعض کے نزدیک لفظ اللہ سریانی زبان کا لفظ ہے علم ، اسم جنس اور صفت مشتقہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اسم کا نفس تصور شرکت سے مانع ہوگا یا مانع نہ ہوگا اگر اول ہے تو وہ علم ہے اور اگر ثانی ہے تو اسکی دو صورتیں ہیں یا تو اس سے ذات من حیث الذات سمجھ میں آئے گی بغیر اتصاف بالمعنی کے اور یا ذات کے ساتھ ساتھ کوئی معنی وصفی بھی سمجھ میں آئیں گے اوّل کو اسم جنس اور ثانی کو صفتِ مشتقہ کہتے ہیں، خادم کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ " اللہ " اُس ذات کا علم ہے جو واجب الوجود اور تمام صفاتِ کمالیہ کو جامع ہے۔ " الذی " اسم موصول ہے ، اسم موصول وہ اسم ہے جو بغیر صلہ کے جملہ کا جز تام نہ ہوتا ہو۔ " جعل " بمعنی صیّر ، متعدی بدو مفعول ہے ، پہلا مفعول اصول الفقہ اور دوسرا مفعول مبنی ہے۔" اصول الفقہ " اصولِ فقہ کی دو تعریفیں کیجاتی ہیں (۱) حد اضافی (۲) حد لقبی۔ حد اضافی کا مطلب یہ ہیکہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیٰحدہ علیٰحدہ تعریف کی جائے ، اور حد لقبی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کی جائے بہرحال حد اضافی کا حاصل یہ ہے کہ " اصول " اصل کی جمع ہے اور لفظ اصل متعدد معانی پر بولا جاتا ہے (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو۔ مثلاً " چھت کیلئے دیواریں اصل ہوتی ہیں " اور بیٹے کیلئے باپ اصل ہوتا ہے (۲) " راجح " جیسے کہا جاتا ہے " انّ الاصل فی الاستعمال الحقیقۃُ " یعنی استعمال میں حقیقت راجح ہے (۳) قاعدہ جیسے کہا جاتا ہے " ان الفاعل مرفوعٌ اصلٌ من النحو " فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے (۴) دلیل جیسے کہا جاتا ہے " ان آتوا الزکوٰۃ اصلُ وجوب الزکوٰۃ " یعنی آیت آتوا الزکوٰۃ وجوبِ زکوٰۃ کی دلیل ہے (۵) " استصحاب " استصحاب کہتے ہیں حالتِ موجودہ کو حالتِ سابقہ پر قیاس کرنا جیسے کہا جاتا ہے " طہارۃ الماء اصلٌ " یعنی پانی کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا اس طور پر کہ جب برتن میں ڈالتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا مگر یہ اس وقت کی بات ہے جب حالتِ موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ دوسرے ذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہوگیا تو اب استصحاب کو دلیل بنا کر پانی کے پاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

" فقہ " احکامِ شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو احکام کے ادلۂ تفصیلیہ سے حاصل ہو جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکام فرعی کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلی کہتے ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ حلال وحرام اور جائز و ناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے ، اور صوفیاء کرام کے نزدیک علم وعمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے ، اور اصولِ فقہ کی حد لقبی یہ ہے کہ اصولِ فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ فقہ تک پہنچنا ممکن ہو یعنی

جن قواعد کے ذریعہ فقہ کا علم ہوتا ہو اُن قواعد کے جاننے کا نام اصول فقہ ہے۔ " شرائع "، شریعۃ کی جمع ہے " شریعت اُس پسندیدہ طریقہ کو کہا جاتا ہے جس کو اللہ رب العزت نے وضع کیا ہو، یہاں شرائع سے مراد عقائد مشروعہ ہیں۔ " احکام " حکم کی جمع ہے " حکم " باری تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو مکلف بندوں کے افعال کیساتھ اقتضاءً یا تخییراً متعلق ہو، اور کبھی باری تعالیٰ کے خطاب سے ثابت شدہ چیز پر بھی لفظ حکم بولا جاتا ہے جیسے وجوب، حرمت وغیرہ۔ یہاں احکام سے یہی معنی مراد ہیں، احکام اگرچہ شرائع کے تحت داخل ہیں لیکن اہتمام کے پیش نظر شرائع کے بعد احکام کا لفظ ذکر کر دیا گیا۔ " اساس " بنیاد۔ موثقۃ " مصدر توثیق " محکم اور درست کرنا۔ " براہین " برہان کی جمع ہے، برہان وہ دلیل ہے جو مقدماتِ یقینیہ سے مرکب ہو۔ " دلائل " دلیل کی جمع ہے، دلیل وہ معلوم تصدیقی ہے جو مجہول تصدیقی تک پہنچا دے، براہین کے بعد دلائل کا ذکر ایسا ہے جیسے خاص کے بعد عام کا ذکر کیا جائے، یہ بھی کہا گیا کہ براہین سے دلائل عقلیہ اور لفظ دلائل سے دلائل نقلیہ مراد ہیں۔ " موشحۃ " مصدر توشیح: حمائل پہنانا، آرائش کرنا۔ " حلی " حاء کا ضمہ، لام کا کسرہ اور یاء کی تشدید ہے، حلیۃ کی جمع ہے سونے چاندی کا زیور " شمائل " شملۃ کی جمع ہے، عادت، خصلت۔ ممکن ہے حُلیٌّ سے مراد دلائل شرعیہ عقلیہ ہوں، اور شمائل سے مراد دلائل شرعیہ نقلیہ ہوں۔ " والصلوٰۃ " لفظ صلاۃ کے بارے میں دو قول ہیں اول جمہور کا دوم زمخشری کا۔ جمہور یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ، فَعَلَۃٌ کا وزن ہے اسکی اصل صَلَوَۃٌ ہے واؤ متحرک ماقبل حرف صحیح ساکن ہے لہذا واؤ کی حرکت نقل کر کے ماقبل کو دیدی گئی اور واؤ کو الف سے بدل دیا صلوٰۃ ہو گیا جس طرح زکوٰۃ کی اصل زَکَوَۃٌ ہے اسی قاعدہ کے مطابق زکوٰۃ ہو گیا مگر ان دونوں کو تفخیم کی بنا پر واو کیساتھ لکھا جاتا ہے تاکہ کتابتِ واؤ اس بات پر دلالت کرے کہ الف واؤ سے بدلا ہوا ہے۔ لفظ صلوٰۃ، صلّی سے ماخوذ ہے اور اسکے لغوی معنی دعاء کے ہیں جیسے حدیث " اذا دعی احدکم الی طعام فلیجب فان کان مفطراً فلیطعم وان کان صائماً فلیصل " میں " فلیصل " فلیدع کے معنی میں ہے یعنی جب تم میں سے کسی کو کھانے کیلئے بلایا جائے تو تم بلانیوالے کی بات کا جواب دیدو چنانچہ اگر بحالتِ افطار ہو تو بلانیوالے کیساتھ بیٹھ کر کھالو اور اگر روزہ دار ہو تو بلانیوالے کیلئے خیر و برکت کی دعاء کر دو۔ اسی طرح آیت " وصلّ علیهم ان صلاتك سكن لهم " آپ ان کیلئے دعا کیجئے اس لئے کہ آپ کا دعاء کرنا ان کے واسطے باعثِ سکون ہو گا، پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکانِ مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیونکہ دعاء ارکانِ مخصوصہ کا جزء ہے پس جزء بول کر کل مراد لیا گیا۔ زمخشری یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ کا فعل صلّی صلاء سے ماخوذ ہے جسکے معنی سرین کو حرکت دینے کے ہیں، پھر مجازاً ارکانِ مخصوصہ کی

ادائیگی کے معنی میں استعمال ہونے لگا، کیوں کہ ارکانِ مخصوصہ یعنی "نماز" سرین کی تحریک کو شامل ہے بعض حضرات نے فرمایا کہ صلاۃِ باری تعالیٰ سے مراد رحمتِ کاملہ ہے، اور صلاۃِ ملائکہ سے مراد استغفار ہے اور صلاۃِ مؤمنین سے مراد طلب رحمت اور دعا ہے، اور صلاۃِ طیور سے مراد تسبیح ہے۔ "سیّدنا" لفظ سید کی جمع اسیاد، سادۃٌ، سیائد ہے معنی سردار۔ یہ لفظ رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لئے بھی استعمال فرمایا ہے جیساکہ ارشاد ہے "اَنَا سَیِّدُ وُلْدِ آدَمَ" اور اپنے سوا کیلئے بھی استعمال فرمایا ہے چنانچہ امیر حمزہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں "سید الشہداء حمزہ" مروی ہے۔ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں "سیدۃ نساء اہل الجنۃ فاطمہ" مروی ہے، اور حسنین کے بارے میں "سیدا شباب اہل الجنۃ الحسن والحسین" مروی ہے، مسلمانوں کے عرف میں حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اولاد اور ان کی نسل سے جو لوگ ہوں ان کو سیّد کہا جاتا ہے۔ "محمدٌ" محمد اور احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسماءِ گرامی ہیں، "رسوم" سے مراد رسوم شرع ہیں اور "یوم الدین" سے مراد یوم جزاء یعنی قیامت کا دن مراد ہے "اید العلماء" تائید، تقویت۔ الاید توانائی، قوت۔ متین مرتفع، مستحکم اور مضبوط۔ اعلیٰ علیین، اعلیٰ جنت، سدرۃ المنتہی عرشِ اعظم کا دایاں پاؤں۔ "وعلیٰ آلہ واصحابہ" آل کی اصل بعض حضرات کے نزدیک اہل ہے کیوں کہ قاعدہ ہے کہ ہر شئی کی تصغیر شئی کو اسکی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے اور آل کی تصغیر اُھیل آتی ہے بہر حال اہل کے ہا کو خلافِ قیاس ہمزہ سے بدل کر پھر بقاعدہ آمن ہمزہ کو الف سے بدل کر آل کرلیا گیا، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسکی اصل اَوَلٌ ہے، پھر واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل لیا گیا، اب رہی یہ بات کہ آل اور اہل میں فرق کیا ہے۔ تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ آل کا اطلاق اشراف پر ہوتا ہے خواہ شرافتِ دنیوی ہو جیسے آل فرعون خواہ شرافتِ اخروی ہو جیسے آلِ محمد کہ آپ کو دونوں اعتبار سے شرافت حاصل ہے اور اہل کا اطلاق عام ہے خواہ اشراف ہوں خواہ ارذال ہوں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ آل صرف ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اہل کا لفظ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے، بعض حضرات نے تیسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ آل صرف مذکر پر بولا جاتا ہے اور اہل کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے۔ آل کی مراد میں بھی اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آلِ محمد سے مراد وہ لوگ ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مالِ غنیمت سے خُمُس مقرر ہے، روافض نے کہا کہ آلِ محمد سے مراد فاطمہؓ، علیؓ، اور حسنینؓ ہیں۔ اور اہلِ سنّت کے نزدیک آپ کی ازواج مطہرات اور اولاد ہے، اور بعض نے کہا کہ ہر مؤمن متقی آپکی آل ہے۔ "اصحاب" یا تو صاحب کی جمع ہے جیسے اطہار طاہر کی جمع ہے یا صَحِبٌ (بکسر الحاء) کی جمع ہے جیسے اثمار، ثَمَرٌ کی جمع

ہے یا صَحْبٌ (بسکون الحاء) کی جمع ہے جیسے اَنہار، نَہرٌ کی جمع ہے، یا صحیب کی جمع ہے جیسے اشراف شریف کی جمع ہے۔ صحابی اسکو کہتے ہیں جس نے بحالتِ ایمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی ہو اور ایمان پر خاتمہ بھی ہوا ہو۔ تابعی، جس نے صحابی سے بحالتِ ایمان ملاقات کی ہو اور تبع تابعی جس نے تابعی سے بحالتِ ایمان ملاقات کی ہو۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے کیا ہے کیونکہ ایسا کرنے میں کلام پاک کا بھی اتباع ہے بایں طور کہ کلام پاک کی ابتداء تسمیہ اور تحمید سے کی گئی ہے اور حدیث کی بھی اقتداء ہے کیونکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "کلّ امرٍ ذی بال لم یبدأ فیہ ببسم اللہ فہو ابتر" اور ایک حدیث میں "بسم اللہ" کی جگہ "بحمد اللہ فہو اقطع و اجزم" ہے نیز اسلاف کا طریقہ بھی یہی رہا ہے لیکن یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں سے بیک وقت ابتداء کیسے ہو سکتی ہے کیونکہ ابتداء کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے اوّل واقع کرنا۔ اور سب سے اوّل ایک ہی چیز ہو سکتی ہے دو چیزیں نہیں ہو سکتیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں، (۱) ابتداءِ حقیقی (۲) ابتداءِ اضافی (۳) ابتداءِ عرفی۔ ابتداءِ حقیقی کسی چیز کو سب سے اوّل ذکر کرنا کہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور نہ ہو۔ ابتداءِ اضافی کسی شئی کو کسی شئی سے پہلے ذکر کرنا خواہ اس سے پہلے کوئی چیز ذکر کی گئی ہو یا نہ ذکر کی گئی ہو۔ ابتداءِ عرفی یہ ہے کہ مقصود سے مقدم ہو اگرچہ غیر مقصود سے مؤخر ہو۔ پس تسمیہ سے ابتداء ابتداءِ حقیقی پر محمول ہے اور تحمید سے ابتداء ابتداءِ اضافی پر محمول ہے، اور یا دونوں ابتداءِ عرفی پر محمول ہیں کیوں کہ تسمیہ اور تحمید دونوں مقصود سے مقدم ہیں۔

وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ اَوْجَزَ كُتُبِ الْاُصُوْلِ مَتْنًا وَعِبَارَةً وَاَشْمَلَهَا نُكَتًا وَدِرَايَةً وَلَمْ يَشْتَغِلْ بِحَلِّهٖ اَحَدٌ مِّنَ الشُّرَّاحِ الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالزَّمَانِ وَلَمْ يَعْصِمُوْا عَنِ النِّسْيَانِ فَاِنَّ بَعْضَ الشُّرُوْحِ مُخْتَصَرَةٌ مُخِلَّةٌ لِفَهْمِ الْمَطَالِبِ وَبَعْضَهَا مُطَوَّلَةٌ مُمِلَّةٌ فِىْ دَرْكِ الْمَآرِبِ وَقَدِيْمًا كَانَ يَخْتَلِجُ فِىْ قَلْبِىْ اَنْ اَشْرَحَهٗ شَرْحًا يَنْحَلُّ مِنْهُ مُغْلَقَاتُهٗ وَيُوْضِحُ مُشْكِلَاتُهٗ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلْاِعْتِرَاضِ وَالْجَوَابِ لَا ذِكْرَ لِمَا صَدَرَ مِنْهُمْ مِنَ الْخَلَلِ وَالْاِضْطِرَابِ وَلَمْ يَتَّفِقْ لِىْ ذٰلِكَ اِلٰى مُدَّةٍ لِكَثْرَةِ الْمَشَاغِلِ وَضِيْقِ الْمَحَامِلِ فَاِذًا اَنَا وَصَلْتُ اِلَى الْمَدِيْنَةِ الْمُنَوَّرَةِ وَالْبَلْدَةِ الْمُكَرَّمَةِ فَقَرَأَ عَلَىَّ الْكِتَابَ الْمَذْكُوْرَ بَعْضُ خُلَّانِىْ وَخُلَّصُ اِخْوَانِىْ مِنَ الْخُطَبَاءِ الْمُعَظَّمَةِ

لِلْحَرَمِ الشَّرِيفِ وَالْمَسْجِدِ الْمُنِيفِ فَاقْتَرَحُوا بِهٰذَا الْاَمْرِ الْعَظِيمِ وَالْخَطْبِ الْجَسِيمِ وَ حَكَمُوا عَلَيَّ جَبْرًا وَلَمْ يَتْرُكُوا لِي عُذْرًا فَشَرَعْتُ فِي اِسْعَافِ مَامُولِهِمْ وَاِنْجَاحِ مَسْئُولِهِمْ عَلٰى حَسْبِ مَا كَانَ مُسْتَحْضَرًا لِي فِي الْحَالِ مِنْ غَيْرِ تَوَجُّهٍ اِلٰى مَا قِيلَ اَوْ يُقَالُ وَسَمَّيْتُهٗ بِكِتَابِ نُوْرِ الْاَنْوَارِ فِي شَرْحِ الْمَنَارِ وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ فِي الْبِدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ وَهُوَ حَسْبِيْ لِلسَّعَادَةِ وَالْهِدَايَةِ وَالْمَسْئُوْلُ عَنْهُ اَنْ يَّجْعَلَهٗ خَالِصًا لِوَجْهِهِ الْكَرِيْمِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْمِ

(ترجمہ): حمد وصلاۃ کے بعد! چونکہ کتاب المنار اصول فقہ کی کتابوں میں متن اور عبارت کے لحاظ سے نہایت ہی مختصر، اور نکات و درایات کے اعتبار سے بہت ہی جامع تھی اور اُن شارحین کرام میں سے جو ہم سے پہلے گذر چکے ہیں ایک صاحب بھی (صحیح طور پر) حلّ کتاب کے کام میں مشغول نہ ہوسکے (اور اگر مشغول ہوئے بھی) تو سہو اور غلطی سے محفوظ نہ رہ سکے۔ کیونکہ بعض شرحیں اختصار کی وجہ سے فہم مطالب میں مخل ثابت ہوئیں اور بعض نہایت طوالت کی وجہ سے مقاصد کے سمجھنے میں اکتا دینے والی (ثابت) ہوئیں، اور بہت پہلے سے میرے دل میں یہ بات بیٹھ چکی تھی کہ میں اس کتاب کی ایک ایسی شرح لکھوں جس سے اس کے تمام پیچیدہ مسائل حل ہوجائیں، اور اعتراض وجواب سے تعرض کئے بغیر اور شراح متقدمین سے صادر ہونیوالے خلل اور اضطراب کا ذکر کئے بغیر اُس کتاب کے مشکل مباحث واضح ہوجائیں (لیکن) مشاغل کی کثرت اور مواقع کی تنگی کی وجہ سے ایک عرصہ تک مجھکو اس شرح کے لکھنے کا اتفاق نہ ہوسکا، چنانچہ جب میں مدینہ منورہ اور مکہ مکرمہ پہنچا تو میرے سامنے حرم شریف اور مسجد نبوی کے بعض احباب ومخلصین نے مذکورہ کتاب پڑھی اور انھوں نے (مجھ سے اس قسم کی شرح لکھنے کے) عظیم کام اور اہم امر کی انجام دہی کی خواہش کی، اور مجھ کو اس قدر مجبور کر ڈالا کہ میرے لئے کوئی عذر نہیں چھوڑا، پس میں ان کی آرزوئیں پورا کرنے اور ان کے مطالبات کو بامراد بنانے میں اعتراض وجواب کی طرف توجہ کئے بغیر اُسی کے مطابق لگ گیا جیساکہ میرے ذہن میں اس وقت مضامین تھے، اور میں نے اس کتاب کا نام نور الانوار فی شرح المنار رکھا، اللہ تعالیٰ ہی شروع کرنے اور ختم تک پہنچانے کی توفیق عطا کرنیوالا ہے، وہی میری نیک بختی اور رہنمائی کیلئے کافی ہے، اور اسی کی بارگاہ میں میری دعاہے کہ وہ اس کتاب کو اپنی ذات کریم کیلئے خاص کرلے۔ اللہ کی مشیت اور مرضی کے بغیر نہ تو کوئی حرکت ممکن ہے اور نہ کوئی زور چل سکتاہے وہ بہت بلند مرتبہ والا بہت ہی بڑا ہے۔

(تشریح): لفظ بعد اور قبل۔ ظرف زمان اور مکان دونوں کیلئے مستعمل ہوتے ہیں،

ظرف زمان کی مثال " الغد بعد الیوم " کل آئندہ آج کے بعد ہے " الیوم قبل الغد " آج کا دن کل آئندہ سے پہلے ہے ، اور ظرف مکان کی مثال " داری بعد دارک " میرا گھر تیرے گھر کے بعد ہے ۔" داری قبل دارک " میرا گھر تیرے گھر سے پہلے ہے ۔ لفظ قبل اور بعد کی تین صورتیں ہیں (۱) ان کا مضاف الیہ مذکور ہو (۲) ان کا مضاف الیہ محذوف نسیاً منسیاً ہو (۳) ان کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو ۔ اوّل کی دو صورتوں میں مذکورہ دونوں لفظ معرب بحسب العوامل ہوتے ہیں ، اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم ہوتے ہیں لیکن لفظ قبل و بعد کے مبنی علی الضم ہونے پر تین اعتراض ہیں ، اول یہ کہ یہ دونوں اسم ہیں ، اور اسماء کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معرب ہوں لہٰذا ان کو معرب ہونا چاہئیے تھا نہ کہ مبنی ، دوم یہ کہ اگر مبنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو مبنی کے اندر اصل سکون ہے نہ کہ حرکت لہٰذا ان کو مبنی علی السکون ہونا چاہیئے تھا ، سوم یہ کہ اگر حرکت پر مبنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو اخف الحرکات یعنی سکون سے قریب تر حرکت (فتحہ) پر مبنی پڑھنا چاہئیے تھا ضمہ پر مبنی کیوں پڑھا گیا ، پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو اسم مبنی اصل کے مشابہ ہوتا ہے وہ بھی مبنی ہوتا ہے اور مبنی اصل تین چیزیں ہیں (۱) فعل ماضی (۲) امر حاضر (۳) تمام حروف اور لفظ قبل اور بعد اپنے مضاف الیہ کی طرف محتاج ہونے میں حروف کے مشابہ ہیں یعنی جس طرح حرف بغیر دوسرے کلمہ کے ملائے اپنے معنی پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمہ کا محتاج ہوتا ہے ، اسی طرح یہ دونوں لفظ بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مضاف الیہ کے محتاج ہوتے ہیں پس حروف کیساتھ احتیاج میں مشابہت کی وجہ سے یہ دونوں لفظ مبنی ہوں گے ۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مبنی کی دو قسمیں ہیں مبنی بالاصل اور مبنی بالعارض ۔ مبنی بالاصل تو مذکورہ تین چیزیں ہیں اور مبنی بالعارض وہ ہے جو مبنی بالاصل کے مشابہ ہو اور " سکون " مبنی بالاصل میں اصل ہے نہ کہ مبنی بالعارض میں یعنی مبنی بالاصل میں سکون اصل ہوتا ہے ، مبنی بالعارض میں سکون اصل نہیں ہوتا پس لفظ قبل اور بعد چونکہ مبنی بالعارض ہیں اسلئے انمیں سکون اصل نہ ہوگا تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہیکہ لفظ قبل اور بعد دونوں لازم الاضافت ہیں مگر ان کا مضاف الیہ محذوف ہوتا ہے پس مضاف الیہ کے محذوف ہونے کی وجہ سے چونکہ ان میں بہت زیادہ خفت پیدا ہو گئی اسلئے ان کی خفت کو دور کرنے کیلئے ثقیل حرکت یعنی ضمہ پر مبنی کیا گیا ۔ " منار " نور الانوار کے متن کا نام ہے ۔ اوجز از وَجُزَ اسم تفضیل ، نہایت مختصر اور بلیغ کلام ۔ مَتن ۔ پشت ، بلند اور سخت جگہ ۔ " متن " مجازاً اس مختصر کتاب کو کہتے ہیں جو محتاج شرح ہو " نُکتًا " واحد نکتہ ، مشکل مسئلہ جو دقّتِ نظر سے حاصل ہو ۔ " مملّۃ " از املال ۔ رنج میں ڈالنا ، اکتانا ۔ " مآرب " واحد مارب ۔ حاجت ، مطلب ۔ " خلّال " واحد خلیل ۔ سچا دوست ۔ " خُلّصُ " خالص دوست ۔ " خُطَباء " واحد خطیب ۔ مقرر ، زباں آور ۔ " المنیف " عالی ، بلند ۔ " اقتراح " چاہنا ، طلب کرنا ۔ " خطب جسیم " کار عظیم ۔ " اسعاف " ضرورت

پوری کرنا، " انجاح " بامراد ہونا، کامیاب ہونا۔

شارح نور الانوار ملاجیون ؒ نے وجہ تالیف بیان کرتے ہوئے لکھا کہ منار اصولِ فقہ کی کتابوں میں متن کے اعتبار سے بہت عمدہ اور مختصر اور باریک بینی اور حقیقت فہمی کے اعتبار سے بہت ہی جامع تھی، اور ہم سے پہلے کے شارحین میں سے اوّلاً تو کوئی صحیح طور پر حلِ کتاب کے کام میں مشغول ہی نہ ہو سکا، اور اگر مشغول ہوا بھی تو سہو اور غلطی سے محفوظ نہ رہ سکا، کیونکہ بعض شرحیں غایت درجہ اختصار کی وجہ سے فہم مطالب میں غیر مفید ثابت ہوئیں اور بعض میں طوالت اتنی ہے کہ پڑھنے والا اکتا جاتا ہے اور مجھے پہلے سے اس بات کا خیال تھا کہ میں اس کتاب کی ایک ایسی شرح لکھوں جس سے اس کے تمام پیچیدہ مسائل حل ہو جائیں، اور اس کے مشکل مسائل کی ایسی توضیح کروں جس میں اعتراض وجواب کی بھرمار نہ ہو۔ اور نہ اسمیں شرّاح متقدمین کی ان خامیوں اور کوتاہیوں کا ذکر ہو جن کی وجہ سے مطالب کے سمجھنے میں خلل واقع ہوا اور عبارتوں کی سلاست میں اضطراب ظاہر ہوا، لیکن مشاغل کی کثرت اور مواقع کی تنگی کی وجہ سے ایک عرصہ تک اس شرح کے لکھنے کا اتفاق نہ ہو سکا، چنانچہ حسنِ اتفاق سے میرا جانا مدینہ منورہ ہوا تو وہاں بعض دوستوں نے اس کتاب کی شرح لکھنے کی درخواست کی اور مجھ پر اس قدر جبر کیا کہ میرا ایک عذر بھی قابلِ قبول نہ ہو سکا تو میں نے ان کی درخواست قبول کی اور مذکورہ شرح لکھنی شروع کر دی، دورانِ تشریح اس بات کا خیال رکھا کہ زیادہ قیل وقال اور اعتراض وجواب نہ ہو۔ میں نے اپنی اس شرح کا نام " نور الانوار فی شرح المنار " تجویز کیا، ابتداء اور انتہاء میں اللہ ہی توفیق عطا کرنیوالا ہے، وہی میری نیک بختی اور رہنمائی کیلئے کافی ہے، اور اسی کی بارگاہ میں میری دعا ہے کہ وہ اس کتاب کو اپنی ذات کریم کیلئے خاص کرلے، سچ ہے اللہ کی مشیت اور مرضی کے بغیر نہ تو کوئی حرکت ممکن ہے اور نہ ہی کوئی زور چل سکتا ہے، وہ بہت بلند مرتبہ والا بہت بڑا ہے۔

قَالَ المصؒ بَعْدَ مَا تَيَمَّنَ بِالتَّسْمِيَةِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِىْ هَدٰنَا اِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيْمِ فَتَفْسِيْرُ قَوْلِهٖ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَاضِحٌ وَ اَمَّا الْهِدَايَةُ فَكَمَا قِيْلَ الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ اَوِ الدَّلَالَةُ عَلٰى مَا يُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ اَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّهٗ اِذَا نُسِبَ اِلَى اللّٰهِ تَعَ يُرَادُ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِذَا نُسِبَ اِلَى الرَّسُوْلِ اَوِ الْقُرْاٰنِ يُرَادُ بِهِ الثَّانِىْ وَ قَالُوْا اَيْضًا اِنَّهٗ اِذَا عُدِّىَ اِلَى الْمَفْعُوْلِ الثَّانِىْ بِلَا وَاسِطَةٍ يُرَادُ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِذَا عُدِّىَ اِلَيْهِ بِوَاسِطَةِ اِلٰى اَوِ اللَّامِ يُرَادُ بِهِ الثَّانِىْ

(ترجمہ) :۔ بسم اللہ سے برکت حاصل کرنے کے بعد صاحب منار نے فرمایا کہ تمام تعریفیں اُس اللہ کیلئے ہیں جس نے ہم کو سیدھی راہ دکھائی۔ مصنف کے قول الحمد للہ کی تفسیر تو واضح ہے، اور رہی ہدایت تو جیسا کہ کہا گیا کہ ایسی رہنمائی جو مطلوب تک پہنچانیوالی ہو یا اس چیز کی طرف رہنمائی کرنا جو مطلوب تک پہنچا سکے، علماء نے اس پر اتفاق کیا کہ جب ہدایت کی نسبت اللہ کی طرف کی جائے تو اس سے پہلے معنی مراد ہوں گے، اور جب رسول یا قرآن کی طرف نسبت کی جائے تو اس سے دوسرے معنی مراد ہوں گے اور علماء نے یہ بھی کہا ہے کہ جب ہدایت کو مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی کیا جائے تو اس کے پہلے معنی مراد ہوں گے اور جب اس کی طرف لام یا الیٰ کے واسطہ سے متعدی کیا جائے تو اس کے دوسرے معنی مراد ہوں گے۔

(تشریح) :۔ صاحب نور الانوار کا قول قال المصنفؒ بعد ما تیمن بالتسمیۃ سے اس بات کیطرف اشارہ ہے کہ تسمیہ متن میں داخل ہے، اور تسمیہ سے تیمن اور برکت حاصل کرنے کیلئے تسمیہ کو مقدم ذکر کیا گیا ہے کیونکہ ما بہ التیمن (جس سے برکت حاصل کیجائے) مالہ التیمن (جس کیلئے برکت حاصل کیجائے) پر مقدم ہوتا ہے۔

شارحؒ نے فرمایا کہ لفظ الحمد للہ کی تفسیر واضح ہے لیکن خادم اس جملہ کی تحقیق اور تشریح سابق میں کر چکا ہے۔ "ہدانا" میں لفظ ہدا فعل ماضی، ہدایت سے ماخوذ ہے، اور ہدایت کے معنی متعین کرنے میں لوگوں کی مختلف رائیں ہیں، بعض حضرات نے کہا کہ "ہدایت" ایصال الی المطلوب (مقصد تک پہنچانا) کا نام ہے، اور بعض نے کہا کہ "ہدایت" ارادۃ الطریق کا نام ہے۔ ان دونوں معنی میں فرق یہ ہے کہ پہلے معنی یعنی ایصال الی المطلوب کے اعتبار سے ہدایت صرف ذاتِ باری کی طرف منسوب ہو سکتی ہے اور دوسرے معنی یعنی ارادۃ الطریق کے اعتبار سے ہدایت رسول اور کتاب اللہ کی طرف منسوب ہوتی ہے یعنی جب ہدایت ذاتِ باری کی طرف منسوب ہو تو ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے ہیں، اور جب رسول یا کتاب اللہ کی طرف منسوب ہو تو ارادۃ الطریق کے معنی مراد ہوتے ہیں، دوسرا فرق یہ ہے کہ ایصال الی المطلوب کے بعد گمراہی ناممکن ہے اور ارادۃ الطریق کے بعد گمراہی ممکن ہے۔ لیکن دونوں معنی پر اعتراض واقع ہوگا۔ ایصال الی المطلوب پر تو اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول ہے " واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدىٰ" یعنی ہم نے قوم ثمود کو ہدایت دی مگر انھوں نے ضلالت کو ہدایت پر ترجیح دی یعنی ہدایت کو چھوڑ کر ضلالت کو اختیار کیا۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ ثمود کے لوگ ہدایت کے بعد گمراہی میں مبتلا ہوئے ہیں اور ہدایت کے بعد گمراہی میں مبتلا ہونا چونکہ ایصال الی المطلوب کے منافی ہے اسلئے فهديناهم میں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں ہو سکتے اور ارادۃ الطریق پر اسلئے اعتراض واقع ہوگا کہ اللہ تبارک

د تعالیٰ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرکے فرمایا "انک لاتہدی من احببت" آپ جس کو پسند کریں ہدایت نہیں کرسکتے ہیں اور بقول بعض حضرات کے ہدایت کے معنی ارارۃ الطریق کے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو ارارۃ الطریق یعنی مطلقاً راستہ دکھانے سے منع فرمایا ہے حالانکہ آپ کے مبعوث ہونیکا مقصد ہی ارارۃ الطریق یعنی لوگوں کو راستہ دکھانا ہے۔
پس ثابت ہوا کہ لاتہدی میں ارارۃ الطریق کے معنی مراد نہیں ہوسکتے، بعض حضرات نے ان اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ کشاف کے حاشیہ پر علامہ تفتازانیؒ نے یہ ضابطہ تحریر کیا ہے کہ لفظ ہدایت متعدی بدو مفعول ہوتا ہے اور اپنے مفعول اوّل کی طرف ہمیشہ بلاواسطہ متعدی ہوتا ہے مگر مفعول ثانی کی طرف کبھی بلاواسطہ متعدی ہوتا ہے اور کبھی لام یا الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے، اگر لفظ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلاواسطہ متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں جیسے " اِہْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ" میں صراط المستقیم مفعول ثانی ہے اور " اِہْدِ" صیغہ امر اسکی طرف بلاواسطہ متعدی ہے اور اگر لام یا الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہو تو ارارۃ الطریق کے معنی مراد ہوتے ہیں، لام کی مثال جیسے " انّ ہٰذا القرآن یہدی للّتی ہی اقوم" میں "للّتی ہی اقوم" مفعول ثانی ہے اور مفعول اوّل لفظ "الناس" مقدر ہے، تقدیری عبارت ہوگی " انّ ہٰذا القرآن یہدی النّاس للتی ہی اقوم" اور الیٰ کی مثال " ولکنّ اللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم" میں "الیٰ صراط مستقیم" مفعول ثانی ہے۔ پس اس ضابطہ کے تحت جواب یہ ہوگا کہ " اما ثمود فہدینا ہم" میں " ہم" ضمیر " ہدینا" کا مفعول اوّل ہے، اور مفعول ثانی " الی الاسلام " مقدر ہے، اب تقدیری عبارت ہوگی " اما ثمود فہدینا ہم الی الاسلام فاستحبوا العمی علی الہدیٰ" پس مذکورہ ضابطہ کے تحت لفظ ہَدَیْنَا مفعول ثانی الی الاسلام کی طرف چونکہ الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہے اسلئے اس آیت میں ہدایت کے معنی ارارۃ الطریق کے ہوں گے اور ارارۃ الطریق کے بعد گمراہی ممکن ہے جیساکہ پہلے گذر چکا لہٰذا اس آیت کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا اور "انک لاتہدی من احببت" میں " من احببت" تہدی کا مفعول ثانی ہے اور مفعول اوّل مقدر ہے تقدیری عبارت ہوگی " انک لاتہدی الاسلام من احببت" اور سابق میں گذر چکا ہے کہ لفظ ہدایت اگر مفعول ثانی کی طرف بلاواسطہ متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں لہٰذا آیت "انک لاتہدی" میں ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوں گے تو گویا اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو فرمایا کہ آپ جسکو چاہیں ایصال الی المطلوب نہیں کرسکتے ہیں، اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کیونکہ ایصال الی المطلوب اللہ کا کام ہے نہ کہ نبی کا نبی کا کام تو صرف ارارۃ الطریق کا ہے پس اس آیت کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا لیکن علامہ تفتازانی کے بیان کردہ ضابطہ میں بھی نقص ہے اور نقص یہ ہے کہ یہ ضابطہ قرآن پاک کی بعض

آیات کے خلاف ہے مثلاً آیت " وہدیناہ النجدین " ہم نے انسان کو طریق خیر اور شر کی راہ دکھلادی۔ دیکھو اس آیت میں ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہے مگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں ہیں، کیوں کہ آگے چل کر فرمایا ہے " فلا اقتحم العقبۃ " جسکے معنی یہ ہیں کہ ہدایت دینے کے بعد بھی انسان گھاٹی خیر واسلام میں داخل نہ ہوا۔ ملاحظہ ہو ہدایت کے بعد بھی خیر کی نفی فرمادی، اگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے تو مقصود تک پہنچ جانے کے بعد پھر اسلام میں داخل نہ ہونے کے کیا معنی، دوسری آیت " انک لاتہدی من احببت ولکن اللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم " اس آیت میں دوسرا یہدی الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہے مگر مراد ایصال الی المطلوب کے معنی ہیں، کیونکہ اللہ نے " لکن " سے اپنے لئے اُس ہدایت کو خاص کیا ہے جس ہدایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نفی فرمائی ہے، اور یہ مسلّم ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایصال الی المطلوب کی نفی کی گئی ہے لہٰذا آپ کا ضابطہ کہ ہدایت اگر الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ارادۃ الطریق کے ہوتے ہیں ٹوٹ گیا۔ بہر نوع ہدایت کے سلسلہ میں کوئی قول بھی خدشہ سے خالی نہیں ہے اسی لئے قاضی بیضاوی ؒ نے ہدایت کے ایسے معنی بیان فرمائے ہیں جو ایصال الی المطلوب اور ارادۃ دونوں کو شامل ہیں، قاضی نے فرمایا کہ ہدایت کے معنی دلالۃ بلطف کے ہیں یعنی اسباب طاعت کو پیدا کرکے رہنمائی کرنا اب وہ رہنمائی خواہ ایصال الی المطلوب کے طریقہ پر ہو خواہ ارادۃ الطریق کے طریقہ پر ہو۔

وَهٰهُنَا اِنْ نُظِرَ اِلٰى اَنَّهٗ مَنْسُوْبٌ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى يَنْبَغِىْ اَنْ يُّرَادَ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِنْ نُظِرَ اِلٰى اَنَّهٗ عُدِّىَ بِوَاسِطَةِ اِلٰى يَنْبَغِىْ اَنْ يُّرَادَ بِهِ الثَّانِىْ فَاَمَّا اَنْ يُّقَدَّرَ هَدَانَا رُسُلَهٗ اَوْ يُقَالُ كَلِمَةُ اِلٰى مَزِيْدَةٌ لِلتَّاكِيْدِ وَالتَّقْوِيَةِ وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُوْ هٰذَا عَنْ تَمَحُّلٍ

(ترجمہ):۔ اور اگر اس جگہ دیکھا جائے اس بات کو کہ لفظ ہدا اللہ کی طرف منسوب ہے تو اس سے پہلے معنی مراد لینا مناسب ہیں، اور اگر اس بات کی طرف نظر کی جائے کہ ہدایت الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہے تو اس سے دوسرے معنی مراد لینا مناسب ہیں پس یا تو ہدانا رُسُلَہٗ مقدر مانا جائیگا یا کہا جائے گا کہ کلمہ الیٰ تاکید و تقویت کیلئے زائد ہے حاصل یہ کہ یہ تاویل تکلف سے خالی نہیں ہے۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار اس عبارت میں متن پر وارد ہونیوالے اعتراض وجواب کو نقل فرمارہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ متن کی عبارت " الحمد للہ الذی ہدانا " میں " ہدا " کا فاعل ضمیر مستتر ہے جو اللہ کی طرف راجع ہے اور سابق میں گذر چکا کہ ہدایت اگر اللہ کی طرف منسوب

ہو تو اس صورت میں ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں، اور یہ بھی بیان کیا جاچکا ہے کہ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف اگر الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہو تو ہدایت سے ارارۃ الطریق کے معنی مراد ہوتے ہیں، پس متن میں ہدایت کا اللہ کی طرف منسوب ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہاں ہدایت سے ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوں اور مفعولِ ثانی یعنی صراط مستقیم کی طرف الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہاں ہدایت سے ارارۃ الطریق کے معنی مراد ہوں۔ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ بیک وقت دونوں معنی مراد نہیں ہوسکتے، شارح علیہ الرحمہ نے اس اعتراض کے دو جواب ذکر فرمائے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہَدٰا کا فاعل لفظ اللہ نہیں ہے بلکہ اس کا فاعل رُسُلُہٗ مقدر ہے اور تقدیری عبارت اس طرح ہے " اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ ہَدٰانَا رُسُلُہٗ اِلَی الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِیْمِ" اس صورت میں ہدایت کی نسبت رسول کی طرف ہوگی نہ کہ اللہ کی طرف اور رسول کی طرف نسبت کا تقاضا یہ ہے کہ ہدایت سے ارارۃ الطریق کے معنی مراد ہوں، پس جب رسول کی طرف نسبت کا تقاضہ بھی ارارۃ الطریق ہے اور الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہونیکا تقاضہ بھی ارارۃ الطریق ہے تو اب کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہیکہ ہَدٰا کا فاعل تو لفظ اللہ ہی ہے مگر لفظ الیٰ محض تاکید و تقویت کیلئے زائد کردیا گیا ہے یعنی لفظ الیٰ زائد ہے اسکے واسطہ سے لفظ ہدایت متعدی نہیں کیا گیا پس جب لفظ " الیٰ" زائد ہے تو متن میں لفظ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلاواسطہ متعدی ہوا، اور پہلے بیان ہوچکا ہے کہ لفظ ہدایت اگر مفعول ثانی کیطرف بلاواسطہ متعدی ہو تو ہدایت سے ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے ہیں، پس جب اللہ کیطرف نسبت کرنا بھی ایصال الی المطلوب کا تقاضا کرتا ہے اور مفعول ثانی کی طرف بلاواسطہ متعدی ہونا بھی اسی معنی کا تقاضا کرتا ہے تو اب کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔ صاحبِ نور الانوار نے فرمایا کہ مذکورہ دونوں جواب تکلفات سے خالی نہیں ہیں یعنی مذکورہ دونوں جوابوں پر اعتراضات واقع کئے گئے ہیں چنانچہ پہلے جواب پر تین اعتراضات ہیں پہلا اعتراض تو یہ ہیکہ آپ نے لفظ رُسُلُہٗ فاعل مقدر مانا ہے حالانکہ مقدر ماننا خلافِ اصل ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ لفظ رُسُلُہٗ مقدر ماننے کی صورت میں ہدایت کی نسبت اقویٰ (اللہ) سے منقطع ہوکر اضعف (رسول) کیساتھ وابستہ ہوجائے گی، حالانکہ اقویٰ کی نسبت کو چھوڑ کر اضعف کی نسبت کو اختیار کرنا دانشمندی کے خلاف ہے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس صورت میں لفظ رُسُلُہٗ ہدایت کا فاعلِ محذوف ہوگا حالانکہ صاحب کافیہ نے کہا ہے " فاعل الفعل لایحذف" یعنی فعل کا فاعل محذوف نہیں ہوتا ہے۔ دوسرے جواب پر یہ اعتراض ہے کہ آپ نے الیٰ کو زائد قرار دیا ہے حالانکہ زیادتی خلافِ اصل ہے۔

وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيْمُ هُوَ الصِّرَاطُ الَّذِيْ يَكُوْنُ عَلَى الشَّارِعِ الْعَامِّ وَيَسْلُكُهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْ غَيْرِ اَنْ يَّكُوْنَ فِيْهِ اِلْتِفَاتٌ اِلٰى شِعَبِ الْيَمِيْنِ وَالشِّمَالِ وَهُوَ الَّذِيْ يَكُوْنُ مُعْتَدِلًا بَيْنَ الْاِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيْطِ وَهٰذَا صَادِقٌ عَلٰى شَرِيْعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِاَنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْاِفْرَاطِ الَّذِيْ فِيْ دِيْنِ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّفْرِيْطِ الَّذِيْ فِيْ دِيْنِ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَلٰى عَقَائِدِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَاِنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ وَبَيْنَ الرَّفْضِ وَالْخُرُوْجِ وَبَيْنَ التَّشْبِيْهِ وَالتَّعْطِيْلِ الَّذِيْ فِيْ غَيْرِهَا وَعَلٰى طَرِيْقِ سُلُوْكٍ جَامِعٍ بَيْنَ الْمَحَبَّةِ وَالْعَقْلِ فَلَا يَكُوْنُ عِشْقًا مَحْضًا مُفْضِيًا اِلَى الْجَذْبِ وَلَا عَقْلًا صِرْفًا مُوْصِلًا اِلَى الْاِلْحَادِ وَالْفَلْسَفَةِ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْهُ وَفِيْهِ تَلْمِيْحٌ اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ

(ترجمہ) :۔ اور صراط مستقیم وہی راستہ ہے جو شاہراہ پر ہوتا ہے، اور اس پر ہر شخص چلتا ہے بغیر اس کے کہ اس میں دائیں بائیں جانب توجہ ہو، اور وہ افراط اور تفریط کے بین بین درمیانی راہ ہوتی ہے اور یہ صراط مستقیم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت پر صادق آتا ہے کیونکہ آپ کی شریعت اس افراط کے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین میں تھی اور اس تفریط کے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں تھی بیچ بیچ ہے اور اہل سنت والجماعت کے عقائد پر صادق آتا ہے کیوں کہ ان کے عقائد فرقہ جبریہ اور فرقہ قدریہ کے عقائد کے بین بین اور روافض اور خوارج کے عقائد کے بین بین اور فرقہ مشبہہ اور معطلہ کے عقائد کے بین بین ہیں اور (صراط مستقیم کا اطلاق) اس طریق سلوک پر بھی ہوتا ہے جو محبت اور عقل دونوں کو جامع ہے پس یہ نہ تو عشق محض ہے جو جذب تک پہنچا دے اور نہ عقل محض ہے جو بے دینی اور بد دینی تک پہنچا دے نعوذ باللہ منہ اور ماتن کے قول میں باری تعالیٰ کے قول "اہدنا الصراط المستقیم" کی طرف اشارہ ہے۔

(تشریح) :۔ اس عبارت میں شارح نور الانوار "صراط مستقیم" کے معنی اور اسکا مصداق متعین فرمارہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ "صراط مستقیم" اس واضح اور کشادہ راستہ کو کہا جاتا ہے جس میں کجی اور ٹیڑھا پن نہ ہو اور ہر کس وناکس اِدھر اُدھر بھٹکے بغیر بآسانی اس پر سے گذر جاتا ہو۔ آجکل ایسے راستہ کو شارع عام، شاہراہ اور مین روڈ کہتے ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ صراط مستقیم ہر ایسے قول یا فعل کو کہتے ہیں جو اللہ کے نزدیک پسندیدہ ہو یعنی جس قول یا فعل سے اللہ جل شانہٗ خوش ہوتے ہوں اس کو صراط مستقیم کہا جاتا ہے۔ "صراط مستقیم" کے تین مصداق بیان کئے گئے ہیں (۱) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعتِ مطہرہ اور ملتِ حنیفیہ،

صراط مستقیم کا مصداق ہے کیونکہ شریعتِ مصطفیٰ میں نہ افراط (حد سے زیادتی) ہے اور نہ تفریط (حد سے کمی) ہے
بلکہ انتہائی اعتدال اور میانہ روی ہے، اسکے برخلاف حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین میں افراط یعنی حد سے
زیادہ سختی ہے مثلاً طہارت اور پاکی حاصل کرنے کیلئے موضع نجاست کپڑے کا کاٹنا ضروری تھا، زکوٰۃ میں
چوتھائی مال ادا کرنا فرض تھا، اور ان کے یہاں توبہ یہ تھی کہ گناہ کے مرتکب کو قتل کر دیا جائے، اگر کوئی گناہ
کرتا تو منجانب اللہ اس کے مکان کے دروازے پر لکھ دیا جاتا، قتل میں قاتل پر قصاص فرض تھا مقتول کے
اولیاء دیت لینے یا معاف کر دینے کے مجاز نہ تھے، اور دین موسوی میں حائضہ عورت کے ساتھ مکان میں رہنے
تک کی اجازت نہیں تھی، غرضیکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی امت کو احکام شاقہ کا مکلف کیا گیا تھا، اور
حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں تفریط یعنی حد سے زیادہ نرمی اور آسانی ہے مثلاً حضرت عیسیٰ علیہ السلام
کے دین میں شراب حلال تھی، سور اور مردار کا گوشت حلال تھا، مشرک عورتوں سے نکاح جائز تھا۔
صاحبِ نتائج الافکار نے غایۃ البیان سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شراب اور سور پہلی امتوں میں
اور ابتدائے اسلام میں حلال تھے، پھر حرمت کیساتھ خاص طور پر مسلمانوں کو مخاطب کیا گیا چنانچہ باری تعالیٰ
نے فرمایا یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ
عَمَلِ الشَّیْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ اور باری تعالیٰ نے فرمایا حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ
وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِیْرِ پس جب حرمت کا مخاطب خاص طور پر مسلمانوں کو کیا گیا تو یہ چیزیں مسلمانوں پر
حرام ہوں گی اور کفار کے حق میں حلال رہیں گی، اسی طرح مشرکہ عورتوں کیساتھ نکاح کرنا تمام لوگوں
کے حق میں حلال تھا مگر آیت وَلَا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکٰتِ حَتّٰی یُؤْمِنَّ (بقرہ) حرمت کا مخاطب صرف مسلمانوں
کو کیا گیا ہے لہٰذا مشرکہ عورتیں مسلمانوں کے حق میں حرام ہوں گی اور کفار کے حق میں علیٰ حالہ حلال رہیں گی
اسی طرح عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں قتل عمد میں قصاص واجب نہیں تھا بلکہ اولیاء مقتول پر معاف کرنا واجب
تھا، دین عیسوی میں نجاست لگنے کے باوجود کپڑا ناپاک نہیں ہوتا تھا، حائضہ عورت سے وطی کرنا جائز تھا، بہر حال مذکورہ احکام سے معلوم
ہوا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں بہت زیادہ نرمی تھی، اور شریعتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں
چونکہ نہ حد سے زیادہ سختی ہے اور نہ حد سے زیادہ نرمی ہے بلکہ اعتدال اور میانہ روی ہے اسلئے صراط مستقیم
کا مصداق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کو قرار دیا گیا ہے۔ اس احتمال کی صورت میں "صراط مستقیم" کا
لفظ براعتِ استہلال کے طور پر ہوگا، براعتِ استہلال کہتے ہیں خطبۂ کتاب میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جو
مقصودِ کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوں، اور "صراط مستقیم" کے ذکر میں براعتِ استہلال اس طور پر
ہے کہ صراط مستقیم سے مراد شریعتِ نبوی ہے اور شریعتِ نبوی کتاب وسنت سے مستفاد ہے، اور
"کتاب المنار" کا مقصود بھی کتاب وسنت سے اس طور پر بحث کرنا ہے کہ ان سے شریعتِ نبوی کا استفادہ
اور استنباط کیا جائے (۲) اہلِ سنت والجماعت کے عقائد بھی صراط مستقیم کا مصداق ہیں کیوں کہ جبریہ

اور قدریہ کے عقائد کی بہ نسبت اہلِ سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے اس طور پر
کہ فرقہ قدریہ کے عقائد میں افراط ہے، انھوں نے بندوں کیلئے قدرتِ کاسبہ اور قدرتِ خالقہ دونوں
کو ثابت کیا ہے یعنی قدریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کا کاسب بھی ہے اور خالق بھی ہے حالانکہ
قرآن پاک کی آیت " واللہ خلقکم وما تعملون " بندے کے خالقِ افعال ہونیکی تردید کرتی ہے ، اور
رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " القدریۃ مجوس ہذہ الامۃ " قدریہ اس امت کے مجوسی ہیں۔
اور فرقہ جبریہ کے عقائد میں تفریط ہے جبریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ جمادِ محض اور پتھر محض ہے نہ
اسکو کسب کی قدرت حاصل ہے اور نہ خلق کی قدرت حاصل ہے یعنی بندہ نہ کسی فعل کو پیدا کرسکتا ہے
اور نہ اس کا کسب کرسکتا ہے۔ ان دونوں کے برخلاف اہل سنّت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ
بندہ کیلئے قدرتِ خالقہ تو ثابت نہیں البتہ قدرتِ کاسبہ ثابت ہے یعنی بندہ اگرچہ کسی چیز کو پیدا
نہیں کرسکتا لیکن اسکا کسب کرسکتا ہے پس جبریہ اور قدریہ کے عقائد کی بہ نسبت " اہل سنت والجماعت
کے عقائد میں چونکہ اعتدال ہے اسلئے " صراطِ مستقیم " کا مصداق اہلِ سنت والجماعت کے عقائد کو
قرار دیا گیا۔ اسی طرح روافض اور خوارج کے عقائد کی بہ نسبت " اہل سنّت والجماعت کے عقائد میں
اعتدال اور میانہ روی ہے اس طور پر کہ روافض نے اکثر صحابہ کو چھوڑا شیخین (ابوبکرؓ وعمرؓ)
کی امامت کا انکار کیا، مسح علی الخفین کے جواز کا انکار کیا، حضرت امیر معاویہؓ اور ان کے رفقاء پر
سب وشتم کیا، پس ان حضرات نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی محبت ومودّت میں افراط اور غلو
سے کام لیا، اور خوارج نے حضرت علیؓ کی محبت میں تفریط سے کام لیا حتی کہ یہ لوگ حضرت علیؓ کے
طریقہ صحیحہ سے نکل گئے، حضرت علیؓ کے مقابلہ میں جنگ کی، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دامادوں
کو سب وشتم کیا، ان کے برخلاف " اہل سنّت والجماعت نے اس بارے میں سکوت کیا اور اس پر یقین کیا
کہ تمام صحابہ عدولِ امّت اور خیارِ امّت ہیں۔ شیخین کی امامت اور خلافت بھی تسلیم ہے اور دامادوں سے
محبت بھی بجا اور برحق ہے "۔
اسی طرح فرقہ مُشَبِّہَ اور مُعَطِّلَہ کے عقائد کی بہ نسبت " اہل سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال
اور میانہ روی ہے، کیونکہ فرقہ مُشَبِّہَ کے لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ قرار دیا، اور اس
کیلئے جسم اور جہت کو ثابت کیا، ان میں سے بعض نے کہا کہ مخلوق کے اجسام کی طرح اللہ تعالیٰ بھی اپنے
لئے خون، گوشت اور ہڈیوں کا جسم رکھتے ہیں، اور بعض نے کہا کہ اللہ کا جسم تو ہے مگر مخلوق کے اجسام
کی طرح خون اور گوشت سے مرکب نہیں ہے، اور فرقہ مُعَطِّلَہ کے لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ معطل اور بیکار
ہیں جیسا کہ حکماء نے کہا کہ اللہ تعالیٰ سے عقل اوّل صادر ہوئی پھر عقل ثانی پھر عقل ثالث حتی کہ عقل عاشر
صادر ہوئی، اور پورا نظامِ عالم انہیں عقولِ عشرہ پر مبنی ہے یعنی نظامِ عالم کو عقولِ عشرہ چلاتی ہیں

اللہ تعالیٰ بیکار محض اور معطل ہیں (نعوذ باللہ منہ) انکے برخلاف اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہت اور جسم سے منزّہ ہیں اور تمام مخلوقات کی پیشانیاں اللہ کی قدرت میں ہیں (۳) صراط مستقیم اس طریق سلوک پر بھی صادق آتا ہے جو محبت اور عقل دونوں کو جامع ہے، سلوک کہتے ہیں اپنے ظاہر کو افعال ذمیمہ سے اور باطن کو ردی اخلاق سے مہذب کرنا۔ سالک کا ابتدائی حال شرائع پر عمل کرنا اور انتہائی حال اخلاق حسنہ کیساتھ آراستہ ہونا ہے۔ بہرحال طریق سلوک بھی صراط مستقیم کا مصداق ہے کیونکہ سلوک کے اندر محبت اور عشق بھی کارفرما ہوتے ہیں اور عقل کا بھی بہت بڑا دخل ہوتا ہے نہ تو عشق محض کا دخل ہوتا اور نہ عقل محض کارفرما ہوتی کیونکہ عشق بغیر عقل کے دخل کے انسان کو مجذوب اور بے خود کر دیتا ہے اور عقل محض بغیر عشق کے انسان کو ملحد کر دیتی ہے اور خلاف عقل امور مثلاً عذاب قبر کا منکر بنا دیتی ہے۔ پس محبت اور عقل دونوں پر مشتمل ہونیکی وجہ سے طریق سلوک میں چونکہ اعتدال ہے اسلئے صراط مستقیم کا مصداق طریق سلوک کو قرار دینا بھی درست ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ ماتن کے کلام الحمد للہ الذی ہدانا الی الصراط المستقیم میں باری تعالیٰ کے قول "اہدنا الصراط المستقیم" کی طرف اشارہ ہے۔ تلمیح کہتے ہیں اثنائے کلام میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جن سے کسی قصہ یا شعر یا مثل یا قرآن کی کسی آیت کی طرف اشارہ کیا جائے۔

وَالصَّلٰوةُ عَلٰى مَنِ اخْتَصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِيْمِ فَتَفْسِيْرُ الصَّلٰوةِ وَاضِحٌ وَقَوْلُهٗ عَلٰى مَنِ اخْتَصَّ كِنَايَةٌ عَنْ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ كَوْنَهٗ مُخْتَصًّا بِالْخُلُقِ الْعَظِيْمِ مِمَّا تَقَرَّرَ فِى الْاَذْهَانِ حَتّٰى لَايَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنْ هٰذَا الْوَصْفِ اِلٰى غَيْرِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْخُلُقُ هُوَ مَلَكَةٌ يَصْدُرُ عَنْهَا الْاَفْعَالُ بِسُهُوْلَةٍ وَالْخُلُقُ الْعَظِيْمُ لَهٗ عَلٰى مَا قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِ هُوَ الْقُرْاٰنُ يَعْنِىْ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْقُرْاٰنِ كَانَ جِبِلَّةً لَهٗ مِنْ غَيْرِ تَكَلُّفٍ وَقِيْلَ هُوَ الْجُوْدُ بِالْكَوْنَيْنِ وَالتَّوَجُّهُ اِلٰى خَالِقِهِمَا وَقِيْلَ هُوَ مَا اَشَارَ اِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ صِلْ مَنْ قَطَعَكَ وَاعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَاَحْسِنْ اِلٰى مَنْ اَسَاءَ اِلَيْكَ وَالْاَصَحُّ اَنَّ الْخُلُقَ الْعَظِيْمَ هُوَ السُّلُوْكُ اِلٰى مَا يَرْضٰى عَنْهُ اللّٰهُ تعم وَالْخَلْقُ جَمِيْعًا وَهٰذَا غَرِيْبٌ جِدًّا وَهُوَ تَلْمِيْحٌ اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ وَهُوَ اِنْ لَمْ يَدُلَّ عَلَى الْاِخْتِصَاصِ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ فِىْ مَحَلِّ الْمَدْحِ اخْتَصَّ بِهٖ ۔

ترجمہ :- اور درود و سلام ہو اس ذات پر جو خلق عظیم کیساتھ مختص ہے۔ صلاۃ کی تفسیر واضح ہے، اور ماتن کا قول "علی من اختص" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے کنایہ ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ آپ کا خلق عظیم کیساتھ مختص ہونا ان چیزوں میں سے ہے جو ذہنوں میں اتری ہوئی ہیں

حتی کہ اس وصف (کے بیان کے بعد) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے۔ اور "خُلق" ایسی مہارت اور صلاحیت کا نام ہے جس سے افعال بآسانی صادر ہوتے ہیں، اور آپکا خلق عظیم بقول حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سراسر قرآن ہے یعنی بلا تکلف قرآن پر عمل کرنا آپکی فطرت بن گیا تھا اور کہا گیا کہ آپکا خلق عظیم دنیا و آخرت میں سخاوت اور ان دونوں کے خالق کی طرف متوجہ ہونا ہے، اور کہا گیا کہ آپ کا خلق عظیم وہ ہے جسکی طرف خود آپ نے اشارہ فرمایا ہے جو شخص تجھ سے قطع تعلق کرے تو اس سے تعلق قائم کر، اور جو تجھ پر ظلم کرے تو اسکو معاف کر، اور جو تیرے ساتھ بدسلوکی کرے تو اس کیساتھ حسن سلوک کر، اور زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ خلق عظیم اس راستہ پر چلنے کا نام ہے جس سے اللہ اور مخلوق سب راضی ہوں، اور یہ بات بہت ہی نادر ہے اور ماتن کا یہ قول باری تعالیٰ کے قول "وانک لعلیٰ خلق عظیم" کی طرف مشیر ہے، اور باری تعالیٰ کا قول اگرچہ اختصاص پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن جب یہ محل مدح میں ہے تو آپ اس وصف کیساتھ مختص ہو گئے۔

(تشریح) :۔ متن کی عبارت "من اختص بالخلق العظیم" میں "با" مختص پر داخل ہے نہ کہ مختص بہ پر یعنی خلق عظیم مختص ہے اور من اختص یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات والاصفات مختص بہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ خلق عظیم کا وصف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ خاص ہے یعنی خلق عظیم کیساتھ فقط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متصف ہیں، آپ کے سوا کوئی دوسرا انسان اس وصف کیساتھ متصف نہ ہوا ہے اور نہ ہوگا۔ یہاں "با" کو مختص بہ پر داخل ماننا یعنی خلق عظیم کو مختص بہ قرار دینا درست نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس صورت میں "خلق عظیم" مختص بہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس مختص ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلق عظیم کیساتھ مختص ہیں یعنی آپکی ذات اقدس میں فقط خلق عظیم کا وصف پایا جاتا ہے اسکے علاوہ دوسرا کوئی وصف نہیں پایا جاتا، حالانکہ یہ سراسر غلط ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ آپکی ذات میں خلق عظیم کے علاوہ بے شمار اوصاف پائے جاتے ہیں، اسی کو کسی شاعر نے کہا ہے ؎

فدا ہوں آپ کی کس کس ادا پر ٭ ادائیں لاکھ اور بیتاب دل ایک

خطبات حکیم الاسلامؒ میں خُلق کی تین قسمیں بیان کی گئیں ہیں (۱) خلقِ حسن (۲) خلقِ کریم (۳) خلقِ عظیم۔ خلقِ حسن یہ ہے کہ برائی کا بدلہ برائی سے دیا جائے، خلقِ کریم یہ ہے کہ برائی کا بدلہ نہ لیا جائے بلکہ اسکو معاف کر دیا جائے، اور خلقِ عظیم یہ ہے کہ برائی کرنیوالے کو معاف کرکے اس پر احسان بھی کیا جائے مثلاً ایک شخص نے آپکو کوئی اذیت پہنچائی آپ نے اس سے بدلہ لے لیا تو یہ خلقِ حسن ہوگا اور اگر اسکو معاف کر دیا تو یہ خلقِ کریم ہے اور اگر آپ نے معاف کرکے مزید اس پر احسان بھی کیا تو یہ خلقِ عظیم ہے آیت "جَزٰٓؤُا سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ بِمِثْلِهَا" (شوریٰ رکوع ۴) اور "فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ" (بقرہ رکوع ۲۴) (ترجمہ: پھر جس نے تم پر زیادتی کی تم اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی

کی) میں خلقِ حسن کی تعلیم دی گئی ہے اور فَمَنْ عَفَا وَاَصْلَحَ فَاَجْرُہٗ عَلَى اللّٰهِ اور فَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ (شوریٰ رکوع ۴) (یعنی جس نے برداشت کیا اور معاف کیا) میں خلقِ کریم کی تعلیم دی گئی ہے اور وَالْكَاظِمِيْنَ الْغَيْظَ وَالْعَافِيْنَ عَنِ النَّاسِ وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ (آل عمران رکوع ۱۴) میں خلقِ عظیم کی تعلیم دیگئی ہے کیونکہ اس آیت میں بتلایا گیا ہے کہ غصّہ کو پی لینا ہی بڑا کمال ہے مگر وہ لوگ غصّہ پی کر غلطیوں کو معاف بھی کردیتے ہیں اور مزید اس پر احسان بھی کرتے ہیں۔ اللہ رب العزت نے خلقِ حسن حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عطا فرمایا تھا، اور خلقِ کریم حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو نوازا گیا ہے، اور خلقِ عظیم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کیا گیا ہے، الغرض خلقِ عظیم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا امتیازی وصف ہے اس میں کوئی دوسرا آپ کا شریک نہیں ہے، صاحب نور الانوار نے فرمایا ہے کہ لفظ صلاۃ کی تحقیق وتشریح واضح ہے لیکن خادم سابق میں اس پر تفصیلی کلام کرچکا ہے ملاحظہ فرمالیا جائے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت "من اختص بالخلق العظیم" سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی مراد ہے، اور ماتنؒ نے صراحتہً آپکا اسم گرامی اسلئے ذکر نہیں فرمایا تاکہ لوگوں کو یہ بات معلوم ہوجائے کہ خلقِ عظیم کا آپکے ساتھ مختص ہونا لوگوں کے ذہنوں میں ایسا رچا بسا ہوا ہے کہ اس وصف کے بیان کے بعد ذہن آپ ہی کی ذات کی طرف منتقل ہوتا ہے دوسرے کسی انسان کی طرف منتقل نہیں ہوتا پس جب وصفِ خلقِ عظیم سے آپ کے علاوہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا تو صراحتہً آپکا اسم گرامی ذکر کرنیکی ضرورت نہیں ہے۔

شارحؒ نے خلق کی تعریف میں ملکہ کا لفظ ذکر کیا ہے اور ملکہ اُس کیفیتِ نفسانیہ کا نام ہے جو نفس میں راسخ ہو اسی کو اردو زبان میں مہارت کیساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور اگر وہ کیفیت نفس میں راسخ نہ ہو تو اس کو حالی کہتے ہیں جیسے شرمندگی کے وقت چہرہ پر سرخی کا آجانا ایک وقتی اور حالی چیز ہے۔ اب خلق کی تعریف یہ ہوگی کہ خلق ایسی مہارت اور صلاحیت کا نام ہے جس سے افعال سہولت اور آسانی کیساتھ صادر ہوجاتے ہوں۔ رہی یہ بات کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا خلق عظیم کیا تھا تو اس بارے میں چند اقوال مذکور ہیں (۱) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ آپکا "خلق عظیم" سراسر "قرآن" تھا۔ لیکن اسپر یہ اعتراض ہوگا کہ "خلق عظیم" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہے اور بقول حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا خلقِ عظیم سے مراد قرآن ہے تو گویا قرآن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مختص ہوا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ "قرآن" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کیساتھ مختص ہے پس خلقِ عظیم کی تفسیر "قرآن" سے کرنا بظاہر درست نہیں ہے۔ صاحب نور الانوار نے جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ "قرآن" سے مراد عمل بالقرآن ہے یعنی آپکا "خلق عظیم" قرآن پاک پر عمل کرنا ہے، اور بلا تکلف قرآن پاک پر عمل کرنا آپکی فطرت اور عادت بن گیا تھا۔ حاصل یہ کہ جو قرآن میں ہوتا آپ اس پر عمل فرماتے اور جس پر آپ عمل کرتے وہ قرآن میں ہوتا۔ اور عمل بالقرآن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہے، نہ کہ

ذاتِ باری کیساتھ لہذا مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔ (۲) بعض حضرات نے فرمایا کہ آپکا "خُلُقِ عظیم" دنیا و آخرت میں سخاوت اور انابت الی اللہ ہے۔ آپ نے دنیا میں علم، دین اور مال کی سخاوت فرمائی ہے اور آخرت میں انشاء اللہ شفاعت اور آبِ کوثر کی سخاوت فرمائیں گے۔ (۳) آپ کا "خلق عظیم" وہ ہے جس کو آپ نے خود اپنی مبارک زبان سے فرمایا ہے یعنی تعلق ختم کرنیوالے کیساتھ تعلق قائم کرو اور ظالم سے درگذر کرو، اور بدسلوکی کرنیوالے کیساتھ حسن سلوک کرو، حاصل یہ کہ تعلقات قطع کرنیوالے کیساتھ تعلقات جوڑنے، ظالم سے درگذر کرنے، اور بدسلوکی کرنے والے کیساتھ حسن سلوک کرنیکا نام خلق عظیم ہے۔

(۴) بقول شارح علیہ الرحمۃ صحیح بات یہ ہے کہ "خُلُقِ عظیم" اس راستہ پر چلنے کا نام ہے جس سے خالق اور مخلوق سب راضی ہوں لیکن یہ بات بہت کمیاب بلکہ نایاب ہے، اب جو شخص اس کیساتھ متصف ہوگا قابلِ مدح اور لائقِ ستائش ہوگا، شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کے قول "علی من اختص بالخلق العظیم" سے باری تعالیٰ کے ارشاد "وانک لعلیٰ خلق عظیم" کی طرف اشارہ ہے۔ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ متن میں کہا گیا ہے کہ خلق عظیم ذاتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہے اور باری تعالیٰ کا قول "وانک لعلیٰ خلق عظیم" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلق عظیم کیساتھ متصف ہونے پر تو دلالت کرتا ہے مگر مختص ہونے پر دلالت نہیں کرتا، پس جب باری تعالیٰ کا قول "خلق عظیم" کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہونے پر دلالت نہیں کرتا تو ماتن کا قول باری تعالیٰ کے اس قول کی طرف تلمیح اور اشارہ کس طرح ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہیکہ باری تعالیٰ کا قول "وانک لعلیٰ خلق عظیم" مقامِ مدح میں واقع ہوا ہے یعنی جب مشرکینِ مکہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیوانہ اور مجنون کہا تو اللہ تعالیٰ نے دوات اور قلم اور مکتوب چیزوں کی قسم کھا کر فرمایا "ما انت بنعمۃ ربک بمجنون" تو اپنے رب کے فضل سے دیوانہ نہیں ہے، "وان لک لاجرا غیر ممنون" اور تیرے واسطے غیر محدود اجر و ثواب ہے "وانک لعلیٰ خلق عظیم" اور تو بڑے خلق پر پیدا ہوا ہے۔ بہر حال ان جملوں سے اللہ تعالیٰ نے آپکو تسلی دی اور آپکی مدح فرمائی ہے، اور خلق عظیم کیساتھ آپکی مدح اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ خلق عظیم آپ کیساتھ مختص ہو، کیوں کہ خاص طور پر کسی کی مدح اُسی خوبی پر کیجاتی ہے جو خوبی ممدوح کے علاوہ دوسروں میں موجود نہ ہو پس خلق عظیم پر خاص طور سے آپ کی مدح کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ خلق عظیم آپ کیساتھ مختص ہے پس جب مقامِ مدح کے قرینہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ باری تعالیٰ کا قول "وانک لعلیٰ خلق عظیم" بھی ذاتِ رسالت کیساتھ خلق عظیم کے مختص ہونے پر دلالت کرتا ہے تو ماتن کا قول بلا تکلف باری تعالیٰ کے اس قول کی طرف تلمیح اور اشارہ ہو جائیگا کیوں کہ اب ماتن کا قول اور باری تعالیٰ کا قول دونوں ذاتِ رسالت کیساتھ خلق عظیم کے مختص ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔

وَعَلٰی اٰلِهِ الَّذِیْنَ قَامُوْا بِنُصْرَةِ الدِّیْنِ الْقَوِیْمِ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ عَلٰی مَنِ اخْتُصَّ وَالْاٰلُ اَهْلُ بَیْتِهٖ اَوْ عِتْرَتِهٖ اَوْ كُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِیٍّ وَهُوَ الْاَنْسَبُ هٰهُنَا لِاَنَّ الْمُصَ رح لَمْ یَتَعَرَّضْ لِذِكْرِ الْاَصْحَابِ فِی الصَّلٰوةِ فَكَانَ الْاَوْلٰی هُوَ التَّعْمِیْمُ وَالدِّیْنُ هُوَ وَضْعٌ اِلٰهِیٌّ سَائِقٌ لِذَوِی الْعُقُوْلِ بِاخْتِیَارِهِمِ الْمَحْمُوْدِ اِلَی الْخَیْرِ بِالذَّاتِ وَهُوَ یَشْمُلُ الْعَقَائِدَ وَالْاَعْمَالَ وَیُطْلَقُ عَلٰی كُلِّ دِیْنٍ وَالْاِسْلَامُ هُوَ الدِّیْنُ الْمَخْصُوْصُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَلَعَلَّ فِیْ وَصْفِهٖ بِالْقَوِیْمِ اِشَارَةً اِلَیْهِ لِاَنَّ دِیْنَ الْاِسْلَامِ هُوَ الْمَوْصُوْفُ بِالْاِسْتِقَامَةِ۔

(ترجمہ):۔ اور آپکی آل کے ان لوگوں پر جو معتدل اور ٹھوس دین کی نصرت کو لیکر اٹھے اس عبارت کا عطف ماتن کے قول علی من اختص پر ہے اور آل (سے مراد) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت یا آپکی اولاد یا ہر مؤمن متقی ہے اور اس جگہ یہی معنی زیادہ مناسب ہیں کیوں کہ مصنف رح صلاۃ کے موقع میں اصحاب کا ذکر کرنے کے درپے نہیں ہوئے، لہذا عام مفہوم مراد لینا ہی بہتر ہے۔ اور " دین " ایک دستور خداوندی ہے جو ذی عقل لوگوں کو ان کے قابل قدر اختیار اور قدرت کے ذریعہ خیر بالذات کی طرف لیجاتا ہے، اور " دین " عقائد و اعمال دونوں کو شامل ہے اور ہر دین پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اور اسلام وہ دین ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے خاص ہے، غالباً " دین " کی صفت قویم لانے میں اسی طرف اشارہ ہے کیوں کہ دین اسلام ہی استقامت اور ہمواری کی صفت لیساتھ متصف ہے۔

(تشریح):۔ شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ وعلیٰ آلہ الخ متن کی عبارت سابقہ متن کی عبارت علی من اختص بالخلق العظیم پر معطوف ہے، لفظ آل کی لغوی اور معنوی تحقیق اگرچہ پہلے گذر چکی ہے لیکن اس جگہ " آل " کی مراد پر کلام کرتے ہوئے ملاجیون رح نے فرمایا ہے کہ آل نبی سے مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت یعنی آپ کی ازواج مطہرات ہیں۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہے اور یا آل نبی سے مراد ہر مؤمن متقی اور خداترس لوگ ہیں لیکن اس جگہ ہر مؤمن متقی مراد لینا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ ماتن رح نے درود و سلام کے موقع پر صحابہ کا ذکر نہیں فرمایا ہے حالانکہ صحابہ بھی درود و سلام کے مستحق ہیں پس آل نبی سے ایسا عام مفہوم (ہر مؤمن متقی) مراد لینا جو اہل بیت اور صحابہ سب کو شامل ہے زیادہ بہتر ہے۔ صاحب نور الانوار رح نے " دین " کی تعریف کی ہے " ہو وضع الٰہی سائق لذوی العقول باختیارہم المحمود الی الخیر بالذات "۔ " وضع " مصدر ہے مگر موضوع اسم مفعول کے معنی میں ہے " الٰہی " من الالٰہ کے معنی میں ہے۔ " سائق " از سوق ہنکانا، لیجانا،

"المود" جر کیساتھ اختیار کی صفت ہے، اور رفع کیساتھ وضع کی صفت ہے، اور نصب کیساتھ مفعول لہ ہے، خیر بالذات سے مراد رضائے الٰہی یا دیدارِ خداوندی ہے، اسلئے کہ بالذات اور بلاواسطہ اللہ کی رضا اور اسکا دیدار ہی خیر ہے، اب دین کی تعریف یہ ہوگی کہ "دین" ایسا امر ہے جو اللہ کی طرف سے وضع کیا گیا ہے یعنی ایسا خدائی دستور ہے جو ذی عقل لوگوں کو ان کے قابلِ قدر اختیار اور قدرت کے ذریعہ رضائے الٰہی یا دیدارِ خداوندی تک لیجاتا ہے حاصل یہ کہ خدائی دستور کو اپنانا اور اسپر عمل کرنا اللہ کی خوشنودی اور اسکے دیدار کا سبب ہے۔ نور الانوار کے محشی نے دین کی تعریف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ عید کی چاند رات میں جو بچہ پیدا ہوا ہے اسکی جانب سے بھی صدقۃ الفطر ادا کیا جاتا ہے مگر اسکے با اختیار نہ ہونے کی وجہ سے اسکی طرف سے ادا کیا ہوا صدقۃ الفطر دین ہونے سے خارج ہو جائے گا کیوں کہ دین کی تعریف میں "باختیارھم" کی قید مذکور ہے لہذا بہتر یہ ہے کہ دین کی یہ تعریف کیجائے: "ھو وضع الٰہی سائق لمن تحقق فیہ الی الخیر بالذات" یعنی دین ایسا امر ہے جو خداوند قدوس کی طرف سے وضع کیا گیا ہو اور "اس کو" جس کے حق میں یہ امر متحقق ہو رضائے الٰہی یا دیدارِ خداوندی تک لیجاتا ہو اس تعریف میں چونکہ اختیار کا لفظ موجود نہیں ہے اس لئے یہ تعریف عید کی چاند رات میں پیدا ہونیوالے بچہ کے صدقۃ الفطر پر بھی صادق آئے گی لیکن خادم کی نظر میں یہ اعتراض غلط ہے اسلئے کہ چاند رات میں پیدا ہونیوالے بچہ کا صدقۃ الفطر باپ پر واجب ہوتا ہے نہ کہ اس بچہ پر۔ اور باپ با اختیار ہے اگرچہ بچہ بے اختیار ہے پس جب باپ جو اپنے بچہ کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرتا ہے وہ با اختیار ہے تو صاحب نور الانوار کی بیان کردہ "دین" کی تعریف بھی چاند رات میں پیدا ہونیوالے بچہ کے صدقۃ الفطر پر صادق آجائے گی۔ ملاجیونؒ نے فرمایا کہ "دین" عقائد اور اعمال دونوں کو شامل ہوتا ہے اور ہر دین پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جیسے موسیٰ علیہ السلام کا دین اور عیسیٰ علیہ السلام کا دین۔ اور اسلام وہ دین ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ خاص ہے۔ "ولعل فی وصفہ بالقویم الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب "دین" کا اطلاق ہر دین پر ہوتا ہے تو ماتن کے قول "وعلیٰ آلہ الذین قاموا بنصرۃ الدین" کا مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل کے لوگ ہر دین کے ناصر اور مددگار ہیں حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ آل رسول کے لوگ فقط دینِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ناصر اور مددگار ہیں۔ شارحؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ماتنؒ نے دین کی صفت قویم ذکر فرمائی ہے اور قویم کے معنی مستقیم اور معتدل کے ہیں اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ اعتدال اور استقامت کے ساتھ دینِ اسلام ہی موصوف ہے ورنہ دوسرے ادیان میں افراط ہے یا تفریط ہے پس ماتنؒ کا دین کو قویم کی صفت کیساتھ موصوف کرنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ متن میں دین سے مراد دینِ اسلام اور شریعتِ محمدی ہے اور جب متن میں دین سے دینِ اسلام مراد ہے تو آلِ رسول کے لوگوں کا ہر

دین کی نصرت کرنیوالا ہونا لازم نہیں آئیگا۔

ثُمَّ اِعْلَمْ اَنَّ اُصُوْلَ الْفِقْهِ لَهٗ حَدٌّ اِضَافِيٌّ وَحَدٌّ لَقَبِيٌّ وَغَايَةٌ وَمَوْضُوْعٌ وَلَمَّا لَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ طَوَيْنَاهُ عَلٰى غَرِّهٖ وَلٰكِنْ لَابُدَّ هٰهُنَا مِنْ اَنْ تَعْلَمَ اَنَّ عِلْمَ اُصُوْلِ الْفِقْهِ عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيْهِ عَنْ اِثْبَاتِ الْاَدِلَّةِ لِلْاَحْكَامِ فَمَوْضُوْعُهٗ عَلَى الْمُخْتَارِ هُوَ الْاَدِلَّةُ وَالْاَحْكَامُ جَمِيْعًا اَلْاَوَّلُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُثْبِتٌ وَالثَّانِيْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُثْبَتٌ۔

(ترجمہ):۔ پھر خوب غور کرلو کہ اصولِ فقہ کی ایک تعریف اضافی ہے اور ایک تعریف لقبی ہے۔ اور ایک غرض ہے اور ایک موضوع ہے چونکہ ماتن نے ان چیزوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے (اسلئے) ہم نے بھی انھیں ان کی پہلی حالت پر لپیٹ دیا ہے لیکن یہاں اتنی بات ضرور جان لینی چاہیئے کہ اصولِ فقہ ایسا علم ہے جسمیں احکامِ شرعیہ کو دلائل سے ثابت کرنے کے متعلق بحث کی جاتی ہے چنانچہ اسکا موضوع قولِ مختار کی بنا پر دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے اوّل تو اس لحاظ سے کہ وہ مُثبِت ہیں، اور ثانی اس لحاظ سے کہ وہ مُثبَت ہیں۔

(تشریح):۔ ملا جیونؒ شارح نور الانوار نے فرمایا کہ کسی بھی فن کی تصنیف وتالیف کو شروع کرنے کیلئے اس فن کی تعریف، غرض اور موضوع کو بیان کرنا ضروری ہوتا ہے اور پیشِ نظر کتاب "نور الانوار" فنِ اصولِ فقہ میں ہے، اور اصولِ فقہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) تعریفِ اضافی (۲) تعریفِ لقبی۔ اور اسکی ایک غرض ہے اور ایک اس کا موضوع ہے۔ پس ماتن یعنی صاحب المنار نے چونکہ ان چیزوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے اسلئے ہم نے بھی انھیں ان کی پہلی حالت پر چھوڑ رکھا ہے یعنی ان کا تذکرہ نہیں کیا ہے 'ہاں' اتنی بات ضرور ذہن نشین کرلینی چاہیئے کہ اصولِ فقہ ایسا علم ہے جس میں احکامِ شرعیہ کو دلائلِ شرعیہ سے ثابت کرنے کے متعلق بحث کی جاتی ہے اور اسکے موضوع میں تین قول ہیں (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ۔ تیسرا قول مختار ہے لیکن اس پر اعتراض ہوگا وہ یہ کہ جب اصولِ فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے تو موضوع میں تعدد ہوگیا، یعنی اصولِ فقہ کے دو موضوع ہوگئے ایک دلائل، دوم احکام۔ اور تعددِ موضوع تعددِ علم پر دلالت کرتا ہے یعنی جب اصولِ فقہ کے موضوع دو ہیں تو اصولِ فقہ بھی دو علم ہوں گے حالانکہ یہ غلط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعددِ موضوع تعددِ علم

پر اس وقت دلالت کرتا ہے جبکہ دونوں موضوعوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تغایر ہو حالانکہ یہاں دلائل واحکام کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہے اگرچہ فرق اعتباری ہے اور ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد اس طور پر ہے کہ یہاں موضوع میں اثبات ملحوظ ہے، اور اثبات مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں آتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے پس دلائل کے اعتبار سے اثبات مُثبِت یعنی فاعل کے معنی میں ہے اور احکام کے اعتبار سے مُثبَت یعنی مفعول کے معنی میں ہے یعنی دلائل ثابت کرنیوالے ہیں اور احکام کو ثابت کیا جاتا ہے حاصل یہ کہ اثبات دلائل اور احکام دونوں میں ملحوظ ہے صرف اتنا فرق ہے کہ دلائل کی طرف فاعل کے معنی میں ہو کر مضاف ہے اور احکام کی طرف مفعول کے معنی میں ہو کر مضاف ہے پس جب "اثبات" دونوں میں ملحوظ ہے تو دونوں بالذات متحد ہوئے اگرچہ اعتباری فرق ہے اور جب دلائل اور احکام دونوں بالذات متحد ہیں تو تعدد موضوع لازم نہیں آئے گا۔ اور جب موضوع کا متعدد ہونا لازم نہیں آیا تو علم کا متعدد ہونا بھی لازم نہیں آئے گا۔

وَالْمُصَ ذَكَرَ أَحْوَالَ الْأَدِلَّةِ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ وَأَحْوَالَ الْأَحْكَامِ فِي آخِرِهِ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا فَقَالَ اِعْلَمْ أَنَّ أُصُولَ الشَّرْعِ ثَلٰثَةٌ وَالْأُصُولُ جَمْعُ أَصْلٍ وَهُوَ مَا يَبْتَنِي عَلَيْهِ غَيْرُهُ وَالْمُرَادُ بِهَا هٰهُنَا الْأَدِلَّةُ وَالشَّرْعُ إِنْ كَانَ بِمَعْنَى الشَّارِعِ فَاللَّامُ فِيهِ لِلْعَهْدِ أَيِ الْأَدِلَّةُ الَّتِي نَصَبَهَا الشَّارِعُ دَلِيلًا وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَشْرُوعِ فَاللَّامُ فِيهِ لِلْجِنْسِ أَيْ أَدِلَّةُ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ وَالْأَوْلٰى أَنْ يَكُونَ الشَّرْعُ اِسْمًا لِلدِّينِ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّأْوِيلِ وَإِنَّمَا لَمْ يَقُلْ أُصُولَ الْفِقْهِ لِأَنَّ هٰذِهِ الْأُصُولَ كَمَا أَنَّهَا أُصُولُ الْفِقْهِ فَكَذٰلِكَ هِيَ أُصُولُ الْكَلَامِ أَيْضًا۔

(ترجمہ):۔ مصنفؒ نے دلائل کے احوال کتاب کے اوّل حصہ میں اور ان سے فراغت کے بعد احکام کے احوال کتاب کے آخری حصہ میں ذکر کئے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ یہ بات اچھی طرح سے جان لو کہ شریعت کے اصول تین ہیں۔ "اصول" اصل کی جمع ہے اور "اصل" ایسی شئی ہے جس پر دوسری شئی کی بنیاد ہوتی ہے اور اس جگہ اصول سے دلائل مراد ہیں، اور لفظ شرع اگر شارع کے معنی میں ہے تو اس میں لام عہد کا ہے یعنی وہ ادلّہ جنکو شارع نے دلیل قرار دیا ہے، اور اگر مشروع کے معنی

ہیں ہے تو اس میں لام جنس کا ہے یعنی احکام شرعیہ کے دلائل اور بہتر یہ ہے کہ شرع " دین " کا اسم ہو تاکہ کسی تاویل کی ضرورت نہ رہے، اور مصنفؒ نے اصولِ فقہ نہیں کہا کیوں کہ یہ اصول جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں۔

(تشریح):۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مذہب مختار پر اصولِ فقہ کا موضوع دو چیزیں ہیں۔ (۱) دلائل (۲) احکام۔ اور سب سے پہلے چونکہ موضوع کے احوال کو ذکر کیا جاتا ہے اسلئے ماتنؒ نے کتاب کے اول میں دلائل کے احوال ذکر فرمائے۔ اور ان سے فراغت کے بعد کتاب کے آخر میں احکام کے احوال کو بیان کیا ہے اور دلائل کے احوال کو احکام کے احوال پر مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ " دلائل " از قبیلۂ اصول ہیں اور احکام از قبیلۂ فروع ہیں اور اصول چونکہ فروع پر مقدم ہوتے ہیں اسلئے دلائل کے احوال پہلے اور احکام کے احوال بعد میں ذکر کئے گئے۔ چنانچہ ماتنؒ نے فرمایا کہ شریعتِ اسلامیہ کے تین اصول ہیں۔ والاصول جمع اصلٍ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن میں " اصول الشرع " انّ کا اسم ہونے کی وجہ سے محمول علیہ ہے اور ثلٰثۃٌ خبر ہونے کی وجہ سے محمول ہے اور حمل کیلئے ضروری ہے کہ محمول اور محمول علیہ کے درمیان افراد، تثنیہ، جمع، تذکیر اور تانیث میں اتحاد ہو حالانکہ اس جگہ اتحاد موجود نہیں ہے کیوں کہ لفظ ثلٰثۃ جمع ہے اور لفظ اصول مفرد ہے اور لفظ اصول اسلئے مفرد ہے کہ یہ قعود اور جلوس کے وزن پر ہے اور قعود اور جلوس دونوں مفرد کے اوزان میں سے ہیں بس لفظ اُصُول جو مفرد کے وزن پر ہے وہ بھی مفرد ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ " اصول " جس طرح قعود اور جلوس کے وزن پر ہے اسی طرح فُروع کے وزن پر بھی ہے اور " فروع " جمع کے اوزان میں سے ہے لہٰذا " اصول " اصل کی جمع ہوگی جیساکہ " فروع " فَرعٌ کی جمع ہے اور جب لفظ اصول جمع ہے تو اصول اور ثلٰثۃ کے درمیان عدمِ اتحاد کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ لغت میں " اصل " ایسی شئی کو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز کی بنیاد ہوتی ہے لیکن یہاں اصول سے دلائل مراد ہیں۔ اور " قرینہ " سیاق ہے یعنی اگلی عبارت قرینہ ہے اسلئے کہ کتاب، سنت اور اجماعِ امت دلائل ہیں۔ اور دلائل مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ علم کے مسائل دلائل پر مبنی ہوتے ہیں۔ " والشرع ان کان الخ " سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ لغت میں شرع کے معنی اظہار کے آتے ہیں جیساکہ باری تعالیٰ نے فرمایا کہ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا یعنی ظاہر کیا تمہارے لئے دین میں وہی جس کا حکم کیا تھا نوحؑ کو (شوریٰ رکوع ۲)۔ اب مصنفؒ کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اظہار کے تین اصول ہیں۔ حالانکہ " اصولی " اثباتِ احکام کے دلائل بیان کرتا ہے نہ کہ اظہارِ احکام کے دلائل۔ شارحؒ نے اسکے

دو جواب تحریر کئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ "شرع" مصدر، اسم فاعل شارعؑ کے معنی میں ہے جیسے "عدل" عادل کے معنی میں ہے۔ اور "الشرع" کا "الف لام" عہد کیلئے ہے اور معہود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس صورت میں اصول کی اضافت، شرع بمعنی شارع کی طرف، مضاف کی تعظیم کیلئے ہوگی جیسے بیت اللہ اور ناقۃ اللہ میں تعظیم مضاف کی خاطر اضافت کی گئی ہے۔
اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ دلائل جن کو شارع علیہ السلام نے دلیل قرار دیا ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ "الشرع مصدر" المشروع اسم مفعول کے معنی میں ہے، اور الف لام جنس کیلئے ہے یعنی احکام مشروعہ کے دلائل تین ہیں۔ دونوں جوابوں کا حاصل یہ ہوا کہ "الشرع" اپنے مصدری معنی یعنی اظہار پر محمول نہیں ہے بلکہ لفظ "الشرع" مبنی للفاعل ہے یا مبنی للمفعول ہے اور مبنی للفاعل یا مبنی للمفعول مراد لینے کی صورت میں کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا، ملاجیونؒ نے فرمایا کہ اولیٰ اور اظہر یہ ہے کہ اس جگہ لفظ الشرع مصدری معنی میں نہ ہو بلکہ "دین" کا اسم جامد ہو اور الف لام عہد کا ہو تو اس صورت میں لفظ الشرع سے دین قویم یعنی ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا دین مراد ہوگا۔ اس تیسرے احتمال کی وجہ اولویت یہ ہے کہ سابقہ دونوں احتمالوں میں مصدر کو فاعل یا مفعول کے معنی میں لینے کی وجہ سے مجاز کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے اور "الشرع" کو دین کا اسم جامد قرار دینے کی صورت میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔
اور کلام کا چوں کہ مجاز وغیرہ کی تاویل سے محفوظ ہونا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کلام کے جس میں مجاز وغیرہ کی تاویل کرنی پڑتی ہو۔ اسلئے تیسرا احتمال اولیٰ ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ماتنؒ نے اصول فقہ کے بجائے اصول شرع اسلئے فرمایا کہ کتاب، سنت اور اجماع تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں اور لفظ شرع (دین) احکام نظریہ یعنی علم کلام اور احکام عملیہ یعنی علم فقہ دونوں کو شامل ہے اور فقہ متاخرین کے نزدیک فقط احکام عملیہ کو شامل ہوتا ہے نہ کہ احکام نظریہ یعنی علم کلام کو۔
لہٰذا اگر مصنفؒ اصول الشرع کے بجائے اصول الفقہ فرمادیتے تو یہ شبہ ہوتا کہ کتاب، سنت اور اجماع خاص طور پر فقہ کے اصول ہیں نہ کہ علم کلام کے حالانکہ یہ غلط ہے کیوں کہ یہ تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں پس اس وہم کو دور کرنے کیلئے مصنفؒ نے اصول الشرع فرمایا، اور اصول الفقہ نہیں کہا۔

اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّةِ بَدَلٌ مِنْ ثَلٰثَةٍ اَوْ بَيَانٌ لَهٗ وَالْمُرَادُ مِنَ الْكِتَابِ بَعْضُ الْكِتَابِ وَهُوَ مِقْدَارُ خَمْسِ مِائَةِ آيَةٍ لِاَنَّهٗ اَصْلُ الشَّرْعِ وَالْبَاقِيْ قَصَصٌ وَنَحْوُهَا وَهٰكَذَا الْمُرَادُ مِنَ السُّنَّةِ بَعْضُهَا وَهُوَ مِقْدَارُ ثَلٰثَةِ آلَافٍ عَلٰى مَا قَالُوْا وَالْمُرَادُ بِاِجْمَاعِ الْاُمَّةِ اِجْمَاعُ اُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِشَرَافَتِهَا وَكَرَامَتِهَا سَوَاءٌ كَانَ اِجْمَاعُ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ اَوْ اِجْمَاعُ عِتْرَةِ الرَّسُوْلِ اَوْ اِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ اَوْ نَحْوِهِمْ۔

(ترجمہ):۔ کتاب، سنّت اور امّت کا اجماع ہے (یہ عبارت) ثلٰثۃ سے بدل ہے یا اس کیلئے بیان ہے۔ اور کتاب سے کتاب کا بعض حصّہ مراد ہے اور وہ پانچ سو آیات کی مقدار ہیں کیونکہ یہ ہی مقدار شریعتِ اسلامیہ کی بنیاد ہے اور باقی قصص اور امثال وغیرہ ہیں۔ اسی طرح سنّت سے سنّت کا بعض حصّہ مراد ہے اور بقول علمائے کرام وہ تین ہزار احادیث کی مقدار ہیں۔ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امّت کی شرافت اور عزّت کی وجہ سے اجماعِ امّت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا اجماع مراد ہے خواہ یہ اجماع باشندگانِ مدینہ کا ہو یا خاندانِ رسالت کا یا صحابہ کا یا ان جیسے دوسرے حضرات کا۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ لفظ ثلٰثۃ سے بدل ہے یا اس کیلئے عطف بیان ہے ان دونوں صورتوں میں ترجمہ یہ ہوگا شریعتِ اسلامیہ کے اصول تین ہیں یعنی کتاب، سنّت اور اجماعِ امّت۔ یہ خیال رہے کہ کتاب سے مراد پورا قرآن نہیں ہے بلکہ قرآن پاک کی وہ پانچ سو آیات مراد ہیں جن پر احکامِ شرع کی بنیاد ہے اور ان پانچ سو آیات کے علاوہ باقی آیات قصص اور امثال پر مشتمل ہیں۔ بعض حضرات نے کہا کہ کتاب سے پورا قرآن مراد ہے کیونکہ شریعت کی بنیاد دو ہیں ایک ظاہری دوم باطنی مذکورہ پانچ سو آیات میں احکام ظاہریہ بیان کئے گئے ہیں اور قصص اور امثال کی آیات میں احکام باطنیہ مذکور ہیں۔ اسی طرح سنت سے احادیث کا تمام ذخیرہ مراد نہیں ہے بلکہ تین ہزار احادیث مراد ہیں، یہ ہی مقدار احکام کی اساس اور بنیاد ہے اور اجماعِ امّت سے مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امّت کا اجماع ہے۔ امّت سے مراد بھی مطلق امت نہیں ہے بلکہ امّت کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے، اور اس کا سبب اس امت کی شرافت اور عزت ہے یعنی اس امّت کی عزّت و شرافت کی وجہ سے صرف اس امت کا اجماع

معتبر ہے سابقہ امتوں میں سے کسی امت کے اجماع کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ لفظ امت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے مجتہدین کا اجماع معتبر ہے خواہ وہ مجتہدین صحابہ میں سے ہوں خواہ باشندگان مدینہ میں سے ہوں خواہ خاندانِ رسالت میں سے ہوں۔ خواہ تابعین وغیرہ میں سے ہوں۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے کہا کہ صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "اصحابی کالنجوم فبایھم اقتدیتم اھتدیتم" اور بعض نے فرمایا ہے کہ صرف اہلِ مدینہ کا اجماع معتبر ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ان المدینۃ تنفی خبثھا کما تنفی الکیر خبث الحدید" یعنی مدینہ طیبہ اپنے خبث کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح لوہار کی بھٹی لوہے کے میل کچیل کو دور کر دیتی ہے اور بعض حضرات نے فرمایا کہ فقط خاندانِ رسالت کے بزرگوں کا اجماع معتبر ہے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "انی ترکت فیکم الثقلین لن تضلوا ان تمسکتم بھما کتاب اللہ تعالیٰ وعترتی" یعنی میں نے تم میں دو اہم چیزیں چھوڑیں اگر تم نے ان کو مضبوطی کیساتھ پکڑا تو ہر گز گمراہ نہ ہو گے (۱) کتاب اللہ (۲) میرے اہلِ بیت۔ بہر حال ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ اجماع معتبر ہونے کیلئے صالح مجتہدین کا ہونا کافی ہے خواہ وہ صحابہ میں سے ہوں خواہ تابعین میں سے خواہ اہلِ مدینہ میں سے ہوں خواہ خاندانِ رسالت کے بزرگ ہوں۔ ماتنؒ نے کتاب اللہ کو اس لئے مقدم کیا کہ اسکا حجت ہونا من کل وجہ ہے اور سنت کو اس کے بعد اسلئے ذکر کیا کہ سنت کی حجیت کتاب اللہ سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وما اتاکم الرسول فخذوہ ومانھاکم عنہ فانتھوا" اور اجماع کو مؤخر اسلئے ذکر کیا کہ اجماع کی حجیّت ان دونوں پر موقوف ہے کتاب اللہ پر تو اس لئے موقوف ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "فاعتبروا یا اولی الابصار" اور سنت پر اسلئے موقوف ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "ماراٰہ المؤمنون حسنًا فھو عند اللہ حسن" اور ایک حدیث میں فرمایا "لا تجتمع امتی علی الضلالۃ"۔

وَالْاَصْلُ الرَّابِعُ الْقِیَاسُ اَیِ الْاَصْلُ الرَّابِعُ بَعْدَ الثَّلٰثَۃِ لِلْاَحْکَامِ الشَّرْعِیَّۃِ هُوَ الْقِیَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْاُصُوْلِ الثَّلٰثَۃِ وَکَانَ یَنْبَغِیْ اَنْ یُّقَیِّدَہٗ بِهٰذَا الْقَیْدِ کَمَا قَیَّدَہٗ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَغَیْرُہٗ لِیَخْرُجَ الْقِیَاسُ الشَّبْهِیْ وَ الْعَقْلِیْ وَلٰکِنَّہٗ اِکْتَفٰی بِالشُّهْرَۃِ فَنَظِیْرُ الْقِیَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْکِتَابِ قِیَاسُ حُرْمَۃِ اللِّوَاطَۃِ عَلٰی حُرْمَۃِ الْوَطْیِ فِیْ حَالَۃِ الْحَیْضِ بِعِلَّۃِ الْاَذٰی الْمُسْتَفَادَۃِ

مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰی یَطْهُرْنَ وَنَظِیْرُ الْقِیَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ السُّنَّةِ قِیَاسُ حُرْمَةِ تَفَاضُلِ الْجَصِّ وَالنُّوْرَةِ بِعِلَّةِ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ عَلٰی حُرْمَةِ الْاَشْیَاءِ السِّتَّةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِیْرُ بِالشَّعِیْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ یَدًا بِیَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا وَنَظِیْرُ الْقِیَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْاِجْمَاعِ قِیَاسُ حُرْمَةِ اُمِّ الْمَزْنِیَّةِ عَلٰی حُرْمَةِ اُمِّ اَمَتِهِ الَّتِیْ وَطِئَهَا الْمُسْتَفَادَةِ مِنَ الْاِجْمَاعِ بِعِلَّةِ الْجُزْئِیَّةِ وَالْبَعْضِیَّةِ ۔

(ترجمہ):۔ اور چوتھی دلیل قیاس ہے یعنی تینوں دلائل کے بعد احکام شرعیہ کی چوتھی دلیل وہ قیاس ہے جو ان تینوں سے ماخوذ ہو۔ مناسب تو یہ تھا کہ "مصنفؒ" "القیاس" کو اس قید کے ساتھ مقید کرتے جیسا کہ فخر الاسلام بزدوی اور دوسرے حضرات مصنفین نے کیا ہے۔ تاکہ قیاس شبہی اور قیاس عقلی (قیاس کی تعریف سے) خارج ہو جائیں لیکن مصنفؒ نے شہرت پر اکتفاء کیا، پس اس قیاس کی نظیر جو کتاب الٰہی سے ماخوذ ہے لواطت کی حرمت کو حالتِ حیض میں وطی کی حرمت پر اُس علتِ اذیٰ کی وجہ سے قیاس کرنا ہے جو باری تعالیٰ کے قول " ولا تقربوہن حتی یطہرن" سے مستفاد ہے۔ اور اس قیاس کی نظیر جو سنت نبوی سے ماخوذ ہے علّتِ قدر اور جنس کی وجہ سے جص اور نورہ کے تفاضل کی حرمت کو ان اشیائے ستّہ کی حرمت پر قیاس کرنا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذہب بالذہب والفضۃ بالفضۃ مثلاً بمثل یداً بید والفضل ربوا" سے مستفاد ہے، اور اس قیاس کی نظیر جو اجماع سے ماخوذ ہے علت جزئیت و بعضیت کی وجہ سے مزنیہ کی ماں کی حرمت کو اپنی اُس موطورہ باندی کی ماں کی حرمت پر قیاس کرنا ہے جو اجماع سے مستفاد ہے۔

(تشریح):۔ صاحب کتاب ملاجیونؒ نے فرمایا کہ مذکورہ تینوں دلیلوں کے بعد احکام شرعیہ کی چوتھی دلیل وہ قیاس ہے جو مذکورہ تینوں دلیلوں سے ماخوذ اور مستنبط ہو۔ " وکان ینبغی ان یقیدہ الخ" سے ماتن پر ایک اعتراض اور " لکنہ اکتفی بالشہرۃ" سے اسکا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قیاس کی چار قسمیں ہیں (۱) قیاس شرعی (۲) قیاس لغوی (۳) قیاس شبہی (۴) قیاس عقلی۔ قیاس شرعی وہ قیاس ہے جو کتاب اللہ یا حدیث رسول اللہ یا اجماع سے ماخوذ ہو۔ قیاس لغوی وہ قیاس ہے جسمیں ایک اسم ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف کسی علت مشترکہ کی وجہ سے متعدی ہو جائے جیسے لفظ "خمر" مخامرۂ عقل کی علت کی وجہ سے تمام حرام شرابوں کیلئے بولا جاتا ہے۔ قیاس شبہی یہ ہے کہ "حکم" علت مشاکلت فی الصورۃ کی وجہ سے ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف متعدی

ہو جائے جیسے کوئی شخص قعدہ اخیرہ کی عدم فرضیت پر استدلال کرتا ہوا کہے کہ قعدہ اخیرہ چونکہ شکل و صورت میں قعدہ اولیٰ کے مانند ہے اور قعدہ اولیٰ فرض نہیں ہے لہٰذا قعدہ اخیرہ بھی فرض نہ ہوگا قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جنکے تسلیم کر لینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازم ہو جیسے "العالم متغیر وکل متغیر حادث" کو تسلیم کرنے کے بعد "العالم حادث" کا تسلیم کرنا لابدی اور لازم ہے پس جب قیاس کی چار قسمیں ہیں اور یہاں صرف ایک قسم یعنی قیاس شرعی مراد ہے تو قیاس کی باقی تینوں قسموں کو قیاس شرعی کی تعریف سے خارج کرنے کیلئے متن میں "القیاس" کو "المستنبط من ہذہ الاصول الثلثۃ" کی قید کے ساتھ مقید کرنا چاہیئے تھا جیساکہ علامہ فخر الاسلام بزدوی اور دیگر حضرات مصنفینؒ نے مقید کیا ہے۔ مصنفِ منار کی جانب سے شارحؒ نے عذر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مصنفؒ نے شہرت پر اکتفا کرتے ہوئے القیاس کو مذکورہ قید کیساتھ مقید نہیں کیا ہے یعنی سب ہی لوگ اس بات سے واقف ہیں کہ اصولِ فقہ کی کتابوں میں قیاسِ شرعی مذکور ہوتا ہے نہ کہ دوسرا کوئی قیاس لہٰذا اس قید کو ذکر کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں چنانچہ یہاں قیاس کے لفظ سے قیاس شرعی ہی کی طرف ذہن منتقل ہوگا، دوسری اقسام کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔

چونکہ یہاں قیاس سے قیاس شرعی مراد ہے اور قیاس شرعی وہ ہے جو اصولِ ثلثہ کتاب اللہ یا سنتِ رسول اللہ یا اجماع سے ماخوذ اور مستنبط ہو، اسلئے شارح علیہ الرحمۃ تینوں کی نظیریں بیان فرما رہے ہیں چنانچہ اس قیاس کی نظیر جو کتاب اللہ سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی کی حرمت نصِ کتاب سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یسئلونک عن المحیض قل ہو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوہن حتی یطہرن" یعنی لوگ تجھ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں تو کہہ دے وہ گندگی ہے سو تم الگ رہو عورتوں سے حیض کے وقت اور نزدیک نہ ہو ان کے جب تک وہ پاک نہ ہو لیں۔ (بقرہ ع ۱۲) اس آیت سے معلوم ہوا کہ حالتِ حیض میں حرمتِ وطی کی علت "اذی" یعنی گندگی ہے اور یہ علت لواطت میں بھی موجود ہے کیونکہ محلِ لواطت یعنی "دُبُر" پائخانہ اور نجاستِ غلیظہ کا محل ہے پس جب لواطت اور حالتِ حیض میں وطی "دونوں" علت اذی اور گندگی میں شریک ہیں تو حالتِ حیض میں وطی کی حرمت پر لواطت کی حرمت کو قیاس کیا گیا یعنی حالتِ حیض میں وطی کی حرمت نصِ کتاب سے ثابت ہے اور لواطت کی حرمت قیاس سے ثابت ہوئی ہے لیکن یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ قیاس صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ فرع (جس کو قیاس کیا گیا ہے) منصوص علیہ نہ ہو یعنی کسی نص سے ثابت نہ ہو حالانکہ لواطت کی حرمت نص سے ثابت ہے کیونکہ فرع (مقیس) اگر لواطت مع الرجال ہے تو اسکی حرمت کتاب اللہ سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ نے قومِ لوط

کے بارے میں فرمایا ہے " ائنکم لتاتون الرجال وتقطعون السبیل" (عنکبوت ع ۳) کیا تم دوڑتے ہو مردوں پر اور راہ مارتے ہو۔ آیت میں مردوں پر دوڑنے سے مراد لواطت ہے اور ہمزہ استفہام انکار کا ہے تو اب معنی ہوں گے کہ تم لوگ لواطت کرنے کیلئے مردوں کی طرف مت دوڑو۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے " ائنکم لتاتون الرجال شہوۃ من دون النساء" (نمل ع ۴) کیا تم دوڑتے ہو مردوں پر للچاکر عورتوں کو چھوڑ کر اس آیت کا حاصل بھی یہی ہے کہ عورتوں کو چھوڑ کر مردوں سے اپنی خواہش پوری مت کرو۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے " اتاتون الفاحشۃ ما سبقکم بہا من احد من العالمین انکم لتاتون الرجال شہوۃ من دون النساء" (اعراف ع ۱۰) کیا تم کرتے ہو ایسی بے حیائی کہ تم سے پہلے نہیں کیا اس کو کسی نے جہان میں تم تو دوڑتے ہو مردوں پر شہوت کے مارے عورتوں کو چھوڑ کر اور ایک جگہ فرمایا ہے " والذان یاتینہا منکم فآذوہما" (نساء ع ۳) اور جو دو مرد کریں تم میں سے وہی بدکاری تو ان کو ایذا دو۔ اس آیت میں خلافِ فطرت فعل یعنی لواطت پر ایذا دینے کا حکم دیا گیا ہے اور ایذا فعلِ حرام پر دی جاتی ہے نہ کہ فعلِ حلال پر۔ پس اس آیت سے بھی لواطت کا حرام ہونا ثابت ہوگا۔ اور اگر فرع (مقیس) لواطت مع النساء ہے تو اسکی حرمت حدیث سے ثابت ہے چنانچہ ترمذی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا ینظر اللہ عز وجل الی رجل اتی رجلاً او امرأۃً فی دبرہا" یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اللہ تبارک وتعالیٰ ایسے مرد کی طرف (از راہِ غضب) نظر نہیں کرتا جو کسی مرد یا عورت کے پاس اس کے دُبُر میں آیا ہو یعنی لواطت کی ہو، اس حدیث سے لواطت مع النساء کی حرمت ثابت ہے۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ لواطت مع النساء کی حرمت اشارۃ النص سے ثابت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " نساءکم حرث لکم فاتوا حرثکم" یعنی اللہ تعالیٰ نے موضع حرث (قُبُل) میں آنے کا امر فرمایا ہے اور دُبُر موضع حرث نہیں ہے بلکہ موضع فرث یعنی گندگی کا محل ہے پس جب موضعِ حرث میں آنے کا حکم دیا ہے تو موضع فرث میں آنے سے یعنی لواطت سے ممانعت ہوگی۔ بہر حال لواطت مع الرجال مراد ہو یا لواطت مع النساء مراد ہو دونوں کی حرمت نص سے ثابت ہے، اور جب لواطت کی حرمت نص سے ثابت ہے تو لواطت کی حرمت کو حرمتِ وطی فی حالت الحیض پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا اور اس قیاس کی نظیر جو حدیث سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ حدیث سے چھ چیزوں کی بیع میں تفاضل کی حرمت ثابت ہے چھ چیزیں یہ ہیں (۱) گندم (۲) جو (۳) کھجور (۴) نمک (۵) سونا (۶) چاندی۔ اور حضرات احناف کے نزدیک حرمت کی علت " قدر اور جنس" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " الحنطۃ بالحنطۃ الحدیث" سے مستفاد ہے اور یہ علت " چونہ" میں بھی موجود ہے لہٰذا قدر اور جنس یعنی علتِ ربا میں شرکت کی وجہ سے جص اور نورہ کی بیع میں تفاضل کی حرمت کو مذکورہ

چھ چیزوں کی حرمت پر قیاس کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ مذکورہ چھ چیزوں میں تفاضل کی حرمت تو حدیث سے ثابت ہے اور جص اور نُوْرَہ میں تفاضل کی حرمت قیاس سے ثابت ہے اور اس قیاس کی نظیر جو اجماع سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ موطوءہ باندی کی ماں کا واطی پر حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے اور حرمت کی علت جزئیت اور بعضیت ہے یعنی وطی کے نتیجہ میں جو بچہ پیدا ہوگا وہ چونکہ واطی اور موطوءہ دونوں کا جز ہے اسلئے اس بچہ کے واسطے سے واطی اور موطوءہ کے درمیان بھی جزئیت اور اتحاد پیدا ہوگا۔ یعنی موطوءہ واطی کا جز ہوگی اور واطی" موطوءہ کا جز ہوگا۔ اور اس جزئیت اور اتحاد کی وجہ سے واطی کے اصول اور فروع موطوءہ پر اور موطوءہ کے اصول اور فروع واطی پر حرام ہو جائیں گے کیونکہ انسان اپنے جز پر حرام ہوتا ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جب واطی موطوءہ کا جز ہے اور موطوءہ واطی کا جز ہے اور "جز" اپنے جز پر حرام ہوتا ہے تو واطی کو موطوءہ پر اور موطوءہ کو واطی پر حرام ہونا چاہیئے تھا حالانکہ واطی موطوءہ پر اور موطوءہ واطی پر حرام نہیں ہوتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ واطی موطوءہ پر اور موطوءہ واطی پر حرام ہو جائے لیکن ضرورتاً اس جگہ قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ بہر حال موطوءہ باندی کی ماں واطی پر جزئیت اور بعضیت کی علت کی وجہ سے حرام ہے۔ اور یہ علت چونکہ مزنیہ کی ماں میں بھی پائی جاتی ہے اسلئے مزنیہ کی ماں بھی موطوءہ باندی کی ماں کی حرمت پر قیاس کرتے ہوئے زانی پر حرام ہوگی حاصل یہ کہ موطوءہ باندی کی ماں کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اور مزنیہ کی ماں کی حرمت زانی پر قیاس سے ثابت ہے۔

(فوائد):۔ "جص" عمارت کا چونہ، "نُوْرَہ" قلعی کا چونہ۔

وَاِنَّمَا اَوْرَدَ بِهٰذَا النَّمَطِ وَلَمْ يَقُلْ اِنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ اَرْبَعَةٌ اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْاِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ لِيَكُوْنَ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ الْاُصُوْلَ الْاُوَلَ قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ وَهٰذَا بِاعْتِبَارِ الْاَغْلَبِ وَالْاَكْثَرِ وَاِلَّا فَالْعَامُّ الْمَخْصُوْصُ مِنْهُ الْبَعْضُ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ ظَنِّيٌّ وَالْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مَنْصُوْصَةٍ قَطْعِيٌّ وَلِاَنَّهٗ لَمَّا قَالَ وَالْاَصْلُ كَانَ رَدًّا عَلٰى مُنْكِرِي الْقِيَاسِ قَصْدًا وَصَرِيْحًا وَلَمَّا قَالَ الرَّابِعُ كَانَ دَالًّا عَلٰى اَنَّ مَرْتَبَتَهٗ بَعْدَ الْاُصُوْلِ الثَّلٰثَةِ فَمَا دَامَ كَانَ الْحُكْمُ مَوْجُوْدًا فِيْ وَاحِدٍ مِّنَ الثَّلٰثَةِ لَمْ يُحْتَجْ اِلَى الْقِيَاسِ ثُمَّ لَا بَاْسَ اَنْ يَّكُوْنَ هٰذِهِ الْاُصُوْلُ فُرُوْعًا لِشَيْءٍ اٰخَرَ لِاَنَّهَا كُلَّهَا اُصُوْلٌ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحُكْمِ فَالْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَرْعٌ لِلتَّصْدِيْقِ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَالْاِجْمَاعُ فَرْعٌ لِلدَّاعِيْ وَالْقِيَاسُ فَرْعٌ لِلثَّلٰثَةِ ۔

(ترجمہ):۔ مصنفؒ نے اصول کو اس طرز پر بیان فرمایا اور یہ نہیں فرمایا کہ اصولِ شرع چار ہیں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ اول کے تین اصول قطعی اور یقینی ہیں اور قیاس ظنی ہے اور یہ اکثریت اور اغلبیت کے اعتبار سے ہے ورنہ تو عام مخصوص منہ البعض اور خبر واحد ظنی ہیں اور علتِ منصوصہ کی بنا پر قیاس قطعی ہے اور اسلئے کہ مصنفؒ نے جب والاصل کہا تو منکرین قیاس پر صراحتًا اور قصدًا رد ہو گیا، اور جب الرابع کہا تو اس بات پر دلالت ہو گئی کہ قیاس کا مرتبہ اصولِ ثلثہ کے بعد ہے پس جب تک ان تینوں میں سے کسی ایک میں حکم موجود ہو تو قیاس کی حاجت نہ ہو گی۔ پھر کوئی مضائقہ نہیں کہ یہ اصول کسی دوسری شئی کیلئے فروع ہوں اسلئے کہ یہ سب کے سب بہ نسبت حکم کے اصول ہیں چنانچہ کتاب اللہ اور سنت تصدیق باللہ اور تصدیق بالرسول کی فرع ہیں اور اجماع داعی کی فرع ہے، اور قیاس تینوں کی فرع ہے

(تشریح):۔ شارح نور الانوار اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب قیاس بھی اصل ہے جیسا کہ مصنفؒ کی عبارت "الاصل الرابع القیاس" سے واضح ہے تو مصنفؒ نے ان اصول کو مذکورہ طرز پر کیوں بیان فرمایا یعنی تین اصول پہلے ذکر فرما کر قیاس کو الگ کیوں ذکر فرمایا اور یہ کیوں نہیں کہا کہ شریعتِ اسلامیہ کے اصول چار ہیں۔ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ ملاجیونؒ نے اسکے دو جواب ذکر کئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ اپنے بیان سے مخاطب کو اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ اصولِ ثلثہ (کتاب، سنت، اجماع) قطعی اور یقینی ہیں اور اصل رابع یعنی قیاس ظنی اور غیر یقینی ہے۔ اگر یہ چاروں اصول یکجا بیان کر دیئے جاتے اور یہ کہا جاتا کہ شریعت کے اصول چار ہیں کتاب، سنّت، اجماع اور قیاس تو ان چاروں کا مفیدِ یقین یا مفید ظن ہونے میں یکساں ہونا لازم آتا حالانکہ مفیدِ یقین یا مفیدِ ظن ہونے میں چاروں اصول یکساں نہیں ہیں بلکہ اوّل کے تین اصول مفیدِ یقین اور قیاس مفید ظن ہے پس اس خاص مقصد کے پیشِ نظر ماتنؒ نے مذکورہ طرز اختیار فرمایا۔ صاحب نور الانوار نے کہا کہ یہ واضح رہے کہ اصولِ ثلثہ کا یقینی ہونا اور قیاس کا ظنی ہونا اغلب اور اکثر ہے یعنی اکثر ایسا ہوتا ہے ورنہ کبھی وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا جاتا ہے (جیسے احل اللہ البیع وحرم الربوا میں لفظ بیع لام جنس کی وجہ سے عام ہے مگر باری تعالیٰ نے اس سے ربوا کو خاص کر لیا ہے) اور خبر واحد ظنی ہوتے ہیں اور وہ قیاس جس کی بنیاد علتِ منصوصہ پر ہو (جیسے سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ لواطت کی حرمت کو حالتِ حیض میں وطی کی حرمت پر قیاس کی بنیاد "علتِ اذیٰ" ہے جو منصوص ہے) قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ اول کے تین اصول بالعموم مفیدِ یقین ہوتے ہیں مگر کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے اور قیاس بالعموم مفیدِ ظن ہوتا ہے مگر کبھی اسکے "برخلاف" مفیدِ یقین

بھی ہوتا ہے۔ محشی نور الانوار نے صاحب نور الانوار پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اصول ثلٰثہ کو اکثریت کے لحاظ سے مفید یقین اور کبھی کبھی مفید ظن قرار دینا اور قیاس کو اکثریت کے لحاظ سے مفید ظن اور کبھی کبھار مفید یقین قرار دینا غلط ہے بلکہ قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ہمیشہ مفید ظن ہوتا ہے مگر عارض یعنی علتِ منصوصہ کی وجہ سے مفید یقین ہوتا ہے یعنی قیاس فی نفسہ تو ظن ہے مگر اسکی علت کے منصوص ہونے کی وجہ سے اس کو یقینی قرار دیا گیا ہے اور اوّل کے تین اصول اپنی اصل کے اعتبار سے ہمیشہ مفید یقین ہوتے ہیں مگر عارض کی وجہ سے مفید ظن ہوتے ہیں اور خبر واحد میں حدیث کا بطریق احاد منقول ہونا عارض ہے یعنی بطریق احاد منقول ہونے کی وجہ سے خبر واحد ظنی ہے ورنہ حدیث فی نفسہ یقینی اور قطعی ہے۔ اور عام کتاب اللہ میں اس کا مخصوص منہ البعض ہونا عارض ہے یعنی عام سے بعض افراد کو خاص کر لینے کی وجہ سے وہ عام ظنی ہو گیا ورنہ عام کتاب اللہ فی نفسہ قطعی اور یقینی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ماتن ؒ نے جب مستقل طور پر " والاصل" کہا تو یہ طرزِ بیان منکرین قیاس کے اس خیال کی کہ " قیاس دلیل شرعی نہیں ہے " بالقصد صریحی طور پر تردید ہو گیا۔ اگر فاضل مصنف اصول الشرع اربعۃ الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس فرماتے تو یہ " طرز" منکرین قیاس کی ضمناً تو تردید ہو جاتا مگر صراحتاً تردید نہ ہو پاتا پس منکرین قیاس کی صراحتاً تردید کرنے کیلئے فاضل مصنف ؒ نے قیاس کو علیحدہ ذکر فرمایا ہے اور مصنف ؒ نے جب " الرابع " کہا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قیاس کا مرتبہ اصولِ ثلٰثہ مذکورہ کے بعد ہے چنانچہ جب تک کوئی حکم اصول ثلٰثہ میں سے کسی ایک میں موجود ہوگا اس وقت تک قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا اصولِ اربعہ کو مذکورہ طرز پر بیان کرنے کی دو وجہیں اور ہیں۔ اوّل تو یہ کہ " اصول ثلٰثہ " حکم کو ثابت کرتے ہیں اور قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ حکم کو ظاہر کرتا ہے پس اصولِ ثلٰثہ اور قیاس کے درمیان چونکہ یہ فرق ہے اسلئے دونوں کو الگ الگ ذکر فرمایا، دوسری وجہ یہ ہے کہ " اصول ثلٰثہ " حکم ثابت کرنے میں کسی دوسری چیز کے محتاج نہیں ہوتے اور " قیاس " اصولِ ثلٰثہ " کی طرف محتاج ہوتا ہے پس اس فرق کی وجہ سے قیاس کو اصولِ ثلٰثہ سے الگ کر کے ذکر فرمایا ہے۔ " ثم لاباس ان یکون الخ " سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس پر اصول کا اطلاق کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسری چیز کی فرع ہے چنانچہ کتاب اللہ کی فرع ہے یعنی اللہ کے وجود کے بغیر کتاب اللہ کا وجود نہ ہوتا پس اللہ اصل اور کتاب اس کی فرع ہوئی، اور سنت، رسول کی فرع ہے یعنی اگر رسول موجود نہ ہوتا تو سنت اور حدیث کا وجود بھی نہ ہوتا پس رسول " اصل " اور سنت اسکی " فرع " ہوئی۔ اور " اجماع " دائی یعنی علتِ مثبتہ کی فرع ہے اور قیاس ان تینوں کی فرع ہے پس جب یہ چاروں دوسری چیزوں کے فروع ہیں تو ان پر اصول کا اطلاق کرنا کس طرح درست ہوگا۔

جواب اصل اور فرع دونوں اضافی چیزیں ہیں۔ یعنی ایک چیز ایک اعتبار سے اصل اور دوسرے اعتبار سے فرع ہوسکتی ہے جیسے ایک شخص اپنے بیٹے کے اعتبار سے اصل اور باپ کے اعتبار سے فرع ہوتا ہے پس اسی طرح کتاب، سنت، اجماع اور قیاس بہ نسبت احکام کے اصول ہیں۔ اور اعتراض میں مذکور چیزوں کے اعتبار سے فروع ہیں اور کسی چیز کے ایک اعتبار سے اصل اور دوسرے اعتبار سے فرع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وَوَجْهُ الْحَصْرِ فِيْ هٰذِهِ الْاَرْبَعِ اَنَّ الْمُسْتَدِلَّ لَايَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّتَمَسَّكَ بِالْوَحْيِ اَوْ غَيْرِهٖ وَالْوَحْيُ اِمَّا مَتْلُوٌّ وَهُوَ الْكِتَابُ اَوْ غَيْرُهٗ وَهُوَ السُّنَّةُ وَغَيْرُ الْوَحْيِ اِنْ كَانَ قَوْلَ الْكُلِّ فَالْاِجْمَاعُ وَاِلَّا فَالْقِيَاسُ وَاَمَّا شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَنَا فَمُلْحَقَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَتَعَامُلُ النَّاسِ مُلْحَقٌ بِالْاِجْمَاعِ وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ فِيْمَا يُعْقَلُ مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ وَفِيْمَا لَايُعْقَلُ مُلْحَقٌ بِالسُّنَّةِ وَالْاِسْتِحْسَانُ وَنَحْوُهٗ مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ۔

(ترجمہ) :۔ اور ان چاروں میں انحصار کی وجہ یہ ہے کہ دلیل پیش کرنیوالا دو حال سے خالی نہیں یا تو وحی سے استدلال پیش کرے گا یا غیر وحی سے اور وحی یا تو متلو ہوگی اور وہ کتاب ہے یا غیر متلو ہوگی اور وہ سنّت ہے اور غیر وحی اگر تمام مجتہدین کا قول ہو تو اجماع ہے ورنہ تو قیاس ہے۔ اور ہماری شریعت سے پہلے کی شریعتیں کتاب اور سنت سے ملحق ہیں اور تعامل ناس اجماع سے ملحق ہے اور صحابی کا وہ قول جو معقول ہو قیاس سے اور وہ قول جو غیر معقول ہو سنت سے ملحق ہے اور استحسان اور اسی طرح کی دوسری دلیلیں قیاس سے ملحق ہیں۔

(تشریح) :۔ شارح ؒ اس عبارت میں مذکورہ اصول اربعہ کے درمیان دلیل حصر بیان فرمارہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ استدلال پیش کرنیوالا دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ وحی سے استدلال پیش کرے گا یا غیر وحی سے، اگر وحی سے پیش کریگا تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے وحی متلو ہوگی یا غیر متلو ہوگی، اگر وحی متلو ہے تو اس کو کتاب اللہ کہیں گے اور اگر وحی غیر متلو ہے تو وہ سنّتِ رسول اللہ ہے، اور اگر غیر وحی سے استدلال پیش کریگا تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ایک زمانہ کے تمام مجتہدین کا قول ہوگا یا تمام مجتہدین کا قول نہ ہوگا اوّل کو اجماع اور ثانی کو قیاس کہتے ہیں۔ "واما شرائع من قبلنا الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ "حکم" جس طرح مذکورہ اصول سے ثابت ہوتا ہے، اسی طرح

سابقہ شریعتوں سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اصول بجائے چار کے پانچ ہوئے (۱) کتاب (۲) سنّت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) شرائع سابقہ۔ جیسے باری تعالیٰ کا قول "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ" یعنی لکھ دیا ہم نے ان پر تورات میں کہ جی کے بدلے جی اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور زخموں کا بدلہ ان کے برابر ہے۔ اس آیت میں مذکور قصاص کا حکم جس طرح یہود پر لازم تھا اسی طرح ہم پر بھی لازم ہے پس جب شرائع سابقہ سے بھی حکم ثابت ہو جاتا ہے تو اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم پر شرائع سابقہ اس وقت لازم ہوتی ہیں جب ان کو اللہ اور اسکے رسول نے بغیر انکار کے بیان کیا ہو، اور اگر اللہ اور رسول نے بیان نہ کیا ہو یا بیان تو کیا ہو مگر بیان کرنے کے بعد صراحۃً انکار کر دیا ہو (مثلاً یوں کہا ہو "لا تفعلوا مثل ذالک" اسکے مانند عمل مت کرو) یا دلالۃً انکار کیا ہو (مثلاً کسی حکم کو بیان کرنے کے بعد یوں کہا ہو کہ یہ ان کے ظلم کی جزاء ہے جیساکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ" اور یہود پر ہم نے حرام کیا تھا ہر ایک ناخن والا جانور اور گائے بکری میں سے حرام کی تھی ان کی چربی مگر جو لگی ہو پشت پر یا انتڑیوں پر یا جو چربی کہ ملی ہو ہڈی کیساتھ یہ ہم نے سزا دی تھی ان کو انکی شرارت پر) تو شرائع سابقہ کے احکام ہم پر لازم نہیں ہوتے ہیں اور جب ان کو اللہ نے بیان کیا ہے تو وہ شرائع سابقہ کتاب الٰہی کیساتھ ملحق ہو جائیں گے اور اگر رسول نے بیان کیا ہے تو سنت کیساتھ ملحق ہو جائیں گے۔ اور جب شرائع سابقہ کتاب الٰہی یا سنّتِ رسول کیساتھ ملحق ہو گئے تو شرائع سابقہ مستقلاً دلیل نہ رہے اور شرائع سابقہ جب مستقلاً دلیل نہ رہے تو شرائع سابقہ کو پانچواں اصول قرار دے کر چار اصول میں حصر کو باطل کرنا درست نہ ہوگا۔ " وتعامل الناس الخ" سے بھی سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ چار اصول میں حصر باطل ہے کیونکہ " حکم " جس طرح مذکورہ چار اصول سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح لوگوں کے تعامل سے بھی حکم ثابت ہوتا ہے پس اصولِ شرع بجائے چار کے پانچ ہوئے اور جب اصول چار کے بجائے پانچ ہوئے تو صاحب المنار کا اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہو گیا۔ اسکا جواب یہ ہیکہ " لوگوں کا تعامل " اجماع کیساتھ لاحق ہے چنانچہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے سائی دیکر بغیر میعاد مقرر کئے کوئی چیز بنوائی تو یہ استحساناً جائز ہے اور دلیل وہ اجماع ہے جو لوگوں کے تعامل سے ثابت ہے اگرچہ مبیع معدوم ہونے کی وجہ سے قیاساً یہ بیع ناجائز ہے۔ صاحبِ ہدایہ کی عبارت سے معلوم ہوا کہ

تعامل ناس بھی اجماع میں داخل ہے اور جب تعامل ناس اجماع میں داخل ہے تو تعاملِ ناس مستقلاً دلیل نہ ہوگا اور جب "تعاملِ ناس" مستقلاً دلیل نہ ہوا تو شریعتِ اسلامیہ کے دلائل چار ہوئے نہ کہ پانچ۔ اور جب اصولِ شرع چار ہی رہے تو چار میں حصر باطل کرنا درست نہ ہوگا۔ " وقول الصحابی الخ " سے بھی سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ حکم شرعی جس طرح مذکورہ اصولِ اربعہ سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح صحابی کے قول سے بھی ثابت ہوتا ہے لہٰذا شریعت اسلامیہ کے اصول پانچ ہوں گے (۱) کتاب (۲) سنّت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) قولِ صحابی۔
اس کا جواب یہ ہے کہ صحابی کا قول اگر مُدرَک بالقیاس ہے یعنی اگر صحابی کا قول عقل اور قیاس کے مطابق ہے تو وہ قیاس کے ساتھ ملحق ہوگا اور اگر قیاس اور عقل کے مطابق نہ ہو تو وہ سنّت کے ساتھ لاحق ہے کیونکہ اگر صحابی خلافِ عقل اور خلافِ قیاس کوئی حکم بیان کرے تو یہی کہا جائے گا کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کیا ہے، پس صحابی کا قول جب قیاس یا سنت کے ساتھ لاحق ہوگیا تو اصول کو چار میں منحصر کرنا بھی درست ہوگیا۔ " والاستحسان الخ " سے بھی سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ حکم شرعی جس طرح مذکورہ چار اصول سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح استحسان سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ استحسان وہ قیاس خفی ہے جو قیاس ظاہر کے معارض ہو مثلاً ہم نے کہا کہ سباع طیور کا جھوٹا پانی پاک ہے حالانکہ قیاس جلی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ سباع طیور کا جھوٹا پانی ناپاک ہو کیوں کہ اس کا گوشت حرام اور نجس ہے اور سُؤر (جھوٹا ہونا) گوشت ہی سے پیدا ہوتا ہے پس جب سباع طیور کا گوشت حرام اور نجس ہے تو اس کا جھوٹا بھی حرام اور نجس ہونا چاہیئے تھا جیسا کہ درندوں کے گوشت کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ان کا جھوٹا ناپاک ہوتا ہے لیکن قیاس جلی کو چھوڑ کر استحساناً سباع طیور کا جھوٹا پانی پاک قرار دیا گیا اور یہاں استحسان (قیاس خفی) یہ ہے کہ پرندے چونچ سے کھاتے ہیں اور پرندے کی چونچ چونکہ ہڈی ہے اسلئے وہ پاک ہے پرندہ زندہ ہو یا مردہ ہو۔ اور پاک چیز کیساتھ ملنے کی وجہ سے پانی ناپاک نہیں ہوتا لہٰذا سباع طیور کا جھوٹا پانی ناپاک نہ ہوگا۔ برخلاف درندوں کے کیونکہ درندے اپنی زبان سے کھاتے ہیں لہٰذا پانی، درندے کے ناپاک لعاب کیساتھ مل کر ناپاک ہوجائے گا۔ بہرحال استحسان (قیاس خفی) ایک حجت شرعی ہے اور جب استحسان حجت شرعی ہے تو اصولِ شرع پانچ ہوئے اور جب اصولِ شرع پانچ ہوئے تو اصول کو چار میں منحصر کرنا درست نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ استحسان قیاس کے ساتھ لاحق ہے، کیوں کہ استحسان قیاس خفی کا دوسرا نام ہے پس جب استحسان قیاس کے ساتھ ملحق ہے تو اصولِ شرع کو چار میں منحصر کرنا بھی درست ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ حصر اب بھی باطل ہے کیوں کہ احکام جس طرح

مذکورہ اصول اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں اسی طرح ظن غالب، تحری، احتیاط اور ضرورت سے بھی ثابت ہوتے ہیں، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ظن غالب تحری کے حکم میں ہے اور تحری قیاس میں داخل ہے اور "احتیاط" سنت میں داخل ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "دع ما یُریبک الی مالا یُریبک" یعنی احتیاطاً مشکوک چیزوں کو چھوڑ کر غیر مشکوک چیزوں کو اختیار کرو، اور ضرورت کتاب اللہ میں داخل ہے کیونکہ اللہ جلّ شانہ نے فرمایا ہے "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" یعنی تم پر دین کے معاملہ میں کوئی حرج نہیں رکھا۔ پس جب یہ چیزیں اصولِ اربعہ میں داخل ہیں تو اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل نہ ہوگا بلکہ درست ہوگا۔

ثُمَّ فَصَّلَ الْمُصَنِّفُ الْاُصُوْلَ الْاَرْبَعَۃَ فَقَدَّمَ الْكِتَابَ وَقَالَ اَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْاٰنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهٰذَا تَعْرِيْفٌ لِكُلِّ الْكِتَابِ وَاللَّامُ فِيْهِ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ هُوَ الْكِتَابُ السَّابِقُ ذِكْرُهُ الَّذِيْ كَانَ مُضَافًا اِلَيْهِ لِلْبَعْضِ وَالْقُرْاٰنُ اِنْ كَانَ عَلَمًا كَمَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ فَهُوَ تَعْرِيْفٌ لَفْظِيٌّ وَابْتِدَاءُ التَّعْرِيْفِ الْحَقِيْقِيِّ مِنْ قَوْلِهِ الْمُنَزَّلُ اِلٰى اٰخِرِهٖ وَاِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَقْرُوْءِ اَوْ بِمَعْنَى الْمَقْرُوْنِ فَهُوَ جِنْسٌ لَهٗ وَمَا بَعْدَهٗ فَصْلٌ بِلَا تَكَلُّفٍ فَالْمُنَزَّلُ اِحْتِرَازٌ عَنِ الْكُتُبِ الْغَيْرِ السَّمَاوِيَّةِ وَقَوْلُهٗ عَلَى الرَّسُوْلِ اِحْتِرَازٌ عَنْ بَاقِي الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْمُنَزَّلُ اَنْ يَجُوْزَ اَنْ يُقْرَاَ بِالتَّخْفِيْفِ اَيِ الْمُنْزَلُ دَفْعَةً وَاحِدَةً لِاَنَّ الْقُرْاٰنَ نَزَلَ دَفْعَةً وَاحِدَةً مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ اِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا اَوَّلًا ثُمَّ نَزَلَ نَجْمًا نَجْمًا وَاٰيَةً اٰيَةً بِحَسْبِ الْمَصَالِحِ وَالْحَوَائِجِ اِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوْ لِاَنَّهٗ كَانَ يُنْزَلُ عَلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَفْعَةً وَاحِدَةً فِيْ كُلِّ شَهْرِ رَمَضَانَ جُمْلَةً وَيَجُوْزُ اَنْ يُقْرَاَ بِالتَّشْدِيْدِ لِاَنَّ نُزُوْلَهٗ فِي الْوَاقِعِ كَانَ بِدَفَعَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِيْ مُدَّةِ النُّبُوَّةِ ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنفؒ نے ان اصول اربعہ کو الگ الگ کرکے بیان فرمایا چنانچہ کتاب کی بحث کو مقدم کیا، اور فرمایا کہ کتاب وہ قرآن ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے یہ تعریف کل کتاب کی ہے اور لام اسمیں عہد کا ہے اور معہود وہ کتاب ہے جس کو "بعض" کا مضاف الیہ بناکر پہلے ذکر کیا ہے اور قرآن اگر علم ہو جیساکہ مشہور ہے تو یہ تعریف لفظی ہے اور تعریف حقیقی کی ابتداء ماتن کے قول "المنزل الی آخرہ" سے ہوگی اور اگر قرآن مقروء یا مقرون کے معنی میں ہو تو یہ اس کیلئے جنس ہے اور اس کا مابعد بلا تکلف فصل ہے پس "المنزل" غیر آسمانی کتابوں سے، اور

علی الرسول باقی تمام آسمانی کتابوں سے احتراز ہے اور " المنزل " کو تخفیف کیساتھ پڑھنا جائز ہے یعنی یکبارگی اتارا گیا۔ اسلئے کہ قرآن ابتدائً لوح محفوظ سے آسمانِ دنیا تک ایکدفعہ میں اتارا گیا ہے پھر تھوڑا تھوڑا آیت آیت ضرورتوں اور مصلحتوں کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے، یا اسلئے کہ ہر ماہ رمضان میں پورے کا پورا ایکدفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا جاتا تھا اور " المنزّل " کو تشدید کیساتھ پڑھنا بھی جائز ہے کیونکہ قرآن کا نزول درحقیقت زمانہ نبوت میں متعدد دفعات میں ہوا ہے۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ ماتن علیہ الرحمہ اصول اربعہ کو اجمالاً بیان کرنے کے بعد الگ الگ کرکے بالتفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں اور کتاب اللہ چونکہ تمام اصول کی اصل ہے اسلئے کتاب کو اسکے مالہ اور ماعلیہ کیساتھ پہلے ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ " کتاب " وہ قرآن ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے، مصحفوں میں لکھا گیا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کیساتھ بغیر کسی شبہ کے منقول ہے۔ " وہذا تعریف لکل الکتاب الخ " سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مُعَرَّف (جسکی تعریف کرنا مقصود ہے) کتاب کا ایک حصہ یعنی پانچ سو آیات ہیں کیونکہ اصول اربعہ میں سے ایک اصل یہی کتاب کا ایک حصہ ہے نہ کہ پوری کتاب۔ حالانکہ جو تعریف کی گئی ہے وہ پوری کتاب پر صادق آتی ہے پس مذکورہ تعریف چونکہ کتاب اللہ میں مذکور قصص اور امثال پر صادق آتی ہے اسلئے کتاب جو شریعت اسلامیہ کی اصل ہے اسکی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہی حالانکہ تعریف کا جس طرح اپنے افراد کیلئے جامع ہونا ضروری ہے اسی طرح دخولِ غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ تعریف تو کلِ کتاب کی ہے مگر الکتاب کا الف لام عہد خارجی کا ہے اور معہود وہ کتاب ہے جسکو لفظ بعض کا مضاف الیہ بناکر سابق میں ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے اصول الشرع ثلثۃ الکتاب والسنۃ والمراد بالکتاب بعض الکتاب وہو مقدار خمسمائۃ آیۃ پس یہاں مقامِ تعریف میں الکتاب کے الف لام سے اسی بعض الکتاب کی طرف اشارہ ہے۔ اور جب الکتاب کے الف لام سے بعض الکتاب یعنی انھیں پانچ سو آیات کی طرف اشارہ ہے جن کے ساتھ شریعت کے احکام متعلق ہوتے ہیں تو اب لفظ الکتاب قصص اور امثال کو شامل نہ ہوگا بلکہ صرف انھیں پانچ سو آیات کو شامل ہوگا جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں اور جب لفظ الکتاب صرف انھیں پانچ سو آیات کو شامل ہے جو شریعتِ اسلامیہ کی اصل ہیں تو دخولِ غیر سے مانع نہ ہونے کا اشکال واقع نہ ہوگا بلکہ تعریف جامع بھی ہوگی اور مانع بھی ہوگی۔ حاصل یہ کہ تعریف تو کلِ کتاب کی ہے مگر الف لام عہد خارجی کی وجہ سے مراد بعض الکتاب یعنی وہ پانچ سو آیات ہیں جو احکام شرع کی اصل ہیں۔ شارحؒ نے فرمایا کہ لفظ القرآن میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ " القرآن " کتاب الٰہی کا علم ہو دوم یہ کہ لفظ

القرآن مصدر ہو۔ پہلے احتمال کی بنا پر یہ اشکال ہوگا کہ القرآن اگر علم ہو تو الف نون زائدتان اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہونا چاہیئے تھا جیساکہ عثمان غیر منصرف ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے "انا انزلناہ قرآنا عربیا" میں قرآن کو "منصرف" ذکر فرمایا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ "القرآن" اسم جنس ہے مگر الف لام کیساتھ علم ہوگیا ہے" جیساکہ "النجم" اسم جنس ہے مگر الف لام کیساتھ علم ہوگیا"۔

ــــ پس جب لفظ "قرآن" اسم جنس ہے تو یہ غیر منصرف بھی نہ ہوگا بلکہ منصرف ہوگا۔

بہر حال اگر "القرآن" کو علم قرار دیا جائے جیساکہ مشہور ہے تو القرآن کے ذریعہ کتاب کی تعریف تعریف لفظی ہوگی اور المنزل علی الرسول سے تعریف حقیقی کا آغاز ہوگا۔ تعریف لفظی کہتے ہیں کسی غیر معروف لفظ کو لفظ معروف کیساتھ تعبیر کرنا جیسے غضنفر کو لفظ اسد کے ساتھ متعارف کرانا۔ اور صورت غیر حاصلہ کو حاصل کرنے کیلئے جو تعریف کیجاتی ہے اسکو تعریف حقیقی کہتے ہیں۔ دوسرے احتمال کی بنا پر یہ اشکال ہوگا کہ لفظ القرآن مُعَرَّف ہے اور "الکتاب" مُعَرِّف ہے، اور معرّف معرَّف پر محمول ہوتا ہے لہذا "القرآن" مصدر کا الکتاب پر حمل کرنا لازم آئیگا حالانکہ مصدر کا حمل جائز نہیں ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ القرآن مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے اور مصدر اسم مفعول کے معنی میں بکثرت استعمال بھی ہوتا ہے جیسے کتاب بمعنی مکتوب، شراب بمعنی مشروب اور خلق بمعنی مخلوق استعمال ہوتا ہے۔ پس جب "القرآن" مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے تو الکتاب پر مصدر کا حمل کرنا لازم نہیں آئے گا، رہی یہ بات کہ قرآن کا اسم مفعول کیا ہے تو اسکی دو صورتیں ہیں لفظ قرآن مہموز ہوگا یا غیر مہموز ہوگا اگر مہموز ہے تو یہ قرأ یقرأ (پڑھنا) کا مصدر ہے اور مقروٌ اسم مفعول کے معنی میں ہے اور اگر غیر مہموز ہے تو قرن یقرن (ملنا) کا مصدر ہے اور مقرون اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ پہلی صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک چونکہ پڑھا جاتا ہے اسلئے اسکو قرآن کہا گیا ہے، اور دوسری صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک کی آیات چونکہ ایک دوسرے سے مقترن اور ملی ہوئی ہیں اسلئے اسکو قرآن کہا گیا ہے۔

صاحب نور الانوار "فہو جنس لہ الخ" سے فوائد قیود بیان فرمارہے ہیں۔ فوائد قیود کا مطلب یہ ہے کہ "تعریف" جنس اور فصل پر مشتمل ہوتی ہے اور "جنس" مُعَرَّف اور غیر مُعَرَّف دونوں کو شامل ہوتی ہے، اور "فصل" مُعَرَّف سے غیر مُعَرَّف کو خارج کرکے مُعَرَّف کو غیر مُعَرَّف سے ممتاز کردیتی ہے، پس لفظ "القرآن" "کتاب" "معرّف کیلئے جنس ہے کیونکہ لفظ "القرآن" ہر پڑھی جانیوالی یا ہر مقرون ومتصل چیز کو شامل ہے خواہ وہ کتاب اللہ ہو یا اس کے علاوہ ہو، اور لفظ "المنزل" پہلی فصل ہے جو غیر آسمانی کتابوں سے احتراز کرتی ہے یعنی المنزل کی قید سے غیر آسمانی کتابوں کو خارج کردیا گیا ہے اور "علی الرسول" کی قید سے قرآن پاک کے علاوہ دوسری آسمانی کتابوں (تورات، زبور وغیرہ) کو خارج کردیا گیا ہے۔ ملاجیونؒ نے فرمایا ہے کہ المنزل کو "ز" کی تخفیف اور تشدید دونوں کیساتھ پڑھنا جائز ہے تخفیف

کی صورت میں "انزال" (یکبارگی اتارنے) سے ماخوذ ہوگا اور تشدید کی صورت میں "تنزیل" (تدریجاً اتارنے) سے ماخوذ ہوگا۔ "المنزل" (ماخوذ از انزال) پڑھنے کی وجہ یہ ہیکہ قرآن پاک کو لوح محفوظ سے آسمانِ دنیا پر دفعۃً واحدۃً اور یکبارگی اتارا گیا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ سال بھر میں جس قدر قرآن اترتا رمضان میں تجدید کے طور پر ایکدفعہ پورا اتارا جاتا تھا۔ اور ماخوذ از تنزیل پڑھنے کی وجہ یہ ہیکہ قرآن پاک مصلحتوں اور ضرورتوں کے مطابق تھوڑا تھوڑا پوری مدتِ نبوت میں اتارا گیا ہے۔ پس جب نزولِ قرآن دفعۃً واحدۃً بھی ہے اور تدریجاً بھی تو نزولِ قرآن کو بیان کرنے کیلئے "المنزل" "ز" کی تخفیف اور تشدید دونوں کیساتھ پڑھنا جائز ہے۔

اَلْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ صِفَةٌ ثَانِيَةٌ لِلْقُرْآنِ وَمَعْنَى الْمَكْتُوْبِ الْمُثْبَتُ لِاَنَّ الْمَكْتُوْبَ فِي الْحَقِيْقَةِ هُوَ النُّقُوْشُ دُوْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى وَاِنَّمَا هُمَا مُثْبَتَانِ فِي الْمَصَاحِفِ فَاللَّفْظُ مُثْبَتٌ حَقِيْقَةً وَالْمَعْنَى مُثْبَتٌ تَقْدِيْرًا وَاللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَلَا يَضُرُّ تَعْمِيْمُهُ لِغَيْرِ الْقُرْآنِ لِاَنَّ الْقَيْدَ الْاَخِيْرَ يُخْرِجُهُ اَوْ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ هُوَ مَصَاحِفُ الْقُرَّاءِ السَّبْعَةِ وَهُوَ مُتَعَارَفٌ بَيْنَ النَّاسِ لَا يَحْتَاجُ اِلَى اَنْ يُعَرَّفَ فَيُقَالُ هُوَ مَا كُتِبَ فِيْهِ الْقُرْآنُ حَتّٰى يَلْزَمَ الدَّوْرُ وَيُحْتَرَزُ بِهٰذَا الْقَيْدِ عَمَّا نُسِخَتْ تِلَاوَتُهُ دُوْنَ حُكْمِهِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ اِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ وَعَنْ قِرَاءَةِ اُبَيٍّ وَنَحْوِهِ مِمَّا لَمْ يُكْتَبْ فِي الْمَصَاحِفِ السَّبْعَةِ

(ترجمہ):۔ مصاحف میں لکھا گیا ہے (یہ) قرآن کی دوسری صفت ہے اور مکتوب کے معنی مُثبَت کے ہیں کیونکہ مکتوب درحقیقت نقوش ہیں نہ کہ لفظ اور معنی البتہ لفظ اور معنی دونوں مصاحف میں مُثبَت ہیں پس لفظ حقیقۃً مُثبَت ہے اور معنی تقدیراً مُثبَت ہے اور المصاحف کا الف لام جنس کیلئے ہے اور اسکا غیر قرآن کو شامل ہونا مضر نہیں ہے کیونکہ آخری قید اسکو خارج کردیتی ہے یا لام عہد کیلئے ہے اور قراء سبعہ کے مصاحف معہود ہیں، عام لوگوں میں یہی مشہور ہے اسکی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں کہ یہ کہا جائے کہ مصحف وہ ہے جسمیں قرآن لکھا جائے۔ یہاں تک کہ دور لازم آئے اور اس قید سے ان آیات سے احتراز ہوگا جنکی تلاوت منسوخ ہوگئی نہ کہ ان کا حکم جیسے باری تعالیٰ کا قول "الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالاً من اللہ واللہ عزیز حکیم"۔ اور ابی کی قراءت اور اس جیسی دوسری قراءتوں سے جو مصاحفِ سبعہ میں نہیں لکھی گئی ہیں۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت "المکتوب فی المصاحف" قرآن کی دوسری

صفت ہے۔ ومعنی المکتوب المثبت سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہیکہ "قرآن" لفظ اور معنی کا نام ہے جیساکہ متن کی اگلی عبارت وہواسم للنظم والمعنی جمیعاً سے ظاہر ہے اور یہ امر مسلّم ہے کہ مکتوب نہ لفظ ہوتا ہے اور نہ معنی ہوتا ہے بلکہ "نقوش" مکتوب ہوتے ہیں۔ کیونکہ لفظ کا تعلق زبان سے ہوتا ہے اور معنی کا تعلق قلب سے ہوتا ہے اور نقوش معرض تحریر میں آتے ہیں، پس جب "قرآن" لفظ اور معنی کا نام ہے اور یہ دونوں مکتوب نہیں ہوتے تو گویا قرآن مکتوب نہیں ہوتا، اور جب قرآن مکتوب نہیں ہوتا تو المکتوب فی المصاحف کو قرآن کی صفت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ لفظ "المکتوب" مُثْبَتْ (ثابت شدہ) کے معنی میں ہے، اب ترجمہ یہ ہوگا کہ قرآن مصاحف میں ثابت شدہ ہے۔ اور یہ بھی مسلّم ہے کہ لفظ اور معنی اگرچہ مکتوب نہیں ہوتے لیکن مصاحف میں مُثْبَتْ ہوتے ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ لفظ حقیقۃً مُثْبَتْ ہوتا ہے اور معنی تقدیراً مُثْبَتْ ہوتا ہے، کیونکہ نقوش جو مکتوب ہیں چونکہ بلاواسطہ لفظ پر دلالت کرتے ہیں اور معنی پر لفظ کے واسطہ سے دلالت کرتے ہیں۔ اسلئے "لفظ" جو نقوش سے قریب تر ہے حقیقۃً مثبت ہوگا اور "معنی" جو نقوش سے بعید ہے تقدیراً مُثْبَتْ ہوگا۔ ملاجیون ؒ نے فرمایا کہ المصاحف کا الف لام یا تو جنس کیلئے ہے اور یا عہد خارجی کیلئے ہے پہلی صورت میں المصاحف کا لفظ قرآن اور غیر قرآن سب کو شامل ہوگا، اور تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوگی اور دوسری صورت میں دور لازم آئے گا اس طور پر کہ قرآن کی تعریف میں المصاحف کا لفظ مذکور ہے لہذا "قرآن" کا قرآن ہونا مصاحف پر موقوف ہوا، اور جب یہ سوال کیا جائے کہ مصحف کیا چیز ہے تو کہا جائے گا ماکُتِبَ فیہ القرآن یعنی قرآن جسمیں لکھا جائے تو مصحف کی تعریف میں چونکہ قرآن مذکور ہے اسلئے مصحف قرآن پر موقوف ہوگا، پس "قرآن"، مصحف پر موقوف ہوا اور مصحف قرآن پر موقوف ہوا، اور یہی دور ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ "الف لام" جنسی مراد لینے کی صورت میں المصاحف کا غیر قرآن کو شامل ہونا کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ قید اخیر "المنقول عنہ نقلاً متواتراً" غیر قرآن کو قرآن ہونے سے خارج کردیتی ہے، اور الف لام عہد خارجی کی صورت میں مصاحف سے قراء سبعہ (۱) نافع مدنی (۲) ابن کثیر عبداللہ مکی (۳) ابوعمر بصری (۴) ابن عامر دمشقی (۵) عاصم کوفی (۶) حمزہ کوفی (۷) کسائی علی کوفی کے مصاحف مراد ہیں۔ اور قراء سبعہ کے مصاحف لوگوں میں چونکہ مشہور ہیں اسلئے مصحف محتاج تعریف نہ ہوگا اور مصحف جب تعریف کا محتاج نہیں ہے تو دور بھی لازم نہیں آئے گا کیونکہ دور اُسی وقت لازم آتا ہے جب ماکُتِبَ فیہ القرآن سے مصحف کی تعریف کی جائے گی جیساکہ گذشتہ سطروں میں ذکر کیا گیا ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے "المکتوب فی المصاحف" کی قید کا فائدہ ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس قید سے وہ "آیات" قرآن ہونے سے خارج ہوگئیں جن کی تلاوت تو منسوخ ہوچکی مگر حکم منسوخ نہیں ہوا جیسے الشیخ والشیخۃ الخ کیونکہ یہ

مصاحف میں مکتوب نہیں ہیں۔ اسی طرح قضاء رمضان میں حضرت اُبی کی قرأت "فعدہ من ایام اخر متتابعات" میں اور کفارہ یمین میں عبداللہ ابن مسعود رضؓ کی قرأت "فصیام ثلثۃ ایام متتابعات" میں لفظ "متتابعات" چونکہ مصاحف میں مکتوب نہیں ہے اسلئے دونوں جگہ لفظ "متتابعات" قرآن ہونے سے خارج ہوجائے گا۔

اَلْمَنْقُوْلُ عَنْہُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْہَۃٍ صِفَۃٌ ثَالِثَۃٌ لِلْقُرْآنِ اَیْ اَلْمَنْقُوْلُ عَنِ الرَّسُوْلِ عَلَیْہِ السَّلَامُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْہَۃٍ فِیْ نَقْلِہٖ وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِہٖ مُتَوَاتِرًا عَمَّا نُقِلَ بِطَرِیْقِ الْاٰحَادِ کَقِرَاءَۃِ اُبَیٍّ فِیْ قَضَاءِ رَمَضَانَ فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ وَعَمَّا نُقِلَ بِطَرِیْقِ الشُّہْرَۃِ کَقِرَاءَۃِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ فِیْ حَدِّ السَّرِقَۃِ فَاقْطَعُوْا اَیْمَانَہُمَا وَفِیْ کَفَّارَۃِ الْیَمِیْنِ فَصِیَامُ ثَلٰثَۃِ اَیَّامٍ مُّتَتَابِعَاتٍ وَقَوْلُہٗ بِلَا شُبْہَۃٍ تَاکِیْدٌ عَلٰی مَذْہَبِ الْجُمْہُوْرِ لِاَنَّ کُلَّ مَا یَکُوْنُ مُتَوَاتِرًا یَکُوْنُ بِلَا شُبْہَۃٍ وَعِنْدَ الْخَصَّافِ ہُوَ اِحْتِرَازٌ عَنِ الْمَشْہُوْرِ لِاَنَّ الْمَشْہُوْرَ عِنْدَہٗ قِسْمٌ مِّنَ الْمُتَوَاتِرِ لٰکِنْ مَعَ شُبْہَۃٍ وَہٰذَا کُلُّہٗ عَلٰی تَقْدِیْرِ اَنْ یَّکُوْنَ اللَّامُ فِی الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَاَمَّا اِذَا کَانَ لِلْعَہْدِ فَتَخْرُجُ الْقِرَاءَۃُ الْغَیْرُ الْمُتَوَاتِرَۃُ کُلُّہَا بِقَوْلِہٖ فِی الْمَصَاحِفِ وَیَکُوْنُ قَوْلُہٗ اَلْمَنْقُوْلُ عَنْہُ اِلٰی اٰخِرِہٖ بَیَانًا لِّلْوَاقِعِ وَقِیْلَ قَوْلُہٗ بِلَا شُبْہَۃٍ اِحْتِرَازٌ عَنِ التَّسْمِیَۃِ لِاَنَّ فِیْہَا شُبْہَۃً وَلِہٰذَا لَمْ یُکَفَّرْ جَاحِدُہَا وَلَمْ یَجُزِ الْاِکْتِفَاءُ بِہَا فِی الصَّلٰوۃِ وَلَمْ تَحْرُمْ تِلَاوَتُہَا لِلْجُنُبِ وَالْحَائِضِ وَالنُّفَسَاءِ وَالْاَصَحُّ اَنَّہَا مِنَ الْقُرْاٰنِ وَاِنَّمَا لَمْ یُکَفَّرْ جَاحِدُہَا لِوُجُوْدِ الشُّبْہَۃِ وَاِنَّمَا لَمْ یَجُزِ الْاِکْتِفَاءُ بِہَا فِی الصَّلٰوۃِ لِعِلَّۃِ کَوْنِہَا اٰیَۃً تَامَّۃً عِنْدَ الْبَعْضِ وَاِنَّمَا یَجُوْزُ التِّلَاوَۃُ لِلْجُنُبِ وَاُخْتَیْہِ بِقَصْدِ التَّبَرُّکِ لَا بِقَصْدِ التِّلَاوَۃِ۔

(ترجمہ):۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شبہ کے تواتر کیساتھ منقول ہے (یہ) قرآن کی تیسری صفت ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کیساتھ منقول ہے (اور) اسکی نقل میں کوئی شبہ بھی نہیں ہے اور متواتراً کی قید سے ان آیات سے احتراز ہے جو بطریق احاد منقول ہیں جیسے قضائے رمضان کے سلسلہ میں حضرت ابی کی قراءت "فعدۃ من ایام اخر متتابعات" ہے اور ان آیات سے احتراز ہے جو بطریق شہرت منقول ہیں جیسے حد سرقہ میں ابن مسعود رضؓ کی قراءت "فاقطعوا ایمانہما" ہے اور کفارہ یمین میں "فصیام ثلثۃ ایام متتابعات" ہے اور ماتن کا قول "بلاشبہۃ" مذہب جمہور کی بنا پر تاکید ہے

کیونکہ جو چیز متواتر ہو گی وہ بلا شبہ ہو گی اور خصّاف کے نزدیک یہ "قید" مشہور سے احتراز ہے اسلئے کہ خصاف کے نزدیک مشہور، متواتر کی ایک قسم ہے لیکن شبہ کیساتھ۔ اور یہ تمام باتیں اس صورت میں ہیں کہ المصاحف کا الف لام جنس کیلئے ہو اور جب عہد کیلئے ہو گا تو تمام غیر متواتر قراءتیں ماتن کے قول المصاحف کی قید سے خارج ہو جائیں گی۔ اور "المنقول عنہ الیٰ آخرہ واقع" کا بیان ہو گا۔ اور کہا گیا کہ ماتن کا قول بلا شبہ تسمیہ سے احتراز ہے کیونکہ تسمیہ کا قرآن میں سے ہونے میں شبہ ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جاتا ہے۔ اور نماز میں اس پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے اور جنبی شخص اور حیض و نفاس میں مبتلا عورت کیلئے اس کی تلاوت حرام نہیں ہے۔ زیادہ صحیح یہ ہے کہ تسمیہ قرآن سے ہے اور اس کا منکر کافر نہیں ہوتا کیوں کہ شبہ موجود ہے اور نماز میں اس پر اکتفا کرنا اسلئے ناجائز ہے کہ وہ بعض کے نزدیک پوری آیت نہیں ہے اور جنبی، اور حیض و نفاس والی عورت کیلئے تبرک کے ارادے سے پڑھنا جائز ہے نہ کہ تلاوت کے ارادے سے۔

(تشریح):۔ "المنقول عنہ الخ" قرآن کی تیسری صفت ہے یعنی "قرآن" ایسا کلام ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کیساتھ نقل کیا گیا ہو اور اس کو نقل کرنے میں کوئی شبہ نہ ہو۔ یہ خیال رہے کہ یہ تعریف ہمارے اعتبار سے ہے ورنہ بعض وہ صحابہ جنہوں نے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے ان کے حق میں تواتر موجود نہیں ہے۔ متواتر وہ ہے جس کے رُواۃ ہر زمانہ میں اس قدر کثیر ہوں کہ عادۃً ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محال ہو اور خبر واحد وہ ہے جسمیں تواتر کے شرائط جمع نہ ہوں اور خبر مشہور وہ ہے جس کیلئے قرن اوّل کے بعد تواتر حاصل ہوا ہو۔ خبر مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے لیکن خبر واحد سے زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔ بہر حال صاحب المنار نے تعریف میں متواترًا کی قید لگا کر اُن آیات کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا جو بطریق احاد منقول ہیں جیسے قضائے رمضان میں حضرت اُبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قراءت "فعدۃ من ایام اخر متتابعات" میں لفظ "متتابعات" بطریق احاد منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے اور اس قید کے ذریعہ اُن آیات کو نکال دیا جو بطریق شہرت منقول ہیں جیسے حد سرقہ کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت "فاقطعوا ایمانہما" میں لفظ "ایمانہما" اور کفارہ یمین میں "فصیام ثلثۃ ایام متتابعات" میں لفظ "متتابعات" بطریق شہرت منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ماتن کا قول بلا شبہ جمہور کے مذہب پر نقلاً متواترًا کی تاکید ہے کیونکہ جو چیز تواتر کے ساتھ منقول ہوتی ہے اس کے منقول ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہوتا۔ حضرت امام خصّافؒ نے فرمایا کہ "بلا شبہۃ" کی قید سے خبر مشہور قرآن ہونے سے خارج ہو جاتی ہے۔ کیونکہ امام خصافؒ کے نزدیک خبر مشہور، خبر متواتر کی ایک قسم ہے لیکن اس کیساتھ شبہ ہوتا ہے اور خبر متواتر شبہ سے

پاک ہوتی ہے پس بلا شبہۃ کی قید لگا کر خبر مشہور کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا گیا۔ صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ "نقلاً متواترًا" کی قید سے غیر متواتر قرائتوں کا اخراج اس صورت میں ہوگا جب کہ "المصاحف" کا الف لام جنسی ہو لیکن اگر الف لام عہد خارجی ہو اور مصاحف سے مراد قراء سبعہ کے مصاحف ہوں تو تمام غیر متواتر قرائتیں "المصاحف" کی قید سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ غیر متواتر قرائتیں خواہ بطریق احاد منقول ہوں خواہ بطریق شہرت منقول ہوں قراء سبعہ کے مصاحف میں مکتوب نہیں ہیں۔ پس الف لام عہد خارجی کی صورت میں جب تمام غیر متواتر قرائتیں "المصاحف" کی قید کے ذریعہ قرآن ہونے سے خارج ہوگئیں تو ماتن کا قول "المنقول عنہ الخ" قید احترازی نہ ہوگا بلکہ قید اتفاقی اور واقع کا بیان ہوگا۔ بعض حضرات نے کہا کہ ماتن نے اپنے قول "بلا شبہۃ" کے ذریعہ "تسمیہ" کو قرآن ہونے سے خارج کیا ہے کیونکہ تسمیہ کا قرآن میں سے ہونا مشتبہ ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے تسمیہ کے قرآن میں سے ہونیکا انکار کیا تو وہ کافر نہیں ہوتا حالانکہ قرآن کا منکر کافر ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ تسمیہ قرآن کا جز نہیں ہے اور اسی طرح نماز میں صرف تسمیہ پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے حالانکہ ہمارے نزدیک ایک آیت پر اکتفا کرنا جائز ہے۔
اس سے بھی ثابت ہوا کہ تسمیہ قرآن کا جز نہیں ہے، اور اسی طرح جنبی شخص، حائضہ عورت اور نفاس میں مبتلا عورت کیلئے تسمیہ کی تلاوت کرنا جائز ہے حالانکہ ان کے واسطے قرآن کی تلاوت کرنا جائز نہیں ہے، اس سے بھی تسمیہ کا جزو قرآن ہونا باطل ہوتا ہے۔ صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ زیادہ صحیح بات یہ ہیکہ تسمیہ قرآن کا جز ہے سورتوں کے درمیان فصل کرنے کیلئے نازل کیا گیا ہے۔ رہی یہ بات کہ تسمیہ جب قرآن کا جز ہے تو تسمیہ کے قرآن میں سے ہونے کا منکر کافر کیوں نہیں ہوتا تو اسکا جواب یہ ہے کہ امام مالکؒ چونکہ تسمیہ کے قرآن میں سے نہ ہونیکا دعویٰ کرتے ہیں اسلئے ان کے اختلاف کی وجہ سے تسمیہ کا جز قرآن ہونا مشکوک اور مشتبہ ہوگیا اور جس چیز کے قرآن ہونے میں شبہ ہو اس کا منکر کافر نہیں ہوتا۔ لہٰذا تسمیہ کے جز قرآن ہونے کا منکر بھی کافر نہ ہوگا اور رہی یہ بات کہ جب تسمیہ قرآن میں سے ہے تو نماز میں اس پر اکتفا کرنا کیوں ناجائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تسمیہ بعض حضرات کے نزدیک چونکہ پوری آیت نہیں ہے جیسا کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ اللہ کے رسول نے فاتحہ پڑھی اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم الحمد للہ رب العالمین کو ایک آیت شمار کیا۔ اسلئے نماز میں فقط تسمیہ پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جواز صلاۃ کیلئے کم از کم ایک پوری آیت کا ہونا ضروری ہے، اور رہا جنبی، حائضہ اور نفاس میں مبتلا عورت کیلئے تلاوت کا جائز ہونا تو اس کا جواب یہ ہیکہ ان کیلئے تبرک کے ارادے سے تسمیہ پڑھنا جائز ہے تلاوت کے ارادے سے جائز نہیں ہے۔

(فوائد) :- چونکہ تسمیہ اور بسملہ کے جزو قرآن ہونے اور نہ ہونے کی بحث آگئی ہے اسلئے خادم اس پر قدرے تفصیل سے بحث کرتا ہے۔ علامہ تفتازانی رحؒ نے فرمایا ہے کہ قرآن پاک میں دو طرح بسم اللہ کا ذکر کیا

گیا ہے۔ایک سورہ نمل میں " وانہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم " اور ایک سورتوں کے شروع میں اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ سورہ نمل والی بسم اللہ قرآن پاک کا جزء ہے۔ اور خود سورہ نمل کا بھی جزء ہے اور اور جو بسم اللہ سورتوں کے شروع میں ہے اسکے بارے میں اختلاف ہے ، امام مالکؒ نے کہا کہ بسم اللہ قرآن ہی کا جزء نہیں ہے چہ جائیکہ فاتحہ کا جزء ہو ، اسی وجہ سے امام مالکؒ بسم اللہ کو نماز میں نہ جہراً پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں اور نہ سراً ۔ احناف وشوافع نے کہا کہ بسم اللہ قرآن کا جزء ہے پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا بسم اللہ سورتوں کا بھی جزء ہے یا نہیں تو احناف اس بات کے قائل ہیں کہ بسم اللہ کسی سورت کا جزء نہیں ہے حتیٰ کہ سورہ فاتحہ کا بھی جزء نہیں ہے اور شوافع اس پر تو متفق ہیں کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزء ہے مگر اس بات میں اختلاف ہے کہ بسم اللہ دوسری سورتوں کا بھی جزء ہے یا نہیں تو بعض شوافع کہتے ہیں کہ جس طرح سورہ فاتحہ کا جزء ہے اسی طرح دوسری سورتوں کا بھی جزء ہے اور بعض شوافع کہتے ہیں کہ باقی دوسری سورتوں کا جزء نہیں ہے۔ جمیل احمد

وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا تَمْهِيدٌ لِتَقْسِيمِهِ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيفِهِ يَعْنِي أَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا لَا أَنَّهُ اسْمٌ لِلنَّظْمِ فَقَطْ كَمَا يُنْبِئُ عَنْهُ تَعْرِيفُهُ بِالْإِنْزَالِ وَالْكِتَابَةِ وَالنَّقْلِ وَلَا أَنَّهُ اسْمٌ لِلْمَعْنَى فَقَطْ كَمَا يُتَوَهَّمُ مِنْ تَجْوِيزِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ لِلْقِرَاءَةِ الْفَارِسِيَّةِ فِي الصَّلٰوةِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى النَّظْمِ الْعَرَبِيِّ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْأَوْصَافَ الْمَذْكُورَةَ جَارِيَةٌ فِي الْمَعْنَى تَقْدِيرًا وَجَوَازُ الصَّلٰوةِ بِالْفَارِسِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ لِعُذْرٍ حُكْمِيٍّ وَهُوَ أَنَّ حَالَةَ الصَّلٰوةِ حَالَةُ الْمُنَاجَاةِ مَعَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالنَّظْمُ الْعَرَبِيُّ مُعْجِزٌ بَلِيغٌ فَلَعَلَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ أَوْ لِأَنَّهُ إِنِ اشْتَغَلَ بِالْعَرَبِيِّ يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنْهُ إِلٰى حُسْنِ الْبَلَاغَةِ وَالْبَرَاعَةِ وَيَلْتَذُّ بِالْأَسْجَاعِ وَالْفَوَاصِلِ وَلَمْ يَخْلُصِ الْحُضُورُ مَعَ اللّٰهِ تَعَالٰى بَلْ يَكُونُ هٰذَا النَّظْمُ حِجَابًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى مُسْتَغْرِقًا فِي بَحْرِ التَّوْحِيدِ وَالْمُشَاهَدَةِ لَا يَلْتَفِتُ إِلَى الذَّاتِ فَلَا طَعْنَ عَلَيْهِ فِي أَنَّهُ كَيْفَ يُجَوِّزُ الْقِرَاءَةَ بِالْفَارِسِيِّ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى الْعَرَبِيِّ الْمُنَزَّلِ وَأَمَّا فِي مَا سِوَى الصَّلٰوةِ فَهُوَ يُرَاعِي جَانِبَهُمَا جَمِيعًا

(ترجمہ) :- اور (قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے (یہ) قرآن کی تعریف کے بیان کے بعد اس کی تقسیم کی تمہید ہے، یعنی قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے نہ تو فقط نظم کا نام ہے جیسا کہ انزال، کتابت اور نقل کے ذریعہ اس کی تعریف کرنا اس کی خبر دیتا ہے اور نہ صرف معنی کا نام ہے جیسا کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ

کے نظم عربی پر قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کو جائز قرار دینے سے وہم ہوتا ہے اور یہ اسلئے کہ اوصافِ مذکورہ تقدیراً معنی میں بھی جاری ہیں۔ اور فارسی زبان میں قرأت کیساتھ نماز کا جائز ہونا ایک حکمی عذر کی وجہ سے ہے اور وہ عذر یہ ہیکہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ کے ساتھ راز و نیاز کی حالت ہے اور "عربی عبارت" انتہائی معجز اور بلیغ ہوتی ہے اسلئے ممکن ہے کہ ایک فارسی آدمی اس پر قادر نہ ہوسکے، یا اسلئے کہ اگر نمازی عربی الفاظ کیساتھ مشغول ہوگیا تو اس کا ذہن اس سے عمدہ بلاغت اور براعت کی طرف منتقل ہو جائے گا، اور وہ مسجع اور مقفیٰ عبارتوں کیساتھ لطف اندوز ہونے لگے گا، اور اللہ تعالیٰ کیساتھ اس کا حضور خالص نہ رہ سکے گا۔ بلکہ یہ عربی عبارت اُس نمازی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان حجاب بن کر ظاہر ہوگی۔ اور امام اعظمؒ چونکہ توحید اور مشاہدہ کے سمندر میں غرق تھے۔ اسلئے بجز ذاتِ باری کے اور کسی طرف التفات نہیں فرماتے تھے۔ پس ان پر یہ طعن نہیں ہوسکتا کہ وہ عربی زبان جو منزل من اللہ ہے اس پر قدرت رکھنے کے باوجود فارسی زبان میں قرأتِ قرآن کس طرح جائز قرار دیتے ہیں، اور نماز کے علاوہ دوسری حالتوں میں امام صاحب نظم اور معنی دونوں کی رعایت کرتے ہیں۔

(تشریح):- بلاغت، کلام فصیح کا مقتضیٰ حال کے مطابق ہونا۔ براعت، فصاحت، فضیلت، سجع۔ انسان کے کلام منثور میں وہ لفظ ہے جو جملہ کے آخر میں واقع ہو، پھر اسی کے مناسب دوسرے جملہ کے آخر میں بھی وہی لفظ واقع ہو جیسے منار کی ابتدائی عبارت الحمد للہ سے لیکر القویم تک تین جملے ہیں اور ہر جملہ کے آخر میں میم ہے پس ہر جملہ کے آخر میں میم لاکر سجع کا رعایت کی گئی ہے۔ اور اگر اس طرح کی صورت قرآن پاک میں واقع ہو تو اسکو فاصلہ کہتے ہیں جس کی جمع فواصل آتی ہے جیسے سورہ والضحیٰ میں ہر جملہ الف مقصورہ پر ختم کیا گیا ہے اور اگر یہ صورت کلام منظوم میں واقع ہو تو وہ قافیہ ہے جیسے حق کانپوری کی غزل کے چند اشعار ہیں جن میں سے ہر شعر "نہیں ہے" پر ختم ہے۔

بربادیٔ پیہم کا سبب یاد نہیں ہے	یہ بات کبھی یاد تھی اب یاد نہیں ہے
اُس پہلی نظر پہلی ملاقات کا عالم	کچھ کچھ تو مجھے یاد ہے سب یاد نہیں ہے
نظریں رُخِ جاناں سے ہٹائے نہیں ہٹتیں	دیوانہ ہوں دیوانہ ادب یاد نہیں ہے
کیا پوچھتے ہو دوستو! رودادِ محبت	بس لٹ گیا لٹنے کا سبب یاد نہیں ہے

صاحبِ منار آگے چل کر چونکہ "قرآن" کی تقسیم بیان فرمائیں گے اسلئے تمہید کے طور پر یہ بیان فرمایا ہے کہ "قرآن" کس چیز کا نام ہے، سو اس بارے میں تین قول مذکور ہیں (۱) قرآن فقط نظم (لفظ) کا نام ہے (۲) قرآن فقط معنی کا نام ہے (۳) قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، ماتن اور شارح دونوں کے نزدیک یہی تیسرا قول زیادہ صحیح ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ سابق میں قرآن کی تعریف کے

موقع پر قرآن کی تین صفتیں ذکر کی گئی ہیں (۱) المنزل علی الرسول (۲) المکتوب فی المصاحف (۳) المنقول عنہ نقلاً متواترًا۔ اور یہ بات مسلّم ہے کہ انزال، کتابت اور نقل کیساتھ نظم اور لفظ تو متصف ہوتا ہے مگر معنی متصف نہیں ہوتا پس اس سے ثابت ہوا کہ قرآن الفاظ کا نام ہے اور قرآن ہونے میں معنی کو کوئی دخل نہیں ہے، دوسری دلیل یہ ہیکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "انّا انزلناہ قرآناً عربیًّا" ترجمہ۔ ہم نے اس کو اتارا ہے قرآن عربی زبان کا یعنی عربی زبان جو تمام زبانوں میں زیادہ فصیح، وسیع اور منضبط و پُرشوکت زبان ہے نزولِ قرآن کیلئے منتخب کی گئی۔ اور عربیت اور غیر عربیت کا تعلق الفاظ کیساتھ ہوتا ہے نہ کہ معنی کیساتھ کیونکہ معنی قدرِ مشترک تمام زبانوں میں یکساں طور پر پائے جاتے ہیں پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے اور معنی کو قرآن ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔

دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں قرأتِ قرآن فرض ہے اور امام اعظم حضرت امام ابوحنیفہؒ نے عربی عبارت پڑھنے کی قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فارسی زبان میں قرأتِ قرآن سے قرآن کے معنی تو موجود ہوسکتے ہیں لیکن الفاظ موجود نہیں ہوسکتے پس ثابت ہوا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔ الفاظ کا نام نہیں ہے دوسری دلیل یہ ہیکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وانہ لفی زبر الاولین" اور یہ قرآن پہلی کتابوں میں موجود ہے، اور پہلی تمام کتب سماوی چونکہ غیر عربی میں تھیں اسلئے قرآن پاک کا پہلی کتابوں میں موجود ہونا معنی کے اعتبار سے ہوسکتا ہے نہ کہ الفاظ کے اعتبار سے، اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ "قرآن" معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا۔

تیسرے قول کی دلیل سابقہ دونوں اقوال کی دلیلیں ہیں کیونکہ قول اول کے دلائل سے "نظم" کا قرآن ہونا ثابت ہوگیا اور قول ثانی کے دلائل سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہوگیا پس دونوں سے نظم اور معنی کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور رہا قول اوّل کے قائلین کا یہ کہنا کہ انزال، کتابت اور نقل کیساتھ صرف الفاظ متصف ہوتے ہیں معنی متصف نہیں ہوتے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ انزال وغیرہ مذکورہ اوصاف جس طرح الفاظ میں جاری اور ساری ہیں اسی طرح الفاظ کے واسطہ سے معنی میں بھی جاری اور ساری ہیں یعنی الفاظ کے واسطہ سے معنی بھی منزل، مکتوب اور منقول ہیں پس جب الفاظ کے واسطہ سے معنی بھی منزل مکتوب اور منقول ہیں تو قرآن کی تعریف لفظ اور معنی کے مجموعہ پر صادق آئے گی نہ کہ صرف لفظ پر اور جب قرآن کی تعریف نظم اور معنی کے مجموعہ پر صادق آتی ہے تو دونوں کے مجموعہ کا نام "قرآن" ہوگا۔ اور قول ثانی کے قائلین کا یہ کہنا کہ امام ابوحنیفہؒ کا عربی عبارت کیساتھ قرآن پڑھنے کی قدرت کے باوجود فارسی زبان میں نماز میں قرأت کرنے کو جائز قرار دینا اس بات کی علامت ہے کہ قرآن معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کا عربی پر قدرت کے باوجود فارسی زبان میں نماز میں قرأت کرنے کی اجازت دینا ایک مصلحت کے پیشِ نظر ہے۔ مصلحت یہ ہیکہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ سے راز و نیاز

کی باتیں کرنے کی حالت ہے اور عربی عبارت حیرت انگیز، نہایت معنی خیز اور انسان کو عاجز کر دینے والی ہوتی ہے اسلئے بہت ممکن ہے کہ ایک نمازی ایسی حالت میں ایسی بھرپور عبارت زبان پر نہ لا سکے تو اس کو فارسی زبان میں قرأت کرنیکی اجازت دی گئی۔ یا اس وجہ سے جائز کہا گیا کہ اگر نمازی نماز میں عربی الفاظ کی قرأت میں لگ جائے تو اس کا ذہن اس سے عربی الفاظ کی بلاغت و فصاحت اور انتہاء درجہ کی خوبیوں کی طرف منتقل ہو جائے گا اور مسجع اور مقفی عبارتوں اور فقروں سے لطف اندوز ہونے لگے گا اور اس طرح اس کا حضورِ قلب اللہ تعالیٰ کیساتھ خالص اور بے لوث نہ رہ سکے گا، بلکہ یہ عربی الفاظ اس نمازی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ایک حجاب اور پردہ بن کر ظاہر ہوں گے۔ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ چونکہ توحید اور مشاہدۂ حق کے دریا میں غرق تھے اسلئے وہ بجز ذات باری تعالیٰ کے اور کسی طرف التفات نہیں فرماتے تھے پس اس خدا رسیدہ بندے کے مذکورہ مصلحت کے پیش نظر عربی پر قدرت رکھتے ہوئے فارسی میں قرأت کی اجازت دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نماز کے علاوہ دوسری تمام حالتوں میں حضرت امام صاحبؒ بھی لفظ اور معنی دونوں کی رعایت کرتے ہیں چنانچہ حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ جنبی اور حائضہ کیلئے فارسی زبان میں قرأتِ قرآن کرنا اور فارسی زبان میں مترجم قرآن کو چھونا جائز ہے۔ اگر حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک فقط معنی کا نام قرآن ہوتا تو امام اعظمؒ جنبی اور حائضہ کیلئے فارسی زبان میں قرأتِ قرآن کی اجازت نہ دیتے اور فارسی زبان میں مترجم قرآن کو ان لوگوں کیلئے چھونا جائز قرار نہ دیتے۔ درمختار میں ہے کہ حضرت امام صاحبؒ صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع فرما کر عربی پر قدرت رکھتے ہوئے نماز میں فارسی زبان میں قرأتِ قرآن کے عدمِ جواز کے قائل ہو گئے تھے پس اگر حضرت امام صاحبؒ کے قولِ مرجوع الیہ کو سامنے رکھا جائے تو اس سے اس بات کو ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔ مذکورہ دونوں آیتوں "انا انزلناہ قرآناً عربیاً" اور "وانہ لفی زبر الاولین" کا جواب یہ ہے کہ قرآن تو درحقیقت نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے مگر پہلی آیت میں نظم مراد لینا اور دوسری آیت میں معنی مراد لینا مجازاً ہے، اور کسی چیز پر حقیقت سے استدلال کیا جاتا ہے نہ کہ مجاز سے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ "انا انزلناہ قرآناً عربیاً" سے نظم کا قرآن ہونا ثابت ہوتا ہے اور "وانہ لفی زبر الاولین" سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہوتا ہے، پس دونوں آیتوں سے نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائے گا۔

وَاِنَّمَا أُطْلِقَ النَّظْمُ مَكَانَ اللَّفْظِ رِعَايَةً لِلْأَدَبِ لِاَنَّ النَّظْمَ فِي اللُّغَةِ جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ وَاللَّفْظُ هُوَ الرَّمْيُ وَاِنْ كَانَ النَّظْمُ يُطْلَقُ فِي الْعُرْفِ عَلَى الشِّعْرِ اَيْضًا وَيَنْبَغِيْ اَنْ يُّعْلَمَ اَنَّ النَّظْمَ اِشَارَةٌ اِلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ وَالْمَعْنَى اِلَى الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَلٰكِنَّ

الْمَعْنَى الَّذِي هُوَ تَرْجَمَةُ النَّظْمِ حَادِثٌ كَالنَّظْمِ لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ قِصَّةِ يُوسُفَ وَ إِخْوَتِهِ وَعَنْ فِرْعَوْنَ وَغَرَقِهِ مَثَلًا وَكُلُّ ذٰلِكَ حَادِثٌ ثُمَّ هُوَ دَالٌّ عَلَى أَمْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَنَهْيِهِ وَحُكْمِهِ وَخَبَرِهِ وَهُوَ قَدِيمٌ بِلَا رَيْبٍ عِنْدَنَا فَتَنَبَّهْ لَهُ۔

(ترجمہ):۔ اور ماتن رحؒ نے ادب کا لحاظ کرتے ہوئے لفظ کی جگہ نظم کا استعمال کیا ہے کیونکہ نظم لغت میں لڑی میں موتی پرونے کے معنی میں آتا ہے اور "لفظ" کے معنی پھینکنے کے ہیں، اگرچہ نظم عرف میں شعر پر بھی بولا جاتا ہے اور یہ جان لینا مناسب ہے کہ نظم سے کلام لفظی کی طرف اور معنی سے کلام نفسی کی طرف اشارہ ہے لیکن وہ معنی جو نظم کا ترجمہ ہیں نظم کی طرح حادث ہیں کیونکہ وہ یوسف اور برادران یوسف اور فرعون اور اسکے غرق کے قصوں کا نام ہیں اور یہ سب حادث ہیں، پھر نظم قرآنی اللہ تعالیٰ کے امر ونہی اور اس کے حکم اور خبر پر دلالت کرنے والا ہے اور یہ ہمارے نزدیک بلاشبہ قدیم ہیں خوب سمجھ لو۔

(تشریح):۔ " وانما اطلق النظم الخ " سے ایک سوال کا جواب ہے. سوال یہ ہیکہ لفظ اور نظم دونوں ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں مگر لفظ بہ نسبت نظم کے زیادہ مشہور ہے اور عبارت میں مشہور لفظ کا استعمال فصیح ہوتا ہے لہٰذا ماتن رحؒ کو بجائے لفظِ نظم کے لفظِ لفظ استعمال کرنا چاہیئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہیکہ "نظم" لغت میں لڑی میں موتی پرونے کے معنی میں آتا ہے جو اچھے معنی ہیں اور لفظ کے معنی پھینکنے کے ہیں جو بُرے معنی ہیں۔ پس ماتن رحؒ نے ادب کا لحاظ کرکے لفظ کی بجائے نظم استعمال کیا ہے۔ اور اشعار میں بھی چونکہ لڑی میں موتی پرونے کی طرح کلمات اور الفاظ کو باقاعدگی کیساتھ ترتیب دیا جاتا ہے اس لئے عرف میں نظم کا استعمال اشعار پر ہونے لگا اگرچہ یہ بُرے معنی کی طرف غمازی کرتا ہے کیونکہ شعراء کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُنَ" ترجمہ:۔ اور شاعروں کی بات پر وہی چلیں گے جو بے راہ رو ہیں۔ اس آیت میں باری عز اسمہ نے شعراء کی مذمت فرمائی ہے، اور شعراء کی مذمت ان کی شعر گوئی کی وجہ سے ہے، پس جب شعراء مذموم ہیں تو ان کے اشعار بدرجہ اولیٰ مذموم ہوں گے۔

صاحبِ نور الانوار فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت میں "نظم" سے کلام لفظی کی طرف اور معنی سے کلام نفسی کی طرف اشارہ ہے۔ کلام نفسی سے مراد وہ صفت قدیمہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم ہے، اور سکوت اور گونگے پن کے منافی ہے، اس پر کلامِ لفظی دلالتِ عقلیہ کے طور پر دلالت کرتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ لفظِ معنی دو معنی پر بولا جاتا ہے (۱) کلامِ نفسی (۲) نظم کا ترجمہ۔ یعنی کلامِ نفسی کو بھی معنی کیساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور نظم کے ترجمہ پر بھی معنی کا اطلاق ہوتا ہے لیکن وہ معنی جس سے کلامِ نفسی کی طرف اشارہ ہوتا ہے ہمارے نزدیک قدیم ہے کیونکہ کلامِ نفسی اللہ کی صفت ہے اور ہمارے نزدیک تمام صفاتِ باری قدیم ہیں۔ اگرچہ بعض گمراہ فرقے صفاتِ باری کے حادث ہونے کے قائل ہیں۔ اور وہ معنی جو نظم کا

ترجمہ ہیں وہ اسی طرح حادث ہیں جس طرح نظم اور کلام لفظی حادث ہے کیونکہ ترجمۂ نظم مثلاً یوسف، برادران یوسف، فرعون اور اسکے غرق کے قصوں اور ان جیسے بہت سے دوسرے قصوں پر مشتمل مضامین ہیں اور یہ تمام حادث ہیں پس معلوم ہوا کہ نظم کا ترجمہ بھی نظم کی طرح حادث ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ نظم قرآنی اللہ کے امر، نہی، حکم، خبر پر دلالت کرتا ہے اور یہ سب امور ہمارے نزدیک قدیم ہیں یعنی نظم قرآنی اللہ کے جس امر، نہی وغیرہ کی نشاندہی کرتا ہے وہ امر، نہی وغیرہ قدیم ہیں جس طرح اللہ کی ذات قدیم ہے۔

وَاِنَّمَا تُعْرَفُ اَحْکَامُ الشَّرْعِ بِمَعْرِفَۃِ اَقْسَامِہِمَا شُرُوْعٌ فِیْ تَقْسِیْمَاتِہٖ اَیْ اِنَّمَا تُعْرَفُ اَحْکَامُ الشَّرْعِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بِمَعْرِفَۃِ تَقْسِیْمَاتِ النَّظْمِ وَالْمَعْنٰی فَالْاَقْسَامُ بِمَعْنَی التَّقْسِیْمَاتِ لِاَنَّ ھٰہُنَا تَقْسِیْمَاتٌ مُتَعَدِّدَۃٌ وَتَحْتَ کُلِّ تَقْسِیْمٍ اَقْسَامٌ لَا اَنَّ الْکُلَّ اَقْسَامٌ مُتَبَایِنَۃٌ بِنَفْسِہَا بَلْ تَجْتَمِعُ اَقْسَامُ تَقْسِیْمٍ مَعَ اَقْسَامِ تَقْسِیْمٍ آخَرَ وَاِنَّمَا قَالَ اَقْسَامَہُمَا وَلَمْ یَقُلْ اَقْسَامَہٗ تَنْبِیْہًا عَلٰی اَنَّ مَنْشَأَ التَّقْسِیْمِ ھُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنٰی جَمِیْعًا فَبَعْضُہُمْ عَلٰی اَنَّ التَّقْسِیْمَاتِ الثَّلٰثَۃَ الْاُوَلَ لِلنَّظْمِ وَالرَّابِعُ لِلْمَعْنٰی وَبَعْضُہُمْ عَلٰی اَنَّ الدَّلَالَۃَ وَالْاِقْتِضَاءَ لِلْمَعْنٰی وَالْبَوَاقِیْ لِلنَّظْمِ وَالْاَصَحُّ اَنَّہٗ فِیْ کُلِّ قِسْمٍ یُرَاعَی النَّظْمُ مَعَ دَلَالَتِہٖ عَلَی الْمَعْنٰی۔

(ترجمہ):۔ نظم اور معنی کے اقسام کی معرفت سے احکام شرع کی معرفت ہوتی ہے (یہاں سے نظم دال علی المعنی کی تقسیمات شروع ہو رہی ہیں یعنی حلال و حرام احکام شرع کی معرفت نظم اور معنی کی تقسیمات کی معرفت سے ہوتی ہے پس "اقسام" "تقسیمات" کے معنی میں ہیں۔ کیوں کہ یہاں چند تقسیمات ہیں، اور ہر تقسیم کے تحت کئی کئی قسمیں ہیں۔ ایسا نہیں کہ ساری قسمیں متبائن بذاتہا ہوں بلکہ ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو جاتی ہیں۔ اور مصنف نے اقسامہما کہا اور اقسامہ نہیں کہا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ تقسیم کا منشاء نظم اور معنی کا مجموعہ ہے۔ چنانچہ بعض حضرات اس پر قائم ہیں کہ پہلی تین تقسیمیں نظم کی ہیں اور چوتھی تقسیم معنی کی ہے اور بعض اس پر قائم ہیں کہ دلالت اور اقتضاء معنی کی قسمیں ہیں اور باقی نظم کی اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ ہر قسم میں نظم اس طرح ملحوظ ہے کہ وہ معنی پر بھی دلالت کرے۔

(تشریح):۔ مصنف نے نظم اور معنی یعنی قرآن کی چار تقسیمات بیان کی ہیں چنانچہ پہلی تقسیم کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول۔ دوسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ چار ان کے متقابلات ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ تیسری تقسیم

کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ ۔ چوتھی تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارۃ النص (۲) استدلال باشارۃ النص (۳) استدلال بدلالۃ النص (۴) استدلال باقتضاء النص ۔ کل مل کر بیسؔ اقسام ہوئے لیکن یہ تمام اقسام باہم متباین اور متخالف نہیں ہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کیساتھ جمع ہوسکتے ہیں مثلاً خاص حقیقت کیساتھ جمع ہوسکتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک تقسیم کے اعتبار سے اسم کی دو قسمیں ہیں (۱) معرب (۲) مبنی ۔ اور دوسری تقسیم کے اعتبار سے بھی دو قسمیں ہیں (۱) معرفہ (۲) نکرہ ۔ تو "معرب" معرفہ اور نکرہ کیساتھ جمع ہوسکتا ہے ۔ پس متن میں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ حلال و حرام وغیرہ وہ احکام جو قرآن سے ثابت ہیں ان کی معرفت چونکہ نظم اور معنی کی تقسیمات کی معرفت پر موقوف ہے اسلئے سب سے پہلے ان تقسیمات کی تعریف ضروری ہے ۔ چنانچہ مصنفؒ پہلے مذکورہ تقسیمات کی تعریف ذکر کریں گے پھر احکام شرع بیان فرمائیں گے ۔ رہا یہ سوال کہ مصنفؒ نے "اقسامہما" تثنیہ کی ضمیر کیساتھ کیوں ذکر فرمایا ہے واحد کی ضمیر کے ساتھ "اقسامہ" کیوں ذکر نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اقسامہما اسلئے ذکر کیا ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہوجائے کہ "مقسم" نظم اور معنی دونوں کا مجموعہ ہے نہ فقط نظم مقسم ہے اور نہ فقط معنی ۔ چنانچہ بعض علمائے اصول اس بات کے قائل ہیں کہ اول کی تین تقسیمات کا مقسم فقط نظم ہے اور چوتھی تقسیم کا مقسم فقط معنی ہے اور بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ بیسؔ اقسام میں سے فقط دو قسمیں یعنی دلالۃ النص اور اقتضاء النص معنی کی ہیں اور باقی تمام نظم کی ۔ لیکن بقول شارح ہر قسم میں نظم اس طرح ملحوظ ہے کہ وہ معنی پر بھی دلالت کرے ۔

وَذٰلِكَ اَرْبَعَةٌ اَىِ الْمَذْكُوْرُ فِيْمَا قَبْلُ وَهُوَ التَّقْسِيْمَاتُ اَرْبَعَةُ تَقْسِيْمَاتٍ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيْمٍ مِنْهَا اَقْسَامٌ عَدِيْدَةٌ كَمَا سَيَاتِىْ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْبَحْثَ فِيْهِ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ عَنِ الْمَعْنٰى وَهُوَ التَّقْسِيْمُ الرَّابِعُ اَوْ عَنِ اللَّفْظِ فَاِمَّا بِحَسْبِ اِسْتِعْمَالِهٖ وَهُوَ التَّقْسِيْمُ الثَّالِثُ اَوْ بِحَسْبِ دَلَالَتِهٖ فَاِنِ اعْتُبِرَ فِيْهَا الظُّهُوْرُ وَالْخَفَاءُ فَهُوَ الثَّانِىْ وَاِلَّا فَهُوَ الْاَوَّلُ ۔

(ترجمہ) :- اور وہ چار ہیں یعنی سابق میں مذکور تقسیمات، چار تقسیمات ہیں اور ان میں سے ہر تقسیم کے تحت کئی کئی قسمیں ہیں جیسا کہ آئندہ آجائیگا، اور یہ اسلئے کہ کتاب میں بحث یا تو معنی سے ہوگی اور وہ چوتھی تقسیم ہے یا لفظ سے پھر لفظی بحث لفظ کے استعمال کے لحاظ سے ہوگی اور یہ تیسری تقسیم ہے یا اس کی دلالت کے لحاظ سے پھر اگر اس میں ظہور اور خفاء کا اعتبار ہوگا تو وہ دوسری تقسیم ہے ورنہ تو وہ پہلی تقسیم ہے ۔

(تشریح):۔ المذکور فیما قبل عبارت سے شارح نے ایک سوال کا جواب دیا ہے، سوال یہ ہیکہ ذالک کا مشار الیہ لفظ الاقسام ہے اور اقسام جمع ہونے کی وجہ سے واحد مؤنث کے حکم میں ہے اور واحد مؤنث کی طرف اشارہ کرنے کیلئے تلک آتا ہے نہ کہ ذالک۔ لہٰذا ماتنؒ کو تلک اربعۃ کہنا چاہیئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذالک کا مشار الیہ لفظ "المذکور فیما قبل" ہے، اور یہ مفرد مذکر ہے اور مفرد مذکر کیلئے ذالک آتا ہے نہ کہ تلک اسلئے یہاں ذالک بیان کیا گیا۔ اربعۃ تقسیمات عبارت نکال کر یہ ظاہر کرنا ہے کہ ذالک اربعۃٌ میں اربعۃ کی تنوین مضاف الیہ کے عوض ہے۔ بہرحال سابق میں جن تقسیمات کا ذکر کیا گیا ہے وہ چار تقسیمات ہیں اور ہر تقسیم کے تحت کئی کئی قسمیں ہیں۔ اور چاروں تقسیمات کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ کتاب اللہ میں بحث صرف معنی سے ہوگی یا صرف لفظ سے اگر اول ہے تو یہ تقسیم رابع ہے اور اگر ثانی ہے تو لفظی بحث، لفظ کے استعمال کے لحاظ سے ہوگی یا اس کی دلالت علی المعنی کے لحاظ سے، اگر اول ہے تو یہ تقسیم ثالث ہے اور اگر ثانی ہے تو اس میں ظہور و خفاء کا اعتبار ہوگا یا ظہور و خفاء کا اعتبار نہ ہوگا، اگر اول ہے تو یہ تقسیم ثانی ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ تقسیم اول ہے۔

اَلْاَوَّلُ فِی وُجُوْہِ النَّظْمِ صِیْغَۃً وَلُغَۃً یَعْنِیْ اَنَّ التَّقْسِیْمَ الْاَوَّلَ فِی طُرُقِ النَّظْمِ مِنْ حَیْثُ الصِّیْغَۃِ وَاللُّغَۃِ وَالطُّرُقُ ھِیَ الْاَنْوَاعُ وَالْاَصْنَافُ وَالصِّیْغَۃُ ھِیَ الْھَیْأَۃُ وَاللُّغَۃُ وَاِنْ کَانَ یَشْمَلُ الْمَادَّۃَ وَالْھَیْأَۃَ کِلَیْھِمَا لٰکِنْ اُرِیْدَ بِھِمَا ھٰھُنَا الْمَادَّۃُ لِلْمُقَابَلَۃِ فَھُمَا مِنْ حَیْثُ الْمَجْمُوْعِ کِنَایَۃٌ عَنِ الْوَضْعِ فَکَاَنَّہٗ قَالَ الْاَوَّلُ فِی اَنْوَاعِ النَّظْمِ مِنْ حَیْثُ الْوَضْعِ اَیْ مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ وُضِعَ لِمَعْنًی وَاحِدٍ اَوْ اَکْثَرَ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ اِسْتِعْمَالِہٖ وَظُھُوْرِہٖ وَ اِنَّمَا قَدَّمَ الصِّیْغَۃَ عَلَی اللُّغَۃِ لِاَنَّ لِلْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ زِیَادَۃُ تَعَلُّقٍ بِالصِّیْغَۃِ فِی الْاَغْلَبِ وَھِیَ اَرْبَعَۃٌ اَلْخَاصُّ وَالْعَامُّ وَالْمُشْتَرَکُ وَالْمُؤَوَّلُ لِاَنَّ اللَّفْظَ اِمَّا اَنْ یَّدُلَّ عَلٰی مَعْنًی وَاحِدٍ اَوْ اَکْثَرَ فَاِنْ کَانَ الْاَوَّلُ فَاِمَّا اَنْ یَّدُلَّ عَلَی الْاِنْفِرَادِ عَنِ الْاَفْرَادِ فَھُوَ الْخَاصُّ اَوْ اَنْ یَّدُلَّ مَعَ الْاِشْتِرَاکِ بَیْنَ الْاَفْرَادِ فَھُوَ الْعَامُّ وَاِنْ کَانَ الثَّانِیْ فَاِمَّا اَنْ یَّتَرَجَّحَ اَحَدُ مَعَانِیْہِ بِالتَّاْوِیْلِ فَھُوَ الْمُؤَوَّلُ وَاِلَّا فَھُوَ الْمُشْتَرَکُ فَالْمُؤَوَّلُ فِی الْحَقِیْقَۃِ اِنَّمَا ھُوَ مِنْ اَقْسَامِ الْمُشْتَرَکِ الَّذِیْ دَلَّ صِیْغَۃً وَلُغَۃً وَاِنْ کَانَ مَفْعُوْلُ فِعْلِ التَّاْوِیْلِ الَّذِیْ مِنْ شَاْنِ الْمُجْتَھِدِ۔

(ترجمہ):۔ تقسیم اول صیغہ اور لغت کے لحاظ سے نظم کی قسموں کا بیان۔ یعنی پہلی تقسیم صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں ہے۔ طُرُق کے معنی انواع اور اقسام کے ہیں اور صیغہ ہیئت

کا نام ہے اور لغت اگرچہ مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں مقابلہ کی وجہ سے مادہ مراد ہے پس صیغہ اور لغت دونوں مجموعی طور پر وضع سے کنایہ ہیں۔ گویا مصنفؒ نے کہا کہ پہلی تقسیم وضع کے لحاظ سے نظم کے اقسام میں ہے یعنی اس لحاظ سے کہ نظم ایک یا ایک سے زیادہ معنوں کیلئے وضع کیا گیا ہو قطع نظر اس کے استعمال اور ظہورِ معنی کے۔ اور لغت پر صیغہ کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ "بالعموم" عام اور خاص ہونیکا تعلق زیادہ تر صیغہ کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ چار ہیں خاص، عام، مشترک اور مؤول۔ اسلئے کہ لفظ ایک معنی پر دلالت کریگا یا ایک سے زیادہ پر پس اگر اوّل ہے تو وہ منفرد معنی پر (بلاشرکتِ غیر) دلالت کریگا یا شرکتِ غیر کیساتھ دلالت کریگا اگر اول ہے تو یہ خاص ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ عام ہے اور اگر لفظ ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے معانی میں سے کوئی معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ مؤول کہلائے گا اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہا جاتا ہے۔ پس مؤول حقیقت میں اُس مشترک کی قسموں میں سے ہے جو صیغہ اور لغت دونوں لحاظ سے دلالت کرتا ہے اگرچہ مؤول اس فعل تاویل کا مفعول ہے جو مجتہد کی شان سے ہے۔

(تشریح):۔ متن میں وجوہ کے معنی انواع اور اقسام کے ہیں۔ صیغہ لفظ کی وہ خاص شکل ہے جو حروف حرکات اور سکنات کی ترتیب سے حاصل ہوتی ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ صیغہ وہ خاص شکل ہے جو لفظ کو تصرف کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، اور لغت اگرچہ مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں صرف مادہ مراد ہے کیوں کہ لغت کا لفظ اس جگہ صیغہ کے مقابلہ میں واقع ہے اور صیغہ سے ہیئت مراد ہے تو اس کے مقابلہ میں لغت سے مادہ مراد ہوگا، اور ہیئت اور مادہ دونوں سے کنایۃً وضع مراد ہے تو گویا ماتنؒ نے یوں کہا کہ پہلی تقسیم وضع کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں ہے یعنی استعمال اور ظہورِ معنی سے قطعِ نظر نظم ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہوگا یا ایک سے زیادہ کیلئے وضع کیا گیا ہوگا۔ " وانما قدم الصیغۃ الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہیکہ سابق میں گذر چکا ہے کہ صیغہ سے ہیئت اور لغت سے مادہ مراد ہے اور مادہ طبعاً ہیئت سے مقدم ہوتا ہے لہٰذا ذکر میں بھی مادہ یعنی لغت کو مقدم کرنا چاہیئے تھا تاکہ وضع، طبع کے موافق ہو جائے اس کا جواب یہ ہیکہ یہاں خاص اور عام کے بیان کو مقدم کرنا مقصود ہے اور عموم وخصوص کا زیادہ تعلق بالعموم صیغہ سے ہوتا ہے نہ کہ مادہ سے جیسے "رجل" میں خصوص اور "رجال" میں عموم صیغہ سے حاصل ہوا ہے نہ کہ مادہ سے کیوں کہ مادہ "ر، ج، ل" دونوں میں یکساں ہے۔ پس چونکہ یہاں خاص وعام کے بیان کی تقدیم مقصود ہے اور خصوص وعموم صیغہ سے متعلق ہوتا ہے نہ کہ لغت سے اس لئے متن میں صیغہ کو مقدم کیا گیا۔

صاحب منار کہتے ہیں کہ وضع کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہیکہ " لفظ " وضع کے اعتبار سے ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرے گا اگر اول ہے تو ایک معنی پر بلاشرکتِ غیر دلالت کریگا یا شرکتِ غیر کیساتھ دلالت کرے گا

اگر ایک معنی پر بلا شرکتِ غیر دلالت کرتا ہے تو وہ خاص ہے اور اگر شرکتِ غیر کیساتھ دلالت کرتا ہے تو وہ عام ہے اور اگر ثانی ہے یعنی لفظ ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرتا ہے تو اسکی بھی دو صورتیں ہیں۔ اُن معانی میں سے کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو مؤول کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہتے ہیں ۔

" فالمؤول فی الحقیقۃ الخ " سے ایک سوال کا جواب ہے ۔ سوال یہ ہے کہ " مؤوّل " فعل تاویل کا مفعول ہے اور تاویل کرنا مجتہد کا کام ہے تو مؤوّل کو وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم قرار دینا کیسے درست ہوگا ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ " مؤوّل " مشترک کی قسم ہے اس طور پر کہ مشترک جو وضع کے اعتبار سے کثیر معنی پر دلالت کرتا ہے اگر اس کے کسی ایک معنی کو ترجیح دے دی گئی تو مؤول ہے پس " مؤول " مشترک کی قسم ہے اور " مشترک " وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم ہے اور کسی شئی کی قسم کی قسم چونکہ اُس شئی کی قسم ہوتی ہے اسلئے مؤول ، بواسطہ مشترک باعتبار وضع کے نظم کی قسم ہوگا ۔ اور اگر کوئی اعتراض کرے کہ جب مؤول نظم کے اقسام میں سے ہے اور مشترک بھی نظم کی قسم ہے تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ہونا چاہئیے کیونکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل کا ہونا ضروری ہے حالانکہ مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل موجود نہیں ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب مؤول حقیقت میں مشترک کی قسم ہے تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ضروری نہ ہوگا کیونکہ قسم اور مقسم کے درمیان تقابل نہیں ہوتا ، اور اگر مؤول کو مشترک کی قسیم قرار دیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل اور تباین موجود ہے اس طور پر کہ " مؤول " قید ترجیح کیساتھ مقید ہوتا ہے اور مشترک عدم ترجیح کی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے پس جب مؤول میں ترجیح ہوتی ہے اور مشترک میں عدم ترجیح " تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ظاہر ہے ۔

وَالثَّانِیْ فِیْ وُجُوْہِ الْبَیَانِ بِذٰلِکَ النَّظْمِ اَیْ اَلتَّقْسِیْمُ الثَّانِیْ فِیْ طُرُقِ ظُھُوْرِ الْمَعْنٰی وَ خِفَائِہٖ بِذٰلِکَ النَّظْمِ الْمَذْکُوْرِ فِی التَّقْسِیْمِ الْاَوَّلِ مِنَ الْخَاصِ وَالْعَامِ اَیْ کَیْفَ یَظْھَرُ الْمَعْنٰی مِنَ النَّظْمِ مَسُوْقًا اَوْ غَیْرَ مَسُوْقٍ مُحْتَمِلًا لِلتَّاوِیْلِ اَوْ لَا وَکَیْفَ یَخْفَی الْمَعْنٰی مِنَ اللَّفْظِ خِفَاءً سَھْلًا اَوْ کَامِلًا وَھِیَ اَرْبَعَۃٌ اَیْضًا اَلظَّاھِرُ وَالنَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ وَالْمُحْکَمُ لِاَنَّہٗ اِنْ ظَھَرَ مَعْنَاہُ فَاِمَّا اَنْ یَّحْتَمِلَ التَّاوِیْلَ اَوْ لَا فَاِنِ احْتَمَلَہٗ فَاِنْ کَانَ ظُھُوْرُ مَعْنَاہُ بِمُجَرَّدِ الصِّیْغَۃِ فَھُوَ الظَّاھِرُ وَاِلَّا فَھُوَ النَّصُّ وَاِنْ لَّمْ یَحْتَمِلْہُ فَاِنْ قَبِلَ النَّسْخَ فَھُوَ الْمُفَسَّرُ وَاِلَّا فَھُوَ الْمُحْکَمُ فَھٰذِہِ الْاَقْسَامُ کُلُّھَا بَعْضُھَا اَوْلٰی مِنْ بَعْضٍ فَیُوْجَدُ الْاَدْنٰی فِی الْاَعْلٰی وَلَا تَبَایُنَ بَیْنَھَا وَاِنَّمَا التَّبَایُنُ بِحَسْبِ الْاِعْتِبَارِ بِخِلَافِ الْخَاصِ مَعَ الْعَامِ

وَالْمُشْتَرَكِ فَإِنَّهَا مُتَقَابِلَةٌ بِنَفْسِهَا فَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرِ الْمُقَابِلَ فِي التَّقْسِيمِ الْاَوَّلِ وَذَكَرَ فِي الثَّانِي فَقَطْ فَقَالَ وَلِهٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ اَرْبَعَةٌ تُقَابِلُهَا اَيْ لِهٰذِهِ الْاَقْسَامِ الْاَرْبَعَةِ لِلظُّهُوْرِ اَقْسَامٌ اَرْبَعَةٌ اُخَرُ تُقَابِلُهَا فِي الْخَفَاءِ فَكَمَا اَنَّ فِي الْاَوَّلِ بَعْضُهَا اَوْلٰى مِنْ بَعْضٍ فِي الظُّهُوْرِ كَذٰلِكَ فِي الْمُقَابِلِ بَعْضُهَا اَوْلٰى مِنْ بَعْضٍ فِي الْخَفَاءِ فَيُوْجَدُ الْاَدْنٰى فِي الْاَعْلٰى وَهِيَ الْخَفِيُّ وَالْمُشْكِلُ وَالْمُجْمَلُ وَالْمُتَشَابِهُ لِاَنَّهٗ اِنْ خَفِيَ مَعْنَاهُ فَاِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ خَفَاؤُهٗ لِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيْغَةِ فَهُوَ الْخَفِيُّ اَوْ لِنَفْسِ الصِّيْغَةِ فَاِنْ اَمْكَنَ اِدْرَاكُهٗ بِالتَّاَمُّلِ فَهُوَ الْمُشْكِلُ وَاِنْ لَمْ يُمْكِنْ فَاِنْ كَانَ الْبَيَانُ مَرْجُوًّا مِنْ جَانِبِ الْمُتَكَلِّمِ فَهُوَ الْمُجْمَلُ وَاِلَّا فَهُوَ الْمُتَشَابِهُ وَهٰذَا التَّقْسِيْمُ وَكَذَا التَّقْسِيْمُ الرَّابِعُ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلَامِ كَمَا اَنَّ التَّقْسِيْمَ الْاَوَّلَ وَالثَّالِثَ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ۔

(ترجمہ):۔ دوسری تقسیم اسی نظم کی بیان کے اقسام میں یعنی دوسری تقسیم اُسی نظم کی جو پہلی تقسیم یعنی خاص و عام میں مذکور ہے ظہورِ معنی اور خفائے معنی کے اقسام میں ہے یعنی "معنی" نظم سے حالتِ سیاق میں یا غیر سیاق میں کس طرح ظاہر ہوتے ہیں تاویل کا احتمال رکھتے ہوئے یا تاویل کا احتمال نہ رکھتے ہوئے اور "معنی" نظم سے کس طرح پوشیدہ ہوگا تھوڑا سا۔ یا پورے طور پر۔ اور یہ بھی چار ہیں۔ ظاہر، نص، مفسر، محکم، کیونکہ اگر نظم کے معنی ظاہر ہوں تو وہ تاویل کا احتمال رکھیں گے یا نہیں پس اگر تاویل کا احتمال رکھیں (تو اس کی دو صورتیں ہیں) چنانچہ اگر نظم کے معنی کا ظہور محض صیغہ سے ہو تو وہ ظاہر ہے ورنہ تو وہ نص ہے اور اگر تاویل کا احتمال نہ رکھیں (تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں) پس اگر "نظم" نسخ کو قبول کرتا ہے تو وہ مفسر ہے ورنہ تو وہ محکم ہے۔ یہ تمام قسمیں بعض بعض سے اولی ہیں۔ لہذا ادنیٰ قسم اعلیٰ قسم میں پائی جائے گی اور ان چار قسموں میں باہمی تباین نہ ہوگا۔ صرف اعتباری تباین ہوگا۔ برخلاف خاص کے (جب کہ) وہ عام اور مشترک کیساتھ ہو۔ تو ان میں حقیقی تباین ہے اسی وجہ سے مصنفؒ نے تقسیم اول میں مقابل کا ذکر نہیں کیا، صرف تقسیم ثانی میں ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ان چار قسموں کیلئے اور چار قسمیں ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں یعنی ظہور کی ان چار قسموں کیلئے دوسری چار قسمیں ہیں جو خفاء میں ان کے مقابل ہیں پس جس طرح تقسیم اول میں بعض اقسام بعض سے ظہور میں اولیٰ ہیں اسی طرح ان کے مقابل قسموں میں بعض اقسام بعض سے خفاء میں اولیٰ ہیں۔ چنانچہ ادنیٰ، اعلیٰ میں پایا جائے گا، اور وہ خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں۔ اس لئے کہ اگر نظم کے معنی خفی ہوں تو اس کا خفاء صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا تو یہ خفی ہے یا نفسِ صیغہ کی وجہ سے پس اگر اس کا ادراک تامل سے ممکن ہو تو یہ مشکل ہے اور اگر ممکن نہ ہو تو اگر متکلم کی جانب سے صراحت کی امید ہے تو وہ مجمل ہے ورنہ تو وہ متشابہ ہے۔ اور یہ تقسیم اور چوتھی تقسیم کلام کیساتھ متعلق ہوتی ہے جیساکہ پہلی تقسیم اور تیسری تقسیم کلمہ کیساتھ متعلق

ہوتی ہے جیساکہ وہ ظاہر ہے۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ "نظم" کی دوسری تقسیم ظہورِ معنی کے اعتبار سے ہے یعنی لفظ کے معنی ظاہر ہیں یا پوشیدہ اگر ظاہر ہیں تو حالتِ سیاق میں یا غیر سیاق میں، تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتے ہوئے یا بغیر اس احتمال کے اور اگر معنی پوشیدہ ہیں تو کس طرح کی پوشیدگی ہے تھوڑی سی یا کامل درجہ کی۔ بہر حال "ظہورِ معنی" کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ تاویل و تخصیص کا احتمال رکھیں گے یا تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں رکھیں گے۔ اگر تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتے ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ کیوں کہ معنی کا ظہور یا تو فقط صیغہ سے ہو جائے گا (مذکورہ لفظ خواہ اُس معنی کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو یا اُس معنی کو بیان کرنے کیلئے نہ لایا گیا ہو بشرطیکہ سامع اہل زبان میں سے ہو) یا فقط صیغہ سے اس کا ظہور نہ ہوگا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہوگا۔ اگر معنی کا ظہور فقط صیغہ سے ہو جاتا ہے تو یہ ظاہر ہے اور اگر فقط صیغہ سے نہیں ہوتا تو یہ نص ہے، اور اگر لفظ کے معنی تاویل و تخصیص کا احتمال نہ رکھیں تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نسخ کو قبول کیا ہوگا یا نسخ کو قبول نہیں کیا ہوگا۔ اگر اول ہے تو اس کو مفسر کہیں گے اور اگر ثانی ہے تو اس کو محکم کہیں گے۔ پھر نسخ کو قبول نہ کرنا کبھی تو اسلئے ہوتا ہے کہ عقلاً اس میں تبدیلی کا احتمال نہیں ہوتا جیسے وہ آیات جو اللہ کے وجود اور اس کی وحدانیت پر دلالت کرتی ہیں، اور کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے وحی کے منقطع ہونے سے ہوتا ہے اول کو محکم لعینہ اور ثانی کو محکم لغیرہ کہتے ہیں۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ان چاروں قسموں کے درمیان حقیقی تباین نہیں ہے بلکہ اعتباری تباین ہے اسکے برخلاف تقسیم اولیٰ کے اقسام کہ ان میں حقیقی تباین موجود ہے ظاہر نص وغیرہ میں اعتباری تباین اس طور پر ہے کہ ظاہر میں عدم سوقِ کلام معتبر ہے اور نص میں سوقِ کلام معتبر ہے، مفسر میں قبولِ نسخ کا اعتبار ہے اور محکم میں عدم قبولِ نسخ کا اعتبار ہے۔ اور حقیقی تباین اس لئے موجود نہیں ہے کہ محکم ظہور میں مفسر سے اقویٰ اور اولیٰ ہے اور مفسر نص سے اقویٰ ہے اور نص ظاہر سے اقویٰ ہے چنانچہ ظاہر نص میں موجود ہوگا اور نص مفسر میں موجود ہوگا اور مفسر محکم میں پایا جائے گا۔ اور جب دو قسمیں جمع ہو جائیں تو ان میں حقیقی تباین نہیں ہوتا پس چونکہ تقسیم اول کے اقسام خاص، عام وغیرہ میں حقیقی تباین اور تقابل موجود ہے اس لئے مصنفؒ نے ان کی مقابل قسموں کا ذکر نہیں کیا ہے اور تقسیم ثانی کے اقسام میں چونکہ حقیقی تباین اور تقابل نہیں پایا جاتا اس لئے اُن کی مقابل قسموں کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ظہور کے اعتبار سے نظم کی مذکورہ چار قسموں کیلئے چار قسمیں اور ہیں جو خفاء میں ان کے مقابل ہیں پس جس طرح اول میں ظہور کے اعتبار سے بعض بعض سے اقویٰ اور اولیٰ ہے، اسی طرح ان کی مقابل قسموں میں بھی خفاء کے اعتبار سے بعض بعض سے اقویٰ اور اولیٰ ہے اور وہ چار قسمیں یہ ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی خفی ہوں تو اس کی

دو صورتیں ہیں اس کا خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا اگر معنی کا خفاء کسی عارض کی وجہ سے ہے تو وہ خفی ہے اور اگر نفس صیغہ کی وجہ سے خفاء ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں کیونکہ سیاق و سباق میں تامل کرنے سے اس کا ادراک ممکن ہوگا یا اس کا ادراک ممکن نہ ہوگا، اگر اس کا ادراک ممکن ہے تو وہ مشکل ہے اور اگر اس کا ادراک ممکن نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو متکلم کی جانب سے اس کی صراحت کی توقع ہے یا متکلم کی جانب سے صراحت کی توقع نہیں ہے اگر اول ہے تو اس کو مجمل کہتے ہیں، اور اگر ثانی ہے تو اس کو متشابہ کہتے ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ تقسیم ثانی اور تقسیم رابع دونوں کلام سے تعلق رکھتی ہیں جس طرح تقسیم اول اور تقسیم ثالث بظاہر کلمہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ تقسیم ثانی اور رابع کلام سے اس لئے تعلق رکھتی ہیں کہ تقسیم ثانی مراد کو ظاہر کرنے کے اعتبار سے ہے اور تقسیم رابع مراد کو ثابت کرنے کے اعتبار سے ہے اور "مراد" دو کلموں کے درمیان نسبت کا نام ہے اور کلام وہ لفظ ہے جو اسناد کے ساتھ دو کلموں کو متضمن ہو اور "اسناد" دو کلموں میں سے ایک کا دوسرے کلمہ کی طرف اس طرح منسوب ہونا ہے کہ مخاطب کو پورا پورا فائدہ حاصل ہو۔ حاصل یہ کہ مراد دو کلموں کے درمیان نسبت کا نام ہے، اور کلام بھی درحقیقت نسبت ہی کا نام ہے اس لئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کلام سے متعلق ہوں گی۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہور مراد ہوتا ہے اور تقسیم رابع کے ذریعہ مراد پر اطلاع ہوتی ہے اور ظہور مراد اور وقوف علی المراد دونوں کلام سے ہوتے ہیں، اسلئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کا تعلق کلام سے ہوگا، تقسیم اول اور ثالث کلمہ سے اس لئے تعلق رکھتی ہیں کہ تقسیم اول وضع کے اعتبار سے ہے اور وضع کہتے ہیں لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا اور یہ تعیین معنی مفرد ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ہے اور لفظ کا استعمال بھی معنی مفرد ہے پس دونوں میں معنی مفرد ملحوظ ہیں، اور "معنی مفرد" کلمہ کے ہوتے ہیں نہ کہ کلام کے اس لئے تقسیم اوّل اور ثالث دونوں کا تعلق کلمہ سے ہوگا نہ کہ کلام سے ۔

وَالثَّالِثُ فِیْ وُجُوْہِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِکَ النَّظْمِ اَیْ التَّقْسِیْمُ الثَّالِثُ فِیْ طُرُقِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِکَ النَّظْمِ الْمَذْکُوْرِ سَابِقًا مِنْ اَنَّہٗ اسْتُعْمِلَ فِیْ مَعْنَاہُ الْمَوْضُوْعِ لَہٗ اَوْ غَیْرِہٖ اَوْ اسْتُعْمِلَ مَعَ اِنْکِشَافِ مَعْنَاہُ اَوْ اِسْتِتَارِہٖ وَہِیَ اَرْبَعَۃٌ اَیْضًا اَلْحَقِیْقَۃُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِیْحُ وَالْکِنَایَۃُ لِاَنَّہٗ اِنِ اسْتُعْمِلَ فِیْ مَعْنَاہُ الْمَوْضُوْعِ لَہٗ فَہُوَ حَقِیْقَۃٌ اَوْ فِیْ غَیْرِ الْمَوْضُوْعِ لَہٗ فَمَجَازٌ ثُمَّ کُلٌّ مِنْہُمَا اِنِ اسْتُعْمِلَ بِاِنْکِشَافِ مَعْنَاہُ فَہُوَ الصَّرِیْحُ وَاِلَّا فَہُوَ الْکِنَایَۃُ فَالصَّرِیْحُ وَالْکِنَایَۃُ یَجْتَمِعَانِ مَعَ الْحَقِیْقَۃِ وَالْمَجَازِ وَلِذَا قَالَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِیْ وُجُوْہِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِکَ النَّظْمِ وَجَرَیَانِہٖ فِیْ بَابِ الْبَیَانِ فَجَعَلَ الْحَقِیْقَۃَ وَالْمَجَازَ رَاجِعًا

اِلَی الْاِسْتِعْمَالِ وَالصَّرِیْحُ وَالْکِنَایَۃُ رَاجِعًا اِلَی الْجَرَیَانِ وَجَعَلَ صَاحِبُ التَّوْضِیْحِ کُلًّا مِّنَ الصَّرِیْحِ وَالْکِنَایَۃِ قِسْمًا مِّنَ الْحَقِیْقَۃِ وَالْمَجَازِ ۔

(ترجمہ):۔ اور تیسری تقسیم اسی نظم کے استعمال کے اقسام میں ہے یعنی تیسری تقسیم مذکورہ بالا نظم کو استعمال کرنے کے اقسام کے بیان میں ہے یعنی لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں یا اپنے معنی کی وضاحت کیساتھ مستعمل ہے یا مستور ہونے کیساتھ۔ اور یہ بھی چار ہیں ۔ حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ ۔ اسلئے کہ لفظ اگر اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے تو وہ حقیقت ہے یا غیر موضوع لہ میں تو وہ مجاز ہے، پھر ان میں سے ہر ایک اگر اپنے معنی کی وضاحت کیساتھ مستعمل ہے تو وہ صریح ہے ورنہ تو وہ کنایہ ہے ۔ پھر صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کیساتھ جمع ہو جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے فخر الاسلام نے کہا کہ تیسری تقسیم بیانِ معنی کے باب میں اس نظم کے استعمال اور اس کے جاری ہونے کے اقسام میں ہے ۔ پس فخر الاسلام نے حقیقت اور مجاز کو استعمال کی طرف راجع کیا اور صریح اور کنایہ کو جریان کی طرف راجع کیا، اور صاحبِ توضیح نے صریح اور کنایہ میں سے ہر ایک کو حقیقت اور مجاز کی قسم قرار دیا ہے۔

(تشریح):۔ وہ لفظ جو معنی پر دلالت کرتا ہے اس کی تیسری تقسیم استعمال کے اعتبار سے ہے یعنی وہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں، یا اس طرح مستعمل ہے کہ اس کے معنی واضح ہیں یا مستور ہیں۔ بہر حال استعمال کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ ۔ دلیلِ حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوگا یا علاقہ کی وجہ سے غیر موضوع لہ میں ، اوّل کو حقیقت اور ثانی کو مجاز کہیں گے پھر ان میں سے ہر ایک یا تو اس طرح مستعمل ہوگا کہ اس کے معنی واضح ہوں گے یا اس طرح مستعمل ہوگا کہ اس کے معنی واضح نہ ہوں گے بلکہ مستور ہوں گے اول کو صریح اور ثانی کو کنایہ کہیں گے ۔ یہ خیال رہے کہ "لفظ" استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہوتا ہے نہ مجاز، نہ صریح ہوتا ہے اور نہ کنایہ ۔ "فالصریح والکنایۃ یجتمعان الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے ۔ سوال یہ ہیکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین اور اختلاف ہوتا ہے حالانکہ مذکورہ "اقسام" حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ کے درمیان تباین اور اختلاف نہیں ہے بلکہ "صریح اور کنایہ" حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو جاتے ہیں اور مجاز کے ساتھ بھی۔ اس کا جواب یہ ہیکہ صریح اور کنایہ میں دو مذہب ہیں ۔ ایک مذہب علامہ فخر الاسلامؒ کا ہے اور دوسرا مذہب صدر الشریعہ صاحبِ توضیح کا ہے ۔ علامہ فخر الاسلامؒ کا مذہب تو یہ ہے کہ یہ ایک تقسیم نہیں ہے بلکہ دو تقسیمیں ہیں چنانچہ حقیقت اور مجاز۔ استعمال کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں، اور صریح اور کنایہ جاری ہونے کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں ۔ اور سابق میں یہ بات گذر چکی ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں "لہذا" صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں

کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن اس صورت میں قرآن کی پانچ تقسیمیں ہو جائیں گی اور سابق میں چار تقسیمات کے درمیان بیان کردہ حصر باطل ہو جائے گا۔ مگر اس کا جواب یہ ہوگا کہ سابق میں بیان کردہ "حصر" استقرائی ہے نہ کہ عقلی۔ صدر الشریعہ صاحب توضیح کا مذہب یہ ہے کہ "صریح اور کنایہ" حقیقت اور مجاز کی قسیم نہیں ہیں بلکہ حقیقت و مجاز کی قسمیں ہیں۔ یعنی اوّلاً لفظ کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ۔

اور یہ بات بھی مسلّم ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین شرط ہے اقسام اور مَقسَم کے درمیان تباین شرط نہیں ہے پس چونکہ حقیقت اور مجاز مقسم کی حیثیت رکھتے ہیں اور صریح اور کنایہ ان کے اقسام کی اس لئے صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کیساتھ جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین ذاتی شرط نہیں ہے بلکہ تمایز اعتباری بھی کافی ہے اور اس جگہ تمایز اعتباری موجود ہے اس طور پر کہ "حقیقت میں" معنی موضوع لہ میں لفظ کا استعمال معتبر ہے قطع نظر اس سے کہ اس کے معنی واضح ہیں یا مستور ہیں، اور "مجاز میں" معنی غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال معتبر ہے قطع نظر اس کے کہ اس کے معنی واضح ہیں یا مستور ہیں، اور صریح میں معنی کا واضح ہونا معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنی موضوع لہ ہے یا غیر موضوع لہ۔ اور کنایہ میں معنی کا مستور اور غیر واضح ہونا معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنی موضوع لہ ہے یا غیر موضوع لہ۔ پس چونکہ ان حضرات کے نزدیک ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین ذاتی شرط نہیں ہے۔ اس لئے حقیقت اور مجاز کے ساتھ صریح اور کنایہ کے جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیوں کہ اس اجتماع کے باوجود تمایز اعتباری موجود ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔

وَالرَّابِعُ فِیْ مَعْرِفَۃِ وُجُوْہِ الْوُقُوْفِ عَلَی الْمُرَادِ اَیِ التَّقْسِیْمُ الرَّابِعُ فِیْ مَعْرِفَۃِ طُرُقِ وُقُوْفِ الْمُجْتَھِدِ عَلٰی مُرَادِ النَّظْمِ وَھُوَ وَاِنْ کَانَ فِی الظَّاھِرِ مِنْ صِفَاتِ الْمُجْتَھِدِ لٰکِنَّہٗ یَؤُلُ اِلٰی حَالِ الْمَعْنٰی وَبِوَاسِطَتِہٖ اِلَی اللَّفْظِ وَلِذَا قِیْلَ اِنَّ ھٰذَا التَّقْسِیْمَ لِلْمَعْنٰی دُوْنَ اللَّفْظِ وَھِیَ اَرْبَعَۃٌ اَیْضًا الْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَۃِ النَّصِّ وَبِاِشَارَتِہٖ وَبِدَلَالَتِہٖ وَبِاِقْتِضَائِہٖ لِاَنَّ الْمُسْتَدِلَّ اِنِ اسْتَدَلَّ بِالنَّظْمِ فَاِنْ کَانَ مَسُوْقًا فَھُوَ عِبَارَۃُ النَّصِّ وَاِلَّا فَاِشَارَۃُ النَّصِّ وَاِنْ لَّمْ یَسْتَدِلَّ بِالنَّظْمِ بَلْ بِالْمَعْنٰی فَاِنْ کَانَ مَفْھُوْمًا مِنْہُ بِحَسْبِ اللُّغَۃِ فَھُوَ دَلَالَۃُ النَّصِّ وَاِلَّا فَاِنْ تَوَقَّفَ عَلَیْہِ صِحَّۃُ النَّظْمِ شَرْعًا اَوْ عَقْلًا فَھُوَ اِقْتِضَاءُ النَّصِّ وَاِنْ لَّمْ یَتَوَقَّفْ عَلَیْہِ فَھُوَ مِنَ الْاِسْتِدْلَالَاتِ الْفَاسِدَۃِ عَلٰی مَا سَیَجِیْءُ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی۔

(ترجمہ):۔ اور چوتھی تقسیم مراد پر مطلع ہونے کے طریقوں کی معرفت میں ہے یعنی چوتھی تقسیم مرادِ نظم پر مجتہد کے مطلع ہونے کے طریقوں کی معرفت میں ہے اور واقف ہونا اگرچہ بظاہر مجتہد کی صفات سے ہے لیکن وہ معنی کے حال کی طرف راجع ہے اور معنی کے واسطہ سے لفظ کی طرف اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ تقسیم معنی کی ہے لفظ کی نہیں۔ اور یہ بھی چار ہیں، استدلال بعبارۃ النص، استدلال باشارۃ النص، استدلال بدلالۃ النص، استدلال باقتضاء النص۔ اس لئے کہ استدلال کرنیوالا اگر نظم سے استدلال کریگا پس اگر نظم معنی کیلئے قصداً لایا گیا ہو تو وہ عبارۃ النص ہے ورنہ تو اشارۃ النص ہے، اور اگر نظم سے استدلال نہ کرے بلکہ معنی سے (کرے) پس اگر وہ معنی اس نظم سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہو تو وہ دلالۃ النص ہے ورنہ اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہو تو وہ اقتضاء النص ہے اور اگر اس معنی پر نظم کی صحت موقوف نہ ہو تو وہ استدلالاتِ فاسدہ میں سے ہے جس کا ذکر انشاء اللہ آئندہ آئے گا۔

(تشریح):۔ عبارۃ النص، اشارۃ النص وغیرہ میں نص سے مراد وہ لفظ ہے جو معنی پر دلالت کرتا ہے یہاں نص سے مراد وہ نہیں ہے جو تقسیم ثانی میں ظاہر کے مقابل مذکور ہے۔ اور معنی سے مراد وہ ہے جو عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص سے ثابت ہوگا۔

مصنف رحؒ نے فرمایا ہے کہ چوتھی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ مجتہد نظم اور لفظ کی مراد سے کس طرح واقف ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ چوتھی تقسیم کو کتاب اللہ کی تقسیمات میں سے شمار کرنا غلط ہے کیونکہ کتاب کی تقسیمات وہ ہیں جو نظم اور معنی کی تقسیمات ہیں۔ اور چوتھی تقسیم، وقوف کی تقسیم ہے اور واقف ہونا مجتہد کی صفت ہے پس جب "وقوف" مجتہد کی صفت ہے اور چوتھی تقسیم، وقوف کی تقسیم ہے تو چوتھی تقسیم کو کتاب اللہ کی تقسیمات میں شمار کرنا کس طرح درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہیکہ مرادِ نظم سے واقف ہونا اگرچہ بظاہر مجتہد کی صفت ہے لیکن وہ معنی کے حال کی طرف راجع ہے۔ یعنی مجتہد یہ دیکھے گا کہ معنی اور مراد کس طرح ثابت ہے عبارۃ النص سے ثابت ہے یا اشارۃ النص سے، دلالۃ النص سے ثابت ہے یا اقتضاء النص سے۔ پھر معنی کے واسطہ سے لفظ کی طرف راجع ہوگا یعنی لفظ اس معنی پر عبارۃ النص کیساتھ دلالت کرتا ہے یا اشارۃ النص کیساتھ۔ دلالۃ النص کیساتھ دلالت کرتا ہے یا اقتضاء النص کیساتھ۔ بہر حال مجتہد کا علم اور وقوف لفظ اور معنی دونوں سے مستفاد ہے لیکن اس تقسیم میں چونکہ معنی اصل اور لفظ تابع ہے اسلئے اس تقسیم کو معنی کی تقسیم قرار دیا گیا اور لفظ کی تقسیم قرار نہیں دیا گیا ہے، اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارۃ النص (۲) استدلال باشارۃ النص (۳) استدلال بدلالۃ النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ دلیل پیش کرنے والا نظم سے دلیل پیش کرے گا یا معنی سے۔ اگر نظم سے دلیل پیش کرے گا تو اس کی

دو صورتیں ہیں اُس نظم کو معنی کیلئے قصداً لایا گیا ہو گا یا نہیں، اگر نظم اور لفظ قصداً معنی کیلئے لایا گیا ہے تو یہ استدلال بعبارۃ النص ہے، اور اگر نظم معنی کیلئے قصداً نہیں لایا گیا تو یہ استدلال باشارۃ النص ہے، اور اگر معنی سے دلیل پیش کرے گا تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں وہ معنی اس لفظ سے لغت کے اعتبار سے سمجھا جائے گا یا نہیں اگر وہ معنی لفظ سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہو تو یہ استدلال بدلالۃ النص ہے اور اگر لغت کے اعتبار سے مفہوم نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ اُس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہوگی یا نہیں اگر اُس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہے تو یہ استدلال باقتضاء النص ہے۔ اور اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف نہیں ہے تو یہ استدلالاتِ فاسدہ میں سے ہے جس کا ذکر آئندہ آئے گا۔

وَبَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ قِسْمٌ خَامِسٌ يَّشْمَلُ الْكُلَّ اَىْ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ الْعِشْرِيْنَ الْحَاصِلَةِ مِنَ التَّقْسِيْمَاتِ الْاَرْبَعَةِ تَقْسِيْمٌ خَامِسٌ يَّشْمَلُ كُلًّا مِّنَ الْعِشْرِيْنَ وَهُوَ اَرْبَعَةٌ اَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا وَمَعَانِيْهَا وَتَرْتِيْبِهَا وَاَحْكَامِهَا اَىْ هٰذَا التَّقْسِيْمُ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ اَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا اَىْ مَاخَذِ اشْتِقَاقِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ وَهُوَ اَنَّ لَفْظَ الْخَاصِّ مُشْتَقٌّ مِّنَ الْخُصُوْصِ وَهُوَ الْاِنْفِرَادُ وَاِنَّ الْعَامَّ مُشْتَقٌّ مِّنَ الْعُمُوْمِ وَهُوَ الشُّمُوْلُ وَقِسْ عَلَيْهِ وَمَعَانِيْهَا الْمَفْهُوْمَاتُ الْاِصْطِلَاحِيَّةُ وَهِىَ اَنَّ الْخَاصَّ فِى الْاِصْطِلَاحِ لَفْظٌ وُّضِعَ لِمَعْنًى مَّعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ وَالْعَامُّ هُوَ مَا انْتَظَمَ جَمْعًا مِّنَ الْمُسَمَّيَاتِ وَتَرْتِيْبِهَا اَىْ مَعْرِفَةُ اَنَّ اَيَّهَا يُقَدَّمُ عِنْدَ التَّعَارُضِ مَثَلًا اِذَا تَعَارَضَ النَّصُّ وَالظَّاهِرُ يُقَدَّمُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ وَاَحْكَامِهَا اَىْ اَنَّ اَيَّهَا قَطْعِىٌّ وَاَيَّهَا ظَنِّىٌّ وَاَيُّهَا وَاجِبُ التَّوَقُّفِ فَالْخَاصُّ قَطْعِىٌّ وَالْعَامُّ الْمَخْصُوْصُ ظَنِّىٌّ وَالْمُتَشَابِهُ وَاجِبُ التَّوَقُّفِ فَاِذَا ضُرِبَتْ هٰذِهِ الْاَقْسَامُ فِى الْعِشْرِيْنَ تَصِيْرُ الْاَقْسَامُ ثَمَانِيْنَ وَالتَّقْسِيْمَاتُ خَمْسَةٌ وَهٰذَا التَّقْسِيْمُ الْخَامِسُ لَيْسَ فِى الْوَاقِعِ تَقْسِيْمًا لِلْقُرْاٰنِ بَلْ تَقْسِيْمٌ لِاَسَامِىْ اَقْسَامِ الْقُرْاٰنِ وَمَوْقُوْفٌ عَلَيْهِ لِتَحْقِيْقِهَا وَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرْهُ الْجُمْهُوْرُ وَاِنَّمَا هُوَ اخْتِرَاعُ فَخْرِ الْاِسْلَامِ وَتَبِعَهُ الْمُصَنِّفُ وَلٰكِنْ فَخْرُ الْاِسْلَامِ لَمَّا ذَكَرَ هٰذَا التَّقْسِيْمَ فِىْ اَوَّلِ الْكِتَابِ سَلَكَ فِىْ اٰخِرِهٖ عَلٰى سُنَّتِهٖ فَذَكَرَ كُلًّا مِّنَ الْمَوَاضِعِ وَالْمَعَانِىْ وَالتَّرْتِيْبِ وَالْاَحْكَامِ فِىْ كُلٍّ مِّنَ الْاَقْسَامِ وَالْمُصَنِّفُ اِنَّمَا ذَكَرَ الْمَعَانِىَ وَالْاَحْكَامَ فَقَطْ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمَوَاضِعَ اَصْلًا وَذَكَرَ التَّرْتِيْبَ فِىْ بَعْضِ الْاَقْسَامِ فَقَطْ۔

(ترجمہ):- اور ان اقسام کی معرفت کے بعد ایک پانچویں تقسیم ہے جو سب کو شامل ہے یعنی ان بیس قسموں کی معرفت کے بعد جو تقسیماتِ اربعہ سے حاصل ہوئی ہیں، ایک پانچویں تقسیم ہے جو ان بیس قسموں میں سے ہر ایک کو شامل ہے اور یہ بھی چار ہیں ان اقسام کے مواضع کی معرفت، ان کے معانی کی معرفت، ان کی ترتیب کی معرفت اور ان کے احکام کی معرفت۔ یعنی یہ تقسیم بھی چار قسموں پر مشتمل ہے ان کے مواضع یعنی ان اقسام کے اشتقاق کے ماخذ کی معرفت۔ اور وہ یہ ہیکہ لفظ خاص خصوص سے مشتق ہے اور وہ منفرد اور تنہا ہونا ہے۔ اور عام عموم سے مشتق ہے اور وہ شامل ہونا ہے، اور اسی پر (دوسری قسموں کو) قیاس کر۔ اور ان کے معانی سے اصطلاحی مفہومات مراد ہیں، اور وہ یہ ہیکہ اصطلاح میں خاص ایسا لفظ ہے جو انفراد کے طور پر معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو اور عام ایسا لفظ ہے جو بہت سے افراد کو شامل ہو۔ اور ان کی ترتیب یعنی اس بات کی معرفت کہ تعارض کے وقت کس کو مقدم کیا جائے گا مثلاً جب نص اور ظاہر میں تعارض ہو تو نص کو ظاہر پر مقدم کیا جائے گا اور ان کے احکام (کا مطلب یہ ہے کہ) کون سا حکم قطعی ہے اور کون سا ظنی اور کون سا واجب التوقف ہے پس خاص قطعی ہے اور عام مخصوص ظنی ہے اور متشابہ واجب التوقف ہے پس جب ان چار قسموں کو بیس میں ضرب دیا جائے گا تو اسّی قسمیں ہوں گی، اور تقسیمات پانچ ہوں گی، اور یہ پانچویں تقسیم درحقیقت قرآن کی تقسیم نہیں ہے بلکہ قرآن کے اقسام کے اسماء کی تقسیم ہے اور اقسامِ قرآن کے اسماء کو ثابت کرنے کیلئے موقوف علیہ ہے۔ اسی لئے جمہور نے اس پانچویں تقسیم کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یہ تو فقط فخر الاسلام کا اختراع ہے اور اس کی پیروی مصنفؒ نے کی ہے لیکن فخر الاسلام نے جب اس تقسیم کو کتاب کے اول میں ذکر کیا ہے۔ تو کتاب کے آخر میں بھی اسی انداز پر چلتے رہے۔ پس مواضع، معانی، ترتیب اور احکام میں سے ہر ایک کو جملہ اقسام کی ہر قسم میں ذکر کیا ہے اور مصنفؒ نے صرف معانی اور احکام کا ذکر کیا ہے۔ مواضع کا ذکر تو بالکل نہیں کیا۔ اور ترتیب کا ذکر بعض اقسام میں کیا ہے۔

(تشریح):- صاحب المنار کہتے ہیں کہ مذکورہ چار تقسیموں سے حاصل شدہ بیس قسموں کی اجمالی معرفت کے بعد ایک پانچویں تقسیم کا بیان ہے جس کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) مذکورہ بیس قسموں کے ماخذِ اشتقاق یعنی مشتق منہ کی معرفت مثلاً "خاص" خصوص سے مشتق ہے جس کے معنی منفرد اور تنہا ہونے کے ہیں۔ اور "عام" عموم سے مشتق ہے جس کے معنی شامل ہونے کے ہیں۔ اور "مشترک" اشتراک سے مشتق ہے جس کے معنی شریک ہونے کے ہیں۔ باقی دوسری قسموں کو بھی اسی پر قیاس کرلیا جائے (۲) مذکورہ بیسوں قسموں کے معانی یعنی اصطلاحی تعریفوں کی معرفت مثلاً اصولِ فقہ کی اصطلاح میں "خاص" ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو بطور انفراد ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جو سامع کو معلوم ہوں اور "عام" ایسے

لفظ کو کہتے ہیں جو ایک طرح کے بہت سے افراد کو ایک ہی وقت میں شامل ہو، اور "مشترک" وہ لفظ ہے جو مختلف طرح کے افراد کو علی سبیل البدل شامل ہو (۳) مذکورہ بیسوں اقسام کے درمیان ترتیب، یعنی دلیل پیش کرنیوالا تعارض کے وقت راجح اور مرجوح کو پہچان کر راجح کو مقدم کرے گا مثلاً ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کے وقت نص کو ظاہر پر مقدم کیا جائے گا۔ اور نص اور مفسر میں تعارض کے وقت مفسر کو نص پر مقدم کیا جائے گا۔ مفسر اور محکم میں تعارض کے وقت محکم کو مفسر پر مقدم کیا جائے گا (۴) مذکورہ بیسوں اقسام کے احکام یعنی کون سی قسم کا حکم قطعی ہے اور کون سی قسم کا ظنی اور کون سی کا واجب التوقف ہے مثلاً "خاص" قطعی ہے عام مخصوص منہ البعض ظنی اور متشابہ واجب التوقف ہے۔ بہرحال پانچویں تقسیم کی چاروں قسموں میں سے ہر ایک قسم چونکہ مذکورہ بیسوں اقسام میں سے ہر ہر قسم کو شامل ہے اس لئے پانچویں تقسیم کی چاروں قسموں کو جب بیس ۲۰ سے ضرب دیا جائے گا تو کل قسمیں اسی ہو جائیں گی اور تقسیمات پانچ ہوں گی، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سابق میں ماتن رح نے فرمایا ہے کہ قرآن کی چار تقسیمات ہیں اور شارح رح نے ان چاروں کے درمیان دلیل حصر بھی بیان فرمائی ہے تو اب جب کہ تقسیمات پانچ ہو گئیں تو تقسیمات کے چار ہونے کا دعویٰ اور ان میں حصر باطل ہو گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ پانچویں تقسیم درحقیقت قرآن کی تقسیم نہیں ہے بلکہ یہ اقسام قرآن کے اسمار کی تقسیم ہے اور اقسام قرآن کو ثابت کرنے کیلئے موقوف علیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ پانچویں تقسیم چونکہ قرآن کی تقسیم نہیں ہے اسی لئے جمہور علماء نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے "یہ" صرف علامہ فخر الاسلام رح کی ذہنی کاشت ہے جس کی پیروی حضرت ماتن رح نے کی ہے لیکن اتنی بات ہے کہ علامہ فخر الاسلام رح نے جس طرح اس تقسیم کو کتاب کے اول حصہ میں ذکر کیا ہے اسی طرح کتاب کے آخری حصہ میں بھی ذکر کیا ہے یعنی آخر تک ایک روش پر چلتے رہے اور ماخذ اشتقاق، معانی، ترتیب، اور احکام میں سے ہر ایک قسم کو مذکورہ بیسوں اقسام کی ہر ایک قسم میں ذکر کیا ہے اور رہے ماتن رح تو موصوف نے صرف معانی اور احکام کا ذکر کیا ہے۔ ماخذ اشتقاق کا ذکر تو بالکل نہیں کیا اور ترتیب کا ذکر بعض اقسام میں کیا ہے اور بعض میں نہیں کیا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَ رح عَنْ بَيَانِ اِجْمَالِ التَّقْسِيْمِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ تَفَاصِيْلِ الْاَقْسَامِ فَقَالَ اَمَّا الْخَاصُّ فَكُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ فَقَوْلُهٗ كُلُّ لَفْظٍ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ لِكُلِّ الْفَاظٍ وَالْبَاقِيْ كَالْفَصْلِ فَقَوْلُهٗ وُضِعَ لِمَعْنًى يُخْرِجُ الْمُهْمَلَ وَقَوْلُهٗ مَعْلُوْمٍ اِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُوْمُ الْمُرَادِ يَخْرُجُ مِنْهُ الْمُشْتَرَكُ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَعْلُوْمِ الْمُرَادِ وَاِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُوْمُ الْبَيَانِ لَمْ يَخْرُجِ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ وَيَخْرُجُ

مِنْ قَوْلِهٖ عَلَى الْاِنْفِرَادِ لِاَنَّ مَعْنَاهُ ح اَنْ يَّكُوْنَ الْمَعْنٰى مُنْفَرِدًا عَنِ الْاَفْرَادِ وَعَنْ مَعْنًى آخَرَ فَيَخْرُجُ عَنْهُ الْمُشْتَرَكُ وَالْعَامُّ جَمِيْعًا۔

(ترجمہ):۔ پھر جب مصنفؒ تقسیم کے اجمالی بیان سے فارغ ہوگئے تو اقسام کی تفصیلات کا بیان شروع کردیا، چنانچہ فرمایا کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو انفراد کے طور پر کسی ایک ہی معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو، مصنف کا قول "کل لفظ" تمام الفاظ کیلئے جنس کے مرتبہ میں ہے اور باقی (قیود) فصل کے طور پر ہیں چنانچہ "وضع لمعنی" بے معنی کو خارج کردیتا ہے اور "معلوم" اگر اس کے معنی معلوم المراد ہوں تو اس قید سے "مشترک" نکل جائے گا۔ کیونکہ یہ معلوم المراد نہیں ہے اور اگر اس کے معنی معلوم البیان ہوں تو مشترک اس قید سے خارج نہیں ہوگا اور ماتن کے قول علی الانفراد سے نکل جائے گا۔ کیونکہ اس کے معنی اس وقت یہ ہوں گے کہ خاص کے معنی افراد اور دوسرے معنی سے منفرد ہیں پس خاص سے مشترک اور عام سب نکل جائیں گے۔

(تشریح):۔ فاضل مصنف تقسیم کے اجمالی بیان سے فارغ ہونے کے "بعد" اب اقسام کی تفصیلات کا بیان شروع فرمارہے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے خاص کی تعریف ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ "خاص" ہر وہ لفظ ہے جو انفراد کے طور پر کسی ایک معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو۔ ہر تعریف چونکہ جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے اسلئے شارح علیہ الرحمہ نے "خاص" کی تعریف میں "مذکور" جنس اور فصل کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ماتن کا قول "کل لفظ" جنس ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے الفاظ خواہ مہمل ہوں خواہ معنی دار ہوں۔ اور "وضع لمعنی" یہ پہلی فصل ہے جو مہملات (بے معنی الفاظ) کو خاص کی تعریف سے خارج کرتی ہے کیونکہ مہمل کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا ہے، اور ماتن رح کا قول "معلوم" دوسری فصل ہے کیونکہ اگر اس کے معنی معلوم المراد ہوں یعنی یہ مطلب ہو کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جس کی مراد معلوم ہو تو اس معلوم کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مشترک ایسے معنی کیلئے موضوع ہوتا ہے جس کی مراد معلوم نہیں ہوتی، اور اگر "معلوم" کے معنی معلوم البیان ہوں یعنی یہ مطلب ہو کہ "خاص" ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جو معنی لفظ سے واضح اور ظاہر ہوں تو "معلوم" کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج نہیں ہوگا کیوں کہ لفظ مشترک جن معانی کیلئے موضوع ہوتا ہے وہ تمام معانی لفظ سے ظاہر اور واضح ہوتے ہیں۔ البتہ تیسری فصل یعنی علی الانفراد کی قید کے ذریعہ "مشترک" خاص کی تعریف سے خارج ہو جائے گا۔ کیوں کہ علی الانفراد کا مطلب یہ ہے کہ خاص جس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے وہ "معنی" افراد سے بھی منفرد ہوں اور دوسرے معنی سے بھی منفرد ہوں۔ پس خاص کے معنی چونکہ دوسرے معنی سے منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص ایک ہی معنی کو شامل ہوتا ہے اور دوسرے معنی کو شامل نہیں ہوتا، اور مشترک دوسرے معنی سے منفرد نہیں ہوتا بلکہ ایک سے زائد معنی کو شامل ہوتا ہے اس لئے علی الانفراد کی قید

کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائے گا۔

اور خاص کے معنی چونکہ افراد سے بھی منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص کے معنی بہت سے افراد کو شامل نہیں ہوتے اور "عام" افراد سے منفرد نہیں ہوتا بلکہ اس کے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں اسلئے علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے عام بھی خارج ہو جائے گا۔ حاصل یہ کہ اگر "لفظ معلوم" کے معنی معلوم المراد ہوں تو لفظ معلوم کی قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج ہو جائے گا اور علی الانفراد کی قید کے ذریعہ عام خارج ہو جائے گا اور اگر لفظ معلوم کے معنی معلوم البیان کے ہوں تو اس قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج نہ ہوگا بلکہ مشترک اور عام دونوں علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے خارج ہونگے۔

اس جگہ دو اعتراض ہیں ایک متن پر دوم شرح پر۔ متن پر تو یہ اعتراض ہے کہ ماتن کی بیان کردہ خاص کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ تعریف میں لفظ معنی مذکور ہونے کی وجہ سے خاص العین (زید) تعریف سے خارج ہو جاتا ہے اسلئے کہ خاص العین کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا۔ اس کا جواب تو یہ ہے کہ معنی سے مراد مفہوم ہے خواہ وہ عین ہو خواہ معنی ہو۔ یعنی خاص ہر وہ لفظ ہے جو بطور انفراد کے کسی مفہوم معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو۔ پس جب لفظ معنی سے مفہوم مراد ہے اور مفہوم عین کو بھی شامل ہے تو خاص کی تعریف سے خاص العین خارج نہیں ہوگا اور خاص کی تعریف غیر جامع نہ ہوگی، شرح پر یہ اعتراض ہے کہ شارحؒ نے "کل لفظ" کو بمنزلہ جنس اور باقی قیود کو بمنزلہ فصل قرار دیا ہے حالانکہ تعریفات میں جنس اور فصل مذکور ہوتی ہیں پس شارح کو یوں کہنا چاہیئے تھا کہ "کل لفظ" جنس ہے اور باقی قیود فصل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقائق کی دو قسمیں ہیں (۱) نفس الامری حقیقت (۲) اعتباری حقیقت۔ اول کی مثال جیسے انسان اور ثانی کی خاص، عام، مشترک۔ پس نفس الامری حقائق میں جنس اور فصل حقیقی ہوتے ہیں اور اعتباری حقائق میں اعتباری ہوتے ہیں۔ پس خاص چونکہ ایک اعتباری حقیقت ہے اسلئے اس میں جنس اور فصل اعتباری ہوں گی۔ اور خاص کی جنس و فصل چونکہ اعتباری ہیں حقیقی نہیں ہیں اس لئے شارحؒ نے "بمنزلۃ الجنس" اور "کالفصل" کا لفظ ذکر کیا ہے اور جنس اور فصل کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے۔

وَاِنَّمَا ذُكِرَ اللَّفْظُ هٰهُنَا دُوْنَ النَّظْمِ جَرْيًا عَلَى الْاَصْلِ وَلِاَنَّ الظَّاهِرَ اَنَّ هٰذِهِ الْاَقْسَامَ لَيْسَتْ مُخْتَصَّةً بِالْكِتَابِ بَلْ يَجْرِيْ فِيْ جَمِيْعِ كَلِمَاتِ الْعَرَبِ وَاِنَّمَا ذُكِرَ النَّظْمُ فِي التَّقْسِيْمَاتِ رِعَايَةً لِلْاَدَبِ لِاَنَّ النَّظْمَ فِي الْاَصْلِ جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ بِخِلَافِ اللَّفْظِ فَاِنَّهٗ فِي اللُّغَةِ الرَّمْيُ وَاَمَّا ذِكْرُ كَلِمَةِ كُلٍّ فَاِنَّهٗ وَاِنْ كَانَ مُسْتَنْكَرًا فِي التَّعْرِيْفَاتِ فِيْ اِصْطِلَاحِ الْمَنْطِقِ وَلٰكِنَّ الْقَصْدَ هٰهُنَا الْبَيَانُ الْاِطِّرَادِ وَالضَّبْطِ وَهُوَ اِنَّمَا يَحْصُلُ بِلَفْظِ كُلٍّ۔

(ترجمہ):۔ اور مصنفؒ نے یہاں لفظ ذکر کیا ہے نہ کہ نظم ۔ اصل پر چلتے ہوئے اور اس لئے کہ ظاہر یہ ہیکہ یہ اقسام کتاب کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ تمام کلمات عرب میں جاری ہیں ۔ اور تقسیمات میں نظم کا ذکر ادب کی خاطر کیا گیا ہے ۔ کیونکہ لغت میں نظم کے معنی لڑی میں موتی پرونے کے ہیں ۔ برخلاف لفظ کے کہ لغت میں اس کے معنی پھینکنے کے ہیں، اور کلمہ کل کا ذکر منطق کی اصطلاح میں اگرچہ بُرا ہے لیکن یہاں تعریف کو جامع اور مانع بیان کرنا مقصود ہے ۔ اور یہ لفظ کل سے حاصل ہوتا ہے ۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں دو اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے گئے ہیں ۔ پہلا اعتراض یہ ہیکہ ماتنؒ نے خاص کی تعریف میں "لفظ" ذکر کیا ہے حالانکہ تقسیمات میں لفظ کا ذکر نہ کر کے نظم کا ذکر فرمایا تھا ۔ اس کے دو جواب ہیں ۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ لفظ کا ذکر اصل ہے پس اصل کی رعایت کرتے ہوئے لفظ کا ذکر فرمایا ۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اقسام کتاب اللہ کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ تمام کلماتِ عرب میں جاری اور ساری ہیں پس جب یہ اقسام کتاب اللہ کیساتھ مختص نہیں ہیں تو ادب کی خاطر "نظم" کا ذکر کرنا بھی ضروری نہ ہوگا مگر چونکہ تقسیمات کی تمہید کے موقعہ پر " وھو اسم للنظم والمعنی " کتاب اللہ کیساتھ خاص ہے اس لئے وہاں ادب کی خاطر "نظم" کا ذکر فرمایا گیا کیونکہ لغت میں نظم کے معنی لڑی میں موتی پرونے کے ہیں جو اچھے معنی ہیں اور لفظ کے معنی پھینکنے کے ہیں جو بُرے معنی ہیں ۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خاص کی تعریف کرتے ہوئے ماتنؒ نے کلمۂ کل ذکر کیا ہے اور کلمۂ کل افراد کے احاطہ کیلئے آتا ہے نہ کہ بیانِ ماہیت کیلئے حالانکہ تعریف ماہیت کے ذریعہ کیجاتی ہے نہ کہ افراد کے ذریعہ پس مقامِ تعریف میں کلمۂ کل ذکر کرنا کسی طرح درست نہیں ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریفات میں کلمۂ کل کا ذکر مناطقہ کی اصطلاح میں اگرچہ ناپسندیدہ اور بُرا ہے مگر تعریف کو جامع اور مانع کرنے کیلئے اصولیین کے نزدیک کلمۂ کل کا ذکر پسندیدہ اور حسن ہے ۔ اور یہ ہوسکتا ہے کہ ایک چیز ایک کی اصطلاح میں پسندیدہ ہو اور دوسرے کی اصطلاح میں ناپسندیدہ ہو پس خاص کی تعریف میں کلمۂ کل کے ذکر سے اہلِ اصول پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا ۔

وَهُوَ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ خُصُوْصَ الْجِنْسِ اَوْ خُصُوْصَ النَّوْعِ اَوْ خُصُوْصَ الْعَيْنِ تَقْسِيْمٌ لِلْخَاصِ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيْفِهٖ اَىِ الْخُصُوْصُ الَّذِىْ يُفْهَمُ فِىْ ضِمْنِ الْخَاصِّ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ خُصُوْصَ الْجِنْسِ بِاَنْ يَّكُوْنَ جِنْسُهٗ خَاصًّا بِحَسْبِ الْمَعْنٰى وَاِنْ يَّكُنْ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ مُتَعَدِّدًا اَوْ خُصُوْصَ النَّوْعِ عَلٰى هٰذِهِ الْوَتِيْرَةِ اَوْ خُصُوْصَ الْعَيْنِ اَىِ الشَّخْصُ الْمُعَيَّنُ وَهٰذَا اَخَصُّ الْخَاصِّ وَالْجِنْسُ عِنْدَهُمْ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّىٍّ مَقُوْلٍ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمَنْطِقِيُّوْنَ وَالنَّوْعُ عِنْدَهُمْ كُلِّىٌّ

مَقُوْلٌ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ مُتَّفِقِیْنَ بِالْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ کَمَا هُوَ رَأْیُ الْمَنْطِقِیِّیْنَ فَهُمْ اِنَّمَا یَبْحَثُوْنَ عَنِ الْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ فَرُبَّ نَوْعٍ عِنْدَ الْمَنْطِقِیِّیْنَ جِنْسٌ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ کَمَا یَظْهَرُ عَنِ الْاَمْثِلَةِ الَّتِیْ ذَکَرَهَا بِقَوْلِهٖ۔

(ترجمہ):۔ اور خاص خاص الجنس ہوگا یا خاص النوع یا خاص العین ہوگا۔ خاص کی تعریف کے بیان کے بعد اس کی تقسیم (کا بیان) ہے یعنی وہ خصوص جو خاص کے ضمن میں سمجھا جاتا ہے یا تو خصوص الجنس ہے بایں طور کہ معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو یا خصوص النوع ہو اسی طریقہ پر یا خصوص العین ہو یعنی معین شخص ہو۔ اور یہ اخص الخاص ہے اور اہل اصول کے نزدیک جنس ایسی کلی کا نام ہے جو کثیرین مختلفین بالاغراض پر محمول ہو نہ کہ بالحقائق پر جیسا کہ مناطقہ کا مذہب ہے اور اصولیوں کے نزدیک نوع ایسی کلی ہے جو کثیرین متفقین بالاغراض پر محمول ہو نہ کہ بالحقائق پر جیسا کہ مناطقہ کا خیال ہے۔ پس اہل اصول اغراض سے بحث کرتے ہیں حقائق سے بحث نہیں کرتے۔ پس بسا اوقات مناطقہ کے یہاں جو نوع ہوتی ہے فقہاء کے نزدیک جنس ہوتی ہے جیسا کہ ان مثالوں سے ظاہر ہے جن کا ذکر ماتن نے بذات خود کیا ہے۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ "وھو اما ان یکون" میں "ھو" ضمیر کا مرجع وہ خصوص ہے جس پر سابق میں مذکور لفظ خاص دلالت کرتا ہے۔ گویا مصنفؒ نے خاص کی تعریف کے بعد اس کی تقسیم کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ خصوص کی تین قسمیں ہیں (۱) خصوص جنس یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو (۲) خصوص نوع یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو (۳) خصوص عین یعنی معین شخص ہو یہ تیسری قسم اخص الخاص کہلاتی ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اصولیین اور مناطقہ کے درمیان جنس اور نوع کی تعریف میں قدرے اختلاف ہے اور وجہ اختلاف یہ ہے کہ اصولیین اغراض و مقاصد سے بحث کرتے ہیں اور مناطقہ حقائق سے بحث کرتے ہیں، کیوں کہ اہل اصول کا مقصد احکام کی معرفت ہوتا ہے اور مناطقہ کا مقصود حقائق کی معرفت ہوتا ہے۔ پس اصولیین کے نزدیک جنس اور نوع کی تعریف یہ ہوگی کہ جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض الگ الگ ہو، اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض ایک ہو اور مناطقہ کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت الگ الگ ہو اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت ایک ہو، اس اختلاف کی وجہ سے بسا اوقات ایسا ہوگا کہ مناطقہ کے یہاں ایک چیز نوع ہے مگر اصولیین کے یہاں وہی چیز جنس ہے مثلاً انسان مناطقہ کے نزدیک نوع ہے اور اصولیین کے نزدیک جنس ہے۔

كَالْاِنْسَانِ وَرَجُلٍ وَزَيْدٍ فَالْاِنْسَانُ نَظِيْرُ خَاصِّ الْجِنْسِ فَاِنَّهٗ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ فَاِنَّ تَحْتَهٗ رَجُلٌ وَّامْرَاَةٌ وَالْغَرَضُ مِنْ خِلْقَةِ الرَّجُلِ هُوَ كَوْنُهٗ نَبِيًّا وَّاِمَامًا وَّشَاهِدًا فِي الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ وَمُقِيْمًا لِلْجُمُعَةِ وَالْاَعْيَادِ وَنَحْوِهٖ وَالْغَرَضُ مِنَ الْمَرْاَةِ كَوْنُهَا مُسْتَفْرَشَةً اٰتِيَةً بِالْوَلَدِ مُدَبِّرَةً لِحَوَائِجِ الْبَيْتِ وَغَيْرُ ذٰلِكَ وَالرَّجُلُ نَظِيْرُ خَاصِّ النَّوْعِ فَاِنَّهٗ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ فَاِنَّ اَفْرَادَ الرِّجَالِ كُلَّهُمْ سَوَاءٌ فِي الْغَرَضِ وَزَيْدٌ نَظِيْرُ خَاصِّ الْعَيْنِ فَاِنَّهٗ شَخْصٌ مُّعَيَّنٌ لَا يَحْتَمِلُ الشِّرْكَةَ اِلَّا بِتَعَدُّدِ الْاَوْضَاعِ ۔

(ترجمہ):۔ جیسے انسان، مرد، زید۔ انسان خاص الجنس کی نظیر ہے کیوں کہ وہ ایسے بہت سے افراد پر محمول ہوتا ہے جن کی غرض الگ الگ ہوتی ہے اسلئے کہ اس کے تحت مرد اور عورت ہیں، اور مرد کو پیدا کرنے کی غرض یہ ہے کہ وہ نبی ہو امام ہو حدود و قصاص میں گواہی دینے والا ہو، اور جمعہ، عیدین اور ان جیسے دوسرے احکام کو قائم کرنیوالا ہو۔ اور عورت کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ وہ (مرد کیلئے) فراش ہو، بچہ جننے والی ہو اور گھریلو کاموں کا نظم ونسق کرنیوالی ہو۔ اور "رجل" خاص النوع کی نظیر ہے اسلئے کہ وہ ایسے افراد پر محمول ہوتا ہے جن کی غرض ایک ہوتی ہے کیونکہ مرد کے افراد سب کے سب غرض میں یکساں ہیں اور "زید" خاص العین کی نظیر ہے، کیوں کہ وہ معین شخص ہے، شرکت کا احتمال نہیں رکھتا مگر تعدد اوضاع کے ساتھ۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں فاضل مصنف نے مذکورہ تینوں قسموں کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ "انسان" خاص الجنس کی مثال ہے اس لئے کہ انسان ایسی کلی ہے جو مختلف بالاغراض بہت سے افراد پر محمول ہوتی ہے چنانچہ انسان کے تحت مرد اور عورت ہیں اور ہر ایک کی پیدائش کا مقصد جدا جدا ہے۔ مرد کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ وہ نبی ہو، امام ہو، حدود و قصاص میں شہادت دینے والا ہو اور جمعہ، عیدین اور دوسرے احکام کو قائم ونافذ کرنیوالا ہو۔ اور عورت کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ مرد کیلئے فراش اور دل لگی کا سامان ہو، بچہ جننے والی ہو، اندرون خانہ کا نظم ونسق کرنیوالی ہو۔ اور "رجل" خاص النوع کی مثال ہے کیونکہ رجل ایسی کلی ہے جو کثیرین متفقین بالاغراض پر محمول ہوتی ہے چنانچہ مرد کے تمام افراد غرض میں مساوی اور برابر ہیں۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آزاد مرد اور غلام کے احکام میں بہت بڑا تفاوت ہے اسی طرح مجنون اور غیر مجنون کے درمیان تفاوت ہے تو تمام مرد غرض میں مساوی کس طرح ہو سکتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام مرد کے ان افراد میں ہے جن میں اہلیتِ معتبرہ پائی جائے مطلقاً افراد میں ہمارا کلام نہیں ہے اور اہلیتِ معتبرہ صرف آزاد اور عاقل مردوں میں پائی جاتی ہے اور آزاد عاقل مرد غرض میں سب مساوی ہیں ان کی غرض میں کوئی تفاوت نہیں ہے لہذا "رجل" کو خاص النوع کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا۔ "زید" خاص العین کی مثال ہے کیوں کہ زید ایک معین شخص ہے ایک وضع کے اعتبار سے شرکت کا احتمال نہیں رکھتا۔

ہاں۔ تعددِ وضع کے اعتبار سے شرکت کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ دو شخصوں نے اپنے اپنے بچہ کا نام زید رکھ دیا ہو۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِيْفِ الْخَاصِّ وَتَقْسِيْمِهٖ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ حُكْمِهٖ فَقَالَ وَحُكْمُهُ اَنْ يَّتَنَاوَلَ الْمَخْصُوْصَ قَطْعًا اَيْ اَثَرُهُ الْمُتَرَتِّبُ عَلَيْهِ اَنْ يَّتَنَاوَلَ الْمَخْصُوْصَ الَّذِيْ هُوَ مَدْلُوْلُهٗ قَطْعًا بِحَيْثُ يَقْطَعُ اِحْتِمَالَ الْغَيْرِ فَاِذَا قُلْنَا زَيْدٌ عَالِمٌ فَزَيْدًا خَاصٌّ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهٗ اِحْتِمَالًا نَاشِيًا عَنْ دَلِيْلٍ وَعَالِمٌ اَيْضًا خَاصٌّ لَمْ يَحْتَمِلْ غَيْرَهٗ كَذٰلِكَ فَكُلٌّ وَاحِدٍ مِنَ الْكَلِمَتَيْنِ يَتَنَاوَلُ مَدْلُوْلَهٗ قَطْعًا فَثَبَتَتْ مِنْ مَجْمُوْعِ الْكَلَامِ قَطْعِيَّةُ الْحُكْمِ بِعَالِمٍ عَلٰى زَيْدٍ بِهٰذِهِ الْوَاسِطَةِ۔

(ترجمہ):۔ اور جب مصنفؒ نے خاص کی تعریف اور اس کی تقسیم سے فراغت پائی تو خاص کا حکم بیان کرنا شروع کیا چنانچہ کہا کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے۔ یعنی خاص کا وہ اثر جو اس پر مرتب ہوتا ہے یہ ہیکہ خاص مخصوص کو جو اس کا مدلول ہے یقینی طور پر اس طرح شامل ہو کہ غیر کے احتمال کو قطع کردے۔ پس جب ہم نے " زید عالم" کہا تو زید خاص ہے اپنے علاوہ کا ایسا احتمال نہیں رکھتا جو دلیل سے پیدا ہوا ہو۔ اور عالم بھی خاص ہے اسی طرح اپنے غیر کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ پس دونوں کلموں میں سے ہر ایک اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے لہٰذا مجموعۂ کلام سے زید پر عالم ہونے کا حکم اس واسطہ سے قطعی طور پر ثابت ہوگیا۔

(تشریح):۔ مصنفؒ خاص کی تعریف اور تقسیم سے فراغت پاکر اب اس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں "حکم" اُس اثر کو کہتے ہیں جو کسی شئی پر مرتب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے " حکم الصلاۃ سقوط الواجب عن ذمۃ المکلف بالاداء فی الدنیا وحصول الثواب فی الآخرۃ" یعنی نماز کا حکم ادائے نماز کے ذریعہ دنیا میں مکلف کے ذمہ سے واجب کا ساقط ہونا اور آخرت میں ثواب کا حاصل ہونا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اثر جو ادائے صلاۃ پر مرتب ہوتا ہے دنیا میں مکلف کے ذمہ سے واجب کا ساقط ہونا اور آخرت میں ثواب کا حاصل ہونا ہے بہر حال خاص کا حکم یعنی خاص کا اثر یہ ہے کہ خاص اپنے مخصوص یعنی اپنے مدلول کو قطعی اور یقینی طور پر اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال بالکل نہیں ہوتا چنانچہ جب ہم " زید عالم" کہتے ہیں تو اس میں زید خاص ہے غیر کا ایسا احتمال نہیں رکھتا ہے جو کسی دلیل کی بنیاد پر ہو۔ اور عالم بھی خاص ہے جو بالکل اسی طرح غیر کا احتمال نہیں رکھتا ہے غرض ان دونوں کلموں (زید اور عالم) میں سے ہر ایک اپنے معنی اور مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور جب ان میں سے ہر ایک اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے تو مجموعہ کلام سے بھی زید پر عالم ہونے کا

حکم قطعی طور پر ثابت ہو جائے گا۔

وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا هٰذَا حُكْمٌ آخَرُ مُقَوٍّ لِلْحُكْمِ الْاَوَّلِ وَكَاَنَّهُمَا مُتَّحِدَانِ وَ لٰكِنَّ الْاَوَّلَ لِبَيَانِ الْمَذْهَبِ وَالثَّانِيْ لِنَفْيِ قَوْلِ الْخَصْمِ وَلِتَمْهِيْدِ التَّفْرِيْعَاتِ الْاٰتِيَةِ اَيْ لَا يَحْتَمِلُ الْخَاصُّ بَيَانَ التَّفْسِيْرِ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ فَهُوَ مُقَابِلٌ لِلْمُجْمَلِ حَيْثُ يَحْتَاجُ اِلٰى بَيَانِ الْمُجْمَلِ وَتَفْسِيْرِهٖ وَ اَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيْرِ وَالتَّغْيِيْرِ فَيَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ لِاَنَّهٗ لَا يُنَافِي الْقَطْعِيَّةَ فَاِنَّ بَيَانَ التَّقْرِيْرِ يُزِيْلُ الْاِحْتِمَالَ النَّاشِيَ بِلَا دَلِيْلٍ فَيَكُوْنُ مُحْكَمًا كَمَا يُقَالُ جَاءَنِيْ زَيْدٌ زَيْدٌ وَبَيَانُ التَّغْيِيْرِ يَحْتَمِلُهٗ كُلُّ كَلَامٍ قَطْعِيًّا كَانَ اَوْ ظَنِّيًّا كَمَا يُقَالُ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَهٰكَذَا بَيَانُ التَّبْدِيْلِ يَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ اَيْضًا۔

(ترجمہ):۔ اور وہ بذاتِ خود واضح ہونے کی وجہ سے وضاحت کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہ دوسرا حکم پہلے حکم کیلئے مقوی ہے گویا دونوں متحد ہیں۔ لیکن اول بیانِ مذہب کیلئے ہے اور ثانی مخالف کے قول کی نفی اور آنیوالے تفریعی مسائل کی تمہید کیلئے ہے یعنی خاص بیانِ تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا کیوں کہ وہ بذاتِ خود واضح ہے۔ چنانچہ خاص مجمل کا مقابل ہے۔ بایں طور کہ "مجمل" اجمال رکھنے والی کی تفسیر و توضیح کا محتاج ہوتا ہے۔ اور رہا بیانِ تقریر اور تغییر تو خاص اس کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ یہ دونوں قطعی ہونے کے منافی نہیں ہیں۔ اس لئے کہ بیانِ تقریر اس احتمال کو زائل کرتا ہے جو بلا دلیل پیدا ہوا ہو۔ پس خاص محکم ہوگا۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے "جاءنی زید زید"۔ اور "بیانِ تغییر" تو اس کا ہر کلام احتمال رکھتا ہے خواہ وہ قطعی ہو یا ظنی ہو جیسے کہا جاتا ہے "انت طالق ان دخلت الدار"۔ اور اسی طرح خاص بیانِ تبدیل کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

(تشریح):۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خاص کا دوسرا حکم یہ ہے کہ وہ بذاتِ خود واضح ہونے کی وجہ سے کسی تفسیری اور توضیحی بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور یہ دوسرا حکم پہلے حکم کیلئے مقوی ہے گویا دونوں حکم متحد اور آپس میں متلازم ہیں۔ کیوں کہ خاص کا اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ بیانِ تفسیر کا احتمال نہ رکھے۔ ہاں۔ اتنا فرق ضرور ہے کہ حکم اوّل یعنی اَنْ يَّتَنَاوَلَ الْمَخْصُوْصَ قَطْعًا مذہبِ حنفی کو بیان کرنے کیلئے ہے کیوں کہ علماء احناف کے نزدیک خاص کا حکم قطعی ہوتا ہے۔ اگرچہ امام شافعیؒ اور شیخ ابو منصور ماتریدی کے نزدیک ظنی ہوتا ہے۔ اور دوسرا حکم یعنی لا یحتمل البیان خصم یعنی امام شافعیؒ کے قول کی نفی کرنے کے لئے ہے کیونکہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک خاص بیان تفسیر کا احتمال رکھتا ہے۔ نیز یہ دوسرا حکم آنیوالے سات تفریعی مسائل ہیں سے اوّل کے تین تفریعی مسائل کی تمہید کیلئے ہے اور باقی چار تفریعات حکم اول یعنی ان یتناول المخصوص پر متفرع ہیں بہر حال خاص چونکہ تفسیری اور توضیحی بیان کا احتمال نہیں

رکھتا اسلئے "خاص" مجمل کا مقابل ہوگا کیوں کہ "مُجمَل" مُجمِل (اجمال رکھنے والے) کے تفسیری اور توضیحی بیان کا محتاج ہوتا ہے۔ بیان تفسیر کے علاوہ تین طرح کے بیان اور ہیں (۱) بیانِ تقریر (۲) بیانِ تغییر (۳) بیانِ تبدیل۔ بیانِ تقریر کلام کو ایسی چیز کیساتھ مؤکد کرنا جو مجاز یا خصوص وغیرہ کے احتمال کو ختم کردے جیسے "جاءنی زید نفسہ" اور باری تعالیٰ کا قول "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون"۔ بیانِ تغییر اُس چیز کو ذکر کرنا جو حکم سابق کو متغیر کردے جیسے شرط اور استثناء اور بیانِ تبدیل سے مراد نسخ ہے۔ کیوں کہ "نسخ" بندوں کے حق میں تبدیلی ہوتی ہے ورنہ صاحب شریعت کے حق میں حکم مطلق کی مدت کا بیان ہوتا ہے، بہرحال خاص اگرچہ بیانِ تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا لیکن بیانِ تقریر، بیانِ تغییر اور بیانِ تبدیل کا احتمال رکھتا ہے کیوں کہ یہ تینوں بیان قطعی اور یقینی ہونے کے منافی نہیں ہیں اسلئے کہ بیانِ تقریر بغیر دلیل کے پیدا ہونیوالے احتمال کو دور کرتا ہے پس وہ "خاص" جس کو بیان تقریر لاحق ہوگا بیانِ تقریر کے بعد محکم ہوجائے گا جیسے "جاءنی زید زید" میں کہ زید ثانی کے ذکر سے پہلے یہ بھی احتمال ہے کہ زید نہ آیا ہو بلکہ زید کا دوست آیا ہو اور زید کے دوست کو مجازاً زید کیساتھ تعبیر کردیا ہو مگر زید ثانی کے ذکر کے بعد یہ احتمال ختم ہوجاتا ہے اور زید کی آمد محکم اور پختہ ہوجاتی ہے۔ اور رہا بیانِ تغییر تو اس کا احتمال ہر کلام رکھتا ہے کلام خواہ قطعی ہو خواہ ظنی ہو جیسے "انتِ طالقٌ ان دخلت الدار" میں کہ "ان دخلت الدار" کے بغیر "انت طالق" سے فوری طلاق واقع ہوجاتی ہے مگر "ان دخلت الدار" نے اس کے حکم کو متغیر کردیا اور فوری طلاق واقع ہونے کو روک دیا۔ اسی طرح بیانِ تبدیل یعنی نسخ کا احتمال بھی ہر کلام رکھتا ہے، لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے نسخ کا دروازہ بند ہوگیا ہے۔

فَلَا يَجُوْزُ اِلْحَاقُ التَّعْدِيْلِ بِاَمْرِ الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ شُرُوْعٌ فِيْ تَفْرِيْعَاتٍ مُخْتَلِفٌ فِيْهَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ رَحِ عَلٰى مَا ذُكِرَ مِنْ حُكْمِ الْخَاصِّ يَعْنِيْ اِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ لَا يَجُوْزُ اِلْحَاقُ تَعْدِيْلِ الْاَرْكَانِ وَهُوَ الطُّمَانِيْنَةُ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَالْقَوْمَةِ بَعْدَ الرُّكُوْعِ وَالْجَلْسَةِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ بِاَمْرِ الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ كَمَا اَلْحَقَهٗ بِهٖ اَبُوْ يُوْسُفَ وَالشَّافِعِيُّ وَبَيَانُهٗ اَنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِ يَقُوْلُ تَعْدِيْلُ الْاَرْكَانِ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ فَرْضٌ لِحَدِيْثِ اَعْرَابِيٍّ خَفَّفَ فِي الصَّلٰوةِ فَقَالَ لَهٗ قُمْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ هٰكَذَا قَالَهٗ ثَلٰثًا وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ لِاَنَّ الرُّكُوْعَ هُوَ الْاِنْحِنَاءُ عَنِ الْقِيَامِ وَالسُّجُوْدُ هُوَ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْاَرْضِ وَالْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ حَتّٰى يُقَالَ اِنَّ الْحَدِيْثَ لَحِقَ بَيَانًا لِلنَّصِّ الْمُطْلَقِ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا

نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوْزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ تُرَاعِيَ مَنْزِلَةَ كُلٍّ مِّنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُوْنُ فَرْضًا لِاَنَّهٗ قَطْعِيٌّ وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَكُوْنُ وَاجِبًا لِاَنَّهٗ ظَنِّيٌّ۔

(ترجمہ):۔ پس تعدیل ارکان کو رکوع اور سجدہ کے امر کیساتھ فرض کے طور پر لاحق کرنا جائز نہیں ہے (یہاں سے) ان فروعی مسائل کا آغاز ہے جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان خاص کے مذکورہ حکم کی بنا پر مختلف فیہ ہیں۔ یعنی جب خاص بذاتِ خود واضح ہونے کی وجہ سے کسی بیان اور وضاحت کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ تو تعدیل ارکان یعنی رکوع اور سجدہ میں اور رکوع کے بعد قومہ میں اور دو سجدوں کے درمیان جلسہ میں مطمئن ہونے کو رکوع اور سجدہ کے امر یعنی باری تعالیٰ کے قول " وارکعوا واسجدوا " کے ساتھ فرض کے طور پر لاحق کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے ملحق کیا ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں رکوع اور سجدہ میں تعدیل ارکان حدیث اعرابی کی وجہ سے فرض ہے (حدیث یہ ہے) ایک اعرابی نے نماز میں جلدی کی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا اٹھو اور نماز پڑھو کیوں کہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے۔ اسی طرح تین بار فرمایا۔ ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول " وارکعوا واسجدوا " خاص ہے جو ایک معلوم معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے کیوں کہ رکوع حالتِ قیام سے جھکنے کا نام ہے اور سجود پیشانی کو زمین پر رکھنا ہے اور خاص بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ "حدیث، نص مطلق کے لئے بیان واقع ہوئی ہے پس یہ حدیث نہیں ہوگی مگر نسخ اور نسخ خبر واحد سے جائز نہیں ہے لہذا مناسب ہے کہ کتاب اور سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے پس وہ جس کا ثبوت کتاب سے ہو فرض ہوگی اس لئے کہ کتاب قطعی ہے اور جس چیز کا ثبوت سنت سے ہو واجب ہوگی اسلئے کہ سنت ظنی ہے۔

(تشریح):۔ یہاں سے فاضل مصنفؒ ان فروعی مسائل کا آغاز فرما رہے ہیں جو خاص کے مذکورہ حکم " لایحتمل البیان لکونہ بینا " کی بنا پر احناف و شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہیں۔ چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ تعدیل ارکان یعنی رکوع، سجدہ، قومہ اور جلسہ کو اطمینان کیساتھ ادا کرنا طرفین کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے البتہ باری تعالیٰ کے قول " وارکعوا واسجدوا " کی وجہ سے نفس رکوع اور سجدہ فرض ہے۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک رکوع اور سجدہ کی طرح تعدیل ارکان بھی فرض ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل حدیث اعرابی ہے حدیث یہ ہے کہ خلاد بن رافع اعرابی مسجد میں آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے ایک کونہ میں تشریف فرما تھے، اعرابی نے تعدیل ارکان کی رعایت کئے بغیر جلدی جلدی نماز ادا کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا آپ نے سلام کا جواب دیکر فرمایا " اِرْجِعْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ " واپس جاکر دوبارہ نماز پڑھو کیوں کہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے۔ خلاد بن رافع نے دوبارہ نماز ادا کر کے پھر اللہ کے رسول کی خدمت

میں سلام عرض کیا، آپ نے جواب سلام کے بعد پھر فرمایا " ارجع فصل فانک لم تصل "۔ مذکورہ اعرابی نے تیسری مرتبہ میں یا تیسری مرتبہ کے بعد کہا" علّمنی یا رسول اللّٰہ " اللہ کے رسول مجھ خادم کو نماز سکھلا دیجئے اس پر آپ نے فرمایا" اذا قمت الی الصلاۃ فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلۃ فکبر ثم اقرأ ما تیسر معک من القرآن ثم ارکع حتی تطمئن راکعا ثم ارفع حتی تستوی قائما ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا ثم ارفع حتی تطمئن جالسا ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا ثم ارفع حتی تستوی قائما افعل ذالک فی صلاتک کلہا " یعنی جب تو نماز کا ارادہ کرے تو وضو کامل طور پر کر، پھر قبلہ رخ ہو کر تکبیر کہہ لے پھر قرأت کر، پھر اطمینان کے ساتھ رکوع کر، پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے پھر اطمینان کے ساتھ سجدہ کر، پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اطمینان سے بیٹھ جا، پھر اطمینان کیساتھ دوسرا سجدہ کر پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے اپنی پوری نماز میں اسی طرح کر۔ یہ حدیث تعدیل ارکان کے فرض ہونے پر دلالت کرتی ہے کیوں کہ اللہ کے رسول نے تعدیل ارکان کے فوت ہونے سے نماز کی نفی فرمائی ہے اور نماز کی نفی ترک فرض سے ہوتی ہے نہ کہ ترک واجب یا ترک سنت سے پس ثابت ہوا کہ تعدیل ارکان فرض ہے۔ طرفین کی طرف سے جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول " وارکعوا و اسجدوا " خاص ہے معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے کیوں کہ رکوع کے معنی حالتِ قیام سے جھکنے کے ہیں اور سجدہ کے معنی زمین پر پیشانی ٹیکنے کے ہیں، اور ہمارے نزدیک خاص چونکہ تفسیر اور توضیح کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے حدیثِ اعرابی کو باری تعالیٰ کے قول " وارکعوا واسجدوا " کیلئے بیانِ تفسیر قرار نہیں دیا جا سکتا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حدیثِ اعرابی اس آیت کیلئے ناسخ ہے مگر یہ بھی نہیں ہو سکتا کیوں کہ حدیث اعرابی خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ کو منسوخ کرنا جائز نہیں ہے۔ اب مناسب یہ ہے کہ کتاب وسنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے یعنی نفس رکوع اور نفس سجدہ جو کتاب سے ثابت ہے اس کو فرض قرار دیا جائے کیونکہ کتاب اللہ دلیل قطعی ہے اور دلیل قطعی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ فرض ہوتا ہے اس لئے رکوع اور سجدہ دونوں فرض ہوں گے۔ اور تعدیلِ ارکان جو حدیث (خبر واحد) سے ثابت ہے اس کو واجب قرار دیا جائے گا کیوں کہ خبر واحد ظنی ہوتی ہے اور دلیل ظنی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ فرض نہیں ہوتا بلکہ واجب ہوتا ہے۔ اسی لئے تعدیلِ ارکان فرض نہ ہوگا بلکہ واجب ہوگا۔

وَبَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَالتَّرْتِيْبِ وَالتَّسْمِيَةِ وَالنِّيَّةِ فِيْ آيَةِ الْوُضُوْءِ هٰذَا تَفْرِيْعٌ ثَانٍ عَلَيْهِ وَعَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ فَلَا يَجُوْزُ يَعْنِيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ كَمَا شَرَطَهٗ مَالِكٌ رح وَشَرْطُ التَّرْتِيْبِ وَالنِّيَّةِ كَمَا شَرَطَهُمَا الشَّافِعِيُّ وَشَرْطُ التَّسْمِيَةِ كَمَا شَرَطَهٗ أَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ فِيْ آيَةِ الْوُضُوْءِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَ

فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ اَلْاٰيَة وَبَيَانُ ذٰلِكَ اَنَّ مَالِكًا يَقُوْلُ اِنَّ الْوِلَاءَ فَرْضٌ فِي الْوُضُوْءِ وَهُوَ اَنْ يَّغْسِلَ اَعْضَاءَهٗ فِي الْوُضُوْءِ مُتَتَابِعًا مُتَوَالِيًا بِحَيْثُ لَمْ يَجِفَّ الْعُضْوُ الْاَوَّلُ لِمُوَاظَبَةِ النَّبِيِّ ع وَاَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ التَّسْمِيَةَ فَرْضٌ فِي الْوُضُوْءِ لِقَوْلِهٖ ع لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ وَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ اِنَّ التَّرْتِيْبَ وَالنِّيَّةَ فِي الْوُضُوْءِ فَرْضٌ لِقَوْلِهٖ ع لَا يَقْبَلُ اللّٰهُ صَلٰوةَ امْرِءٍ حَتّٰى يَضَعَ الطَّهُوْرَ فِي مَوَاضِعِهٖ فَيَغْسِلُ وَجْهَهٗ ثُمَّ يَدَيْهِ اَلْحَدِيْثُ وَلِقَوْلِهٖ ع اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَالْوُضُوْءُ اَيْضًا عَمَلٌ فَلَا يَصِحُّ بِدُوْنِ النِّيَّةِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ اللّٰهَ تَعَ اَمَرَنَا فِي الْوُضُوْءِ بِالْغُسْلِ وَالْمَسْحِ وَهُمَا خَاصَّانِ وُضِعَا لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الْاِسَالَةُ وَالْاِصَابَةُ فَاشْتِرَاطُ هٰذِهِ الْاَشْيَاءِ كَمَا شَرَطَهَا الْمُخَالِفُوْنَ لَا يَكُوْنُ بَيَانًا لِلْخَاصِّ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا نَسْخًا وَهُوَ لَا يَصِحُّ بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ غَايَتُهٗ اَنْ تُرَاعٰى مَنْزِلَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُوْنُ فَرْضًا وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ وَاجِبًا كَمَا فِي الصَّلٰوةِ لٰكِنْ لَا وَاجِبَ فِي الْوُضُوْءِ بِالْاِجْمَاعِ لِاَنَّ الْوَاجِبَ كَالْفَرْضِ فِيْ حَقِّ الْعَمَلِ وَهُوَ لَا يَلِيْقُ اِلَّا بِالْعِبَادَاتِ الْمَقْصُوْدَةِ فَنَزَلْنَا عَنِ الْوُجُوْبِ اِلَى السُّنِّيَّةِ وَقُلْنَا بِسُنِّيَّةِ هٰذِهِ الْاَشْيَاءِ فِي الْوُضُوْءِ۔

(ترجمہ):۔ اور آیت وضو میں ولاء، ترتیب، تسمیہ اور نیت کی شرطیں باطل ہو جائیں گی خاص کے حکم پر یہ دوسری تفریع ہے اور ماتن کے قول "فلا یجوز" پر عطف ہے یعنی جب خاص بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو آیت وضو یعنی باری تعالیٰ کے قول "فاغسلوا وجوہکم الآیۃ" میں ولاء کی شرط لگانا جیسا کہ امام مالکؒ نے اس کو شرط قرار دیا ہے اور نیت اور ترتیب کی شرط لگانا جیسا کہ امام شافعیؒ نے ان کو شرط قرار دیا ہے اور تسمیہ کی شرط لگانا جیسا کہ اصحاب ظواہر نے اس کو شرط قرار دیا ہے باطل ہو جائیں گی۔ اس کا بیان یہ ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وضو میں لگاتار اعضاء کو دھونا فرض ہے۔ اور ولاء یہ ہے کہ متوضی وضو میں اپنے اعضاء کو مسلسل ایک کے بعد ایک کو اس طرح دھوئے کہ پہلا عضو خشک نہ ہونے پائے کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشگی فرمائی ہے۔ اور اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ وضو میں بسم اللہ کہنا فرض ہے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اس شخص کا وضو نہیں ہے جس نے بسم اللہ نہیں کہا۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ترتیب اور نیت وضو میں فرض ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو کو اس کے مواقع پر نہ رکھے پس اپنے چہرے کو دھوئے پھر اپنے ہاتھوں کو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہٰذا بغیر نیت وضو صحیح نہیں ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں وضو

وضو میں دھونے اور مسح کرنے کا حکم فرمایا ہے اور یہ دونوں خاص ہیں۔ معنی معلوم کیلئے وضع کئے گئے ہیں، اور وہ پانی بہانا اور تر ہاتھ پھیرنا ہے پس ان تمام امور کو شرط قرار دینا جیسا کہ مخالفین حضرات نے شرط قرار دیا ہے خاص کیلئے بیان نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ خاص بذاتِ خود واضح ہے پس نہیں ہو گا مگر نسخ اور اخبار احاد سے نسخ بھی صحیح نہیں ہے۔ آخری بات یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کا لحاظ رکھا جائے۔ پس جو چیز کتاب سے ثابت ہو فرض ہوگی اور جو چیز سنت سے ثابت ہو مناسب تو یہ ہے کہ وہ واجب ہو جیسے نماز میں ہے لیکن وضو میں بالاتفاق واجب نہیں ہے کیوں کہ عمل کے حق میں واجب فرض کے مانند ہے اور واجب عباداتِ مقصودہ ہی کے لائق ہوتا ہے پس ہم وجوب سے اتر کر سنت تک آ گئے اور وضو میں ان تمام امور کے سنّت ہونے کے قائل ہو گئے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں خاص کے حکم پر دوسری تفریع بیان کی گئی ہے اور یہ عبارت سابقہ متن "لا یجوز" پر معطوف ہے۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک وضو میں "ولاء" یعنی پے در پے مسلسل ایسے طریقہ پر اعضاء کو دھونا کہ پہلا عضو خشک نہ ہو پائے شرط ہے اور دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مداومت فرمائی ہے۔ اصحاب ظواہر کے نزدیک وضو میں بسم اللہ کہنا فرض ہے اور دلیل یہ حدیث ہے "لا وضوء لمن لم یسم" یعنی بغیر تسمیہ کے وضو نہیں ہو گا۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وضو میں ترتیب اور نیت فرض ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ ترتیب فرض ہونے پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں "لا یقبل اللہ صلاۃ امرءٍ حتی یضع الطھور فی مواضعہ فیغسل وجہہ ثم یدیہ" یعنی اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو کو اپنے مواقع میں نہ رکھے چنانچہ اپنا چہرہ دھوئے پھر اپنے ہاتھ دھوئے اس حدیث میں لفظ "ثم" ترتیب پر دلالت کرتا ہے، اور نیت فرض ہونے پر "انما الاعمال بالنیات" سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ اعمال کی صحت نیتوں پر موقوف ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہٰذا وضو کی صحت بھی نیت پر موقوف ہوگی اور جب وضو کی صحت نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت کا فرض ہونا ثابت ہو گیا لیکن ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت وضو "اذا قمتم الی الصلاۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین" میں "ولاء، تسمیہ، ترتیب اور نیت" کی شرطیں لگانا باطل ہے کیوں کہ آیت وضو میں حق جل مجدہٗ نے ہم کو دو باتوں کو حکم فرمایا ہے ایک غسل دوم مسح اور یہ دونوں خاص ہیں معنی معلوم کیلئے وضع کئے گئے ہیں۔ اسلئے کہ غسل کے معنی پانی بہانے کے ہیں اور مسح کے معنی تر ہاتھ پھیرنے کے ہیں۔ پس مذکورہ چیزیں ولاء وغیرہ کے شرط اور فرض ہونے کو ثابت کرنے کیلئے مخالفین حضرات کی طرف سے پیش کردہ احادیث کو خاص کتاب یعنی آیت وضو کیلئے بیانِ تفسیر قرار نہیں دیا جا سکتا ہے کیوں کہ خاص بذاتِ خود واضح ہونے کی وجہ سے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ان احادیث کو آیتِ وضو کیلئے ناسخ مان لیا جائے مگر یہ بھی ممکن نہیں ہے کیوں کہ کتاب اللہ کو اخبار احاد کے ذریعہ منسوخ کرنا درست نہیں ہے

اب آخری بات یہ ہے کہ کتاب وسنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے اور جس چیز کا ثبوت کتاب اللہ سے ہو (یعنی غسل اور مسح) اس کو فرض قرار دیا جائے کیوں کہ کتاب اللہ قطعی دلیل ہے اور قطعی دلیل سے فرض ثابت ہوتا ہے، اور جس چیز کا ثبوت احادیث اور اخبارِ احاد سے ہو (یعنی ولاء، تسمیہ، ترتیب اور نیت) مناسب تو یہ تھا کہ وضو میں ان کو واجب قرار دیا جائے جیسا کہ تعدیلِ ارکان کو حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے نماز میں واجب قرار دیا گیا ہے مگر چونکہ وضو میں بالاتفاق کوئی واجب نہیں ہے اسلئے ہم وجوب سے اتر کر مذکورہ چیزوں کے مسنون ہونے کے قائل ہو گئے ہیں، رہی یہ بات کہ وضو میں واجب کیوں نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عمل کے لحاظ سے واجب فرض کے برابر ہوتا ہے کیوں کہ جس طرح فرض ادا کرنے والا مستحق ثواب اور تارکِ فرض مستحقِ عقاب ہوتا ہے اسی طرح واجب ادا کرنے والا مستحق ثواب اور تارکِ واجب مستحقِ عقاب ہوتا ہے۔ اور "واجب" عباداتِ مقصودہ کے لائق ہے اور وضو عبادتِ غیر مقصودہ ہے لہٰذا وضو میں "واجب" نہ ہوگا۔

(فوائد):- خادم نے مسئلہ کی تشریح اصولی طور پر صاحبِ نور الانوار کے بیان کے مطابق کی ہے ورنہ مخالفین حضرات کی طرف سے پیش کردہ احادیث کے جوابات بھی کتبِ حنفی میں مذکور ہیں۔ مثلاً امام مالکؒ کی پیش کردہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی عمل پر مداومت فرمانا اس کے واجب ہونے کی دلیل نہیں ہوتا چنانچہ اعتکاف سنت مؤکدہ ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعتکاف پر مداومت فرمائی ہے ہاں، اگر مداومت کیساتھ اللہ کے رسول نے اُس عمل کے ترک پر انکار فرمایا ہو تو یہ مداومت دلیلِ وجوب ہے اور اصحابِ ظواہر کی پیش کردہ حدیث "لا وضوء لمن لم یسم" کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں کمالِ وضو کی نفی کی گئی ہے نہ کہ صحتِ وضو کی۔ یعنی بغیر تسمیہ کے وضو ایسا کامل نہیں ہوگا جس پر ثواب مرتب ہو البتہ مفتاحِ صلاۃ ہو سکتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث، ابوہریرہ، ابن مسعود، ابن عمر کی حدیث "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من توضأ و ذکر اسم اللہ فانہ یطہر جسدہ کلہ ومن توضأ ولم یذکر اسم اللہ لم یطہر الا موضع الوضوء"۔ یعنی جس نے وضو کیا اور اللہ کے نام کا ذکر کیا تو یہ وضو اس کے پورے بدن کو پاک کرے گا اور اگر بغیر تسمیہ کے وضو کیا تو صرف موضع وضو پاک ہوگا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے بھی وضو ہو جاتا ہے، اور ترتیب کے فرض ہونے پر پیش کردہ حدیث "لا یقبل اللہ الخ" کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک ضعیف ہے نیز ابوداؤد میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وضو کرتے وقت اپنے سر کا مسح بھول گئے تو آپ نے وضو سے فراغت کے بعد سر کا مسح کیا اگر ترتیب فرض ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس صورت میں وضو کا اعادہ فرماتے، وضو کا اعادہ نہ کرنا ترتیب کے فرض نہ ہونے کی دلیل ہے، اور "انما الاعمال بالنیات" کا جواب یہ ہے کہ اعمال سے پہلے لفظ ثواب مقدر ہے لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے نہ کہ اعمال کی صحت۔ پس نیت کا فرض نہ ہونا بھی ثابت ہو گیا۔

شارحؒ کی عبارت پر بھی چند اشکالات ہیں۔ پہلا اشکال تو یہ ہے کہ شارح نے مخالفین کی پیش کردہ تمام روایات کو اخبار احاد کہا ہے حالانکہ "انما الاعمال بالنیات" خبر مشہور ہے بلکہ بعض حضرات متواتر ہونے کے قائل ہیں۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ شارح نے کہا ہے کہ بالاتفاق وضو میں کوئی واجب نہیں ہے حالانکہ امام احمدؒ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو واجب قرار دیتے ہیں۔ نیز شارح نے کہا ہے کہ واجب صرف عبادات مقصودہ کے لائق ہوتا ہے، اور وضو عبادتِ غیر مقصودہ ہے۔ مگر عجیب بات ہے کہ وضو میں فرض تو ثابت ہے اور واجب، وضو کے لائق نہیں۔ جب وضو میں فرض ثابت ہے تو واجب بدرجہ اولیٰ ثابت ہونا چاہیئے۔

جمیل احمد عفی عنہ

وَالطَّهَارَةُ فِي آيَةِ الطَّوَافِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ الْوِلَاءِ وَتَفْرِيعٌ ثَالِثٌ عَلَيْهِ اَيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ شَرْطُ الطَّهَارَةِ فِي آيَةِ الطَّوَافِ وَهِيَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ فَإِنَّ الشَّافِعِيَّؒ يَقُوْلُ إِنَّ طَوَافَ الْبَيْتِ لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ الطَّهَارَةِ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلٰوةٌ وَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلَا لَا يَطُوْفَنَّ بِالْبَيْتِ مُحْدِثٌ وَلَا عُرْيَانٌ وَنَحْنُ نَقُوْلُ إِنَّ الطَّوَافَ لَفْظٌ خَاصٌّ مَعْنَاهُ مَعْلُوْمٌ وَهُوَ الدَّوَرَانُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ فَاشْتِرَاطُ الطَّهَارَةِ فِيْهِ لَا يَكُوْنُ بَيَانًا لَهٗ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ بَلْ يَكُوْنُ نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوْزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ غَايَتُهَا اَنْ تَكُوْنَ وَاجِبَةً يَنْقُصُ بِتَرْكِهَا الطَّوَافُ فَيُجْبَرُ بِالدَّمِ فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَبِالصَّدَقَةِ فِي غَيْرِهٖ وَاَمَّا زِيَادَةُ كَوْنِهٖ سَبْعَةَ اَشْوَاطٍ وَابْتِدَاؤُهٗ مِنَ الْحَجَرِ الْاَسْوَدِ فَلَعَلَّهٗ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ وَهِيَ جَائِزٌ بِالْاِتِّفَاقِ۔

(ترجمہ):۔ اور "طہارت" آیتِ طواف میں۔ (یہ) ماتن کے قول "الولاء" پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر تیسری تفریع ہے یعنی جب خاص بذاتِ خود واضح ہے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو آیتِ طواف یعنی باری تعالیٰ کے قول "ولیطوفوا بالبیت العتیق" میں طہارت کی شرط لگانا باطل ہوگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کا طواف بغیر طہارت کے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بیت اللہ کا طواف نماز ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ خبردار بیت اللہ کا طواف کوئی ایسا شخص نہ کرے جو بے وضو اور ننگا ہو ہم کہتے ہیں کہ "طواف" لفظ خاص ہے جس کے معنی معلوم ہیں اور "وہ بیت اللہ کے ارد گرد چکر لگانا ہے"۔ پس اس میں طہارت کی شرط لگانا خاص کیلئے بیان نہ ہوگا کیوں کہ وہ بذاتِ خود واضح ہے بلکہ نسخ ہوگا، اور وہ خبر واحد سے جائز نہیں ہے "طہارت" زیادہ سے زیادہ واجب ہوگی، اس کے ترک سے طواف ناقص ہوگا پس اس نقصان

کو طوافِ زیارت میں "دم" سے اور اسکے علاوہ میں صدقہ سے پورا کیا جائے گا اور (طواف میں) سات دوڑ کی قید کا اضافہ کرنا اور اسے حجر اسود سے شروع کرنا ممکن ہے خبر مشہور سے ثابت ہو اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں خاص کے حکم پر تیسری تفریع مذکور ہے یعنی خاص چونکہ بذاتِ خود واضح ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے آیت طواف "ولیطوفوا بالبیت العتیق" میں طہارت کی شرط لگانا باطل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت امام شافعی رحؒ کے نزدیک طوافِ کعبہ کیلئے وضو شرط ہے، بغیر وضو کے طواف درست نہیں ہوگا اور اس پر دو حدیثوں سے استدلال کیا گیا ہے پہلی حدیث ترمذی کے بیان کے مطابق یہ ہے "عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الطواف حول البیت مثل الصلاۃ الا انکم تتکلمون فیہ فمن تکلم فیہ فلا یتکلم الا بخیر" بیت اللہ کا طواف نماز کے مانند ہے صرف اتنی بات ہے کہ طواف میں تم لوگ بات کرتے ہو سو جو شخص طواف میں کلام کرے تو وہ اچھا ہی کلام کرے۔ اس حدیث میں طواف کو نماز یا نماز کے مانند قرار دیا گیا ہے اور نماز میں طہارت (وضو) شرط ہے تو طواف کیلئے بھی وضو کرنا شرط ہوگا جس طرح نماز بغیر وضو جائز نہیں ہے اسی طرح طواف بھی بغیر وضو جائز نہ ہوگا۔ دوسری حدیث یہ ہے 'خبردار' کوئی شخص بغیر وضو اور ننگا ہو کر بیت اللہ کا طواف نہ کرے۔ اس حدیث میں بھی اس بات کی تاکید ہے کہ طواف کیلئے وضو ضروری ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت "ولیطوفوا بالبیت العتیق" میں طواف ایک خاص لفظ ہے جس کے معنی معلوم ہیں۔ یعنی "بیت اللہ کے ارد گرد چکر لگانا" پس مذکورہ احادیث کی وجہ سے طواف کیلئے وضو شرط قرار دینے کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ مذکورہ احادیث کو اس آیت کیلئے بیان تفسیر قرار دیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ آیت مجمل ہے اور یہ احادیث اس کیلئے بیان تفسیر ہیں۔ دوم یہ کہ مذکورہ احادیث کی وجہ سے آیت کو منسوخ قرار دیا جائے مگر یہ دونوں باتیں نہیں ہو سکتیں اول تو اس لئے کہ طواف "لفظ خاص" ہے اور خاص بذاتِ خود واضح ہونے کی وجہ سے بیانِ تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا، دوم اسلئے کہ یہ دونوں حدیثیں اخبار احاد میں سے ہیں اور اخبار احاد سے کتاب اللہ کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا ہے بس آیت کی وجہ سے فقط طواف کرنا فرض ہوگا اور وضو کی فرضیت اور شرطیت ثابت نہ ہوگی، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مذکورہ احادیث کی وجہ سے طواف کیلئے وضو واجب ہے اس کے ترک کرنے سے طواف میں نقصان لازم آئے گا، جس کو طواف زیارت میں دم (بکری ذبح کرنے) سے اور اسکے علاوہ طوافِ قدوم وغیرہ میں صدقہ سے پورا کیا جائے گا۔" واما زیادۃ کونہ سبعۃ اشواط الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیت میں مطلقاً طواف مذکور ہے اس میں نہ سات شوط کا ذکر ہے اور نہ حجر اسود سے ابتداء کرنے کا۔ حالانکہ احناف کے نزدیک دونوں چیزیں شرط ہیں

ہٰذا کتاب اللہ (ولیطوفوا بالبیت العتیق) پر زیادتی کرنا لازم آیا۔ پس جب آپ کتاب اللہ پر زیادتی کر کے سات کے عدد اور حجر اسود سے ابتداء کو شرط قرار دے سکتے ہیں تو شوافع کیلئے کتاب اللہ پر زیادتی کر کے وضو کو شرط قرار دینا کیوں درست نہیں ہوگا۔ صاحب نور الانوار نے ڈرتے ڈرتے اس کا جواب یوں ارشاد فرمایا ہے کہ طواف میں سات کا عدد اور حجر اسود سے ابتداء بہت ممکن ہے خبر مشہور سے ثابت ہو اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ اسلئے سات کا عدد اور حجر اسود سے طواف کی ابتداء شرط ہے۔

وَالتَّاوِيْلُ بِالْاَطْهَارِ فِيْ آيَةِ التَّرَبُّصِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَتَفْرِيْعٌ رَابِعٌ عَلَيْهِ اَيْ اِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ لَايَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ تَاوِيْلُ الْقُرُوْءِ بِالْاَطْهَارِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ وَبَيَانُهٗ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَ قُرُوْءٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ مَعْنَى الطُّهْرِ وَالْحَيْضِ فَاَوَّلَهُ الشَّافِعِيُّ رح بِالْاَطْهَارِ لِقَوْلِهٖ تَعَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ عَلٰى اَنَّ اللَّامَ لِلْوَقْتِ اَيْ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِوَقْتِ عِدَّتِهِنَّ وَهُوَ الطُّهْرُ لِاَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا فِي الطُّهْرِ بِالْاِجْمَاعِ وَاَوَّلَهٗ اَبُوْحَنِيْفَةَ رح بِالْحَيْضِ بِدَلَالَةِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ثَلٰثَةَ لِاَنَّهٗ خَاصٌّ لَايَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ وَالطَّلَاقُ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا فِي الطُّهْرِ فَاِذَا طَلَّقَهَا فِي الطُّهْرِ وَكَانَتِ الْعِدَّةُ اَيْضًا هِيَ الطُّهْرُ فَلَايَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يُحْتَسَبَ ذٰلِكَ الطُّهْرُ مِنَ الْعِدَّةِ اَوْلَا فَاِنْ اُحْتُسِبَ مِنْهَا كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رح يَكُوْنُ قُرْأَيْنِ وَبَعْضًا مِنَ الثَّالِثِ لِاَنَّ بَعْضًا مِنْهُ قَدْ مَضٰى وَاِنْ لَمْ يُحْتَسَبْ مِنْهَا وَيُوْخَذُ ثَلٰثٌ اُخَرُ مَاسِوَى هٰذَا الْقُرْءِ يَكُوْنُ ثَلٰثًا وَبَعْضًا وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ يَبْطُلُ مُوْجَبُ الْخَاصِّ الَّذِيْ هُوَ ثَلٰثَةٌ وَاَمَّا اِذَا كَانَتِ الْعِدَّةُ هِيَ الْحَيْضُ وَالطَّلَاقُ فِي الطُّهْرِ لَمْ يَلْزَمْ شَيْءٌ مِنَ الْمَحْذُوْرَيْنِ بَلْ تَعُدُّ ثَلٰثَ حِيَضٍ بَعْدَ مُضِيِّ الطُّهْرِ الَّذِيْ وَقَعَ فِيْهِ الطَّلَاقُ۔

(ترجمہ):- اور آیت تربص میں قروء کی تاویل طہر کیساتھ (باطل ہوگی) (یہ) ماتن کے قول "شرط الولاء" پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر چوتھی تفریع ہے۔ یعنی جب خاص بذاتِ خود واضح ہے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو باری تعالیٰ کے قول " والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء" قروء کی تاویل طہر کیساتھ کرنا باطل ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول لفظ " قروء" طہر اور حیض کے معنی میں مشترک

ہے پس امام شافعیؒ نے باری تعالیٰ کے قول "فطلقوہن لعدتہن" کی وجہ سے قروء کی تاویل طہر کیساتھ کی ہے اس بناء پر کہ لام وقت کیلئے ہے یعنی ان کو ان کی عدت کے وقت میں طلاق دو۔ اور وہ طہر ہے کیونکہ بالاجماع طلاق مشروع نہیں کی گئی ہے مگر طہر میں۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے باری تعالیٰ کے قول ثلثۃ کی دلالت کی وجہ سے قروء کی تاویل حیض کیساتھ کی ہے۔ کیوں کہ لفظ "ثلثۃ" خاص ہے کمی بیشی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اور طلاق مشروع نہیں کی گئی ہے مگر طہر میں۔ پس جب کوئی شخص اپنی بیوی کو طہر میں طلاق دے گا اور عدت بھی طہر ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ طہر عدت میں شمار ہوگا یا نہیں۔ پس اگر وہ طہر عدت میں شمار ہو جیساکہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو دو طہر اور تیسرے کا کچھ ہوگا۔ کیونکہ تیسرے کا کچھ حصّہ گذر چکا ہے اور اگر وہ طہر عدت میں شمار نہ ہو اور اس طہر کے علاوہ دوسرے تین طہر لئے جائیں تو تین طہر اور کچھ ہوگا اور ہر صورت میں اس خاص کا موجَب کہ وہ ثلثۃ ہے باطل ہو جائے گا۔ اور اگر عدت حیض ہو اور طلاق طہر میں ہو تو مذکورہ دونوں خرابیوں میں سے کچھ لازم نہیں آئے گا بلکہ اُس طہر کے گذرنے کے بعد جس میں طلاق واقع ہوئی ہے تین حیض شمار کئے جائیں گے۔

(تشریح): ۔ یہ خاص کے حکم پر چوتھی تفریع ہے اور شرط الولاء پر معطوف ہے یہاں خاص کے حکم سے مراد "ان یتناول المخصوص قطعاً" ہے نہ کہ "لایحتمل البیان" جیساکہ شارحؒ نے سہواً فرمایا ہے۔ آئندہ کے چاروں مسئلے "ان یتناول المخصوص قطعاً" پر متفرع ہیں جیساکہ اول کے تین مسئلے "لایحتمل البیان" پر متفرع ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مطلقہ مدخول بہا ذات الحیض غیر حاملہ کی عدت ہمارے نزدیک تین حیض ہیں اور شوافع کے نزدیک تین طہر ہیں دونوں حضرات کا مستدل باری تعالیٰ کا قول "والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء" ہے یعنی مطلقہ مدخول بہا ذوات الاقراء غیر حاملہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء روکیں۔ اور لفظ قروء حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے مگر حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں قروء سے مراد طہر ہے اور احناف کہتے ہیں کہ قروء سے مراد حیض ہے۔ حضرت امام شافعیؒ قروء سے طہر مراد لینے پر اس آیت سے استدلال کرتے ہیں "اذا طلقتم النساء فطلقوہن لعدتہن"، فرماتے ہیں کہ لعدتہن میں "لام" وقت کیلئے ہے یعنی ان عورتوں کو ان کی عدت کے وقت میں طلاق دو، آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ عدت اور طلاق کا ایک ہی وقت ہے اور طلاق کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ طلاق طہر میں مشروع ہوئی ہے کیوں کہ عبداللہ بن عمر نے اپنی بیوی کو جب حالتِ حیض میں طلاق دی تو صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عمر کو رجعت کا حکم فرمایا تھا اس سے معلوم ہوا کہ حیض کی حالت میں طلاق غیر مشروع ہے، اور جب حیض کی حالت میں طلاق غیر مشروع ہے تو طہر کے زمانہ میں مشروع ہوگی، پس ثابت ہوا کہ طلاق کا مشروع وقت "طہر" ہے اور "لعدتہن" اس پر دلالت کرتا ہے کہ عدت کا وقت اور طلاق کا وقت ایک ہی ہے، اور طلاق کا وقت بالاجماع "طہر" ہے تو عدت کا وقت بھی طہر ہوگا اور جب عدت کا وقت "طہر" ہے تو آیت "والمطلقات" میں "قروء" سے مراد طہر ہوگا نہ کہ حیض۔ حضرت

امام ابوحنیفہؒ حیض مراد لینے پر "لفظ ثلثۃ" سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ "لفظ ثلثۃ" خاص ہے معنی معلوم "تین" کیلئے وضع کیا گیا ہے اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس میں کمی و بیشی کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب "قروء" سے مراد حیض لیا جائے نہ کہ طہر، کیونکہ طہر مراد لینے کی صورت میں "لفظ ثلثۃ" پر بغیر کمی بیشی کے عمل ممکن نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ طلاق طہر میں مشروع ہے پس جب کوئی شخص طہر میں طلاق دے اور عدت بھی طہر ہو جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کو بھی عدت میں شمار کیا جائے، دوم یہ کہ اس کو عدت میں شمار نہ کیا جائے۔ پہلی صورت میں عدت کا زمانہ دو طہر پورے اور تیسرے کا (جس میں طلاق واقع ہوئی ہے) کچھ حصہ ہوگا، بہر حال اس صورت میں پورے تین طہر نہ ہوں گے بلکہ تین سے کچھ کم ہوں گے کیونکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کا کچھ حصہ گذر چکا ہے اور اگر اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہ کیا جائے بلکہ اس کے علاوہ تین طہر لئے جائیں تو عدت کا زمانہ تین طہر پورے اور کچھ حصہ زیادہ ہوگا بہر حال اس صورت میں بھی پورے تین طہر نہ ہوں گے بلکہ تین سے زیادہ ہو جائیں گے۔ حاصل یہ کہ قروء سے طہر مراد لینے کی صورت میں "لفظ ثلثۃ" جو خاص ہے اس پر عمل نہ ہوگا بلکہ اس کا موجَب باطل ہو جائے گا۔ اور اگر قروء سے حیض مراد ہو جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں تو مذکورہ دو خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی یعنی تین کے عدد میں نہ کمی ہوگی نہ بیشی بلکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اسکے گذرنے کے بعد پورے تین حیض عدت شمار کئے جائیں گے۔ لہٰذا آیت میں قروء سے حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔

وَقَدْ قِيلَ اِنَّ هٰذَا الْاِلْزَامَ عَلَى الشَّافِعِيِّ يُمْكِنُ اَنْ يَّسْتَنْبِطَ مِنْ لَفْظِ قُرُوْءٍ بِدُوْنِ مُلَاحَظَةِ قَوْلِهٖ ثَلٰثٍ لِاَنَّهٗ جَمْعٌ وَاَقَلُّهٗ ثَلٰثٌ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ الْجَمْعَ يَجُوْزُ اَنْ يُّذْكَرَ وَيُرَادُ بِهٖ مَا دُوْنَ الثَّلٰثِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ بِخِلَافِ اَسْمَاءِ الْعَدَدِ فَاِنَّهَا نَصٌّ فِيْ مَدْلُوْلَاتِهَا وَاَمَّا قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ فَمَعْنَاهُ لِاَجْلِ عِدَّتِهِنَّ اَيْ طَلِّقُوْهُنَّ بِحَيْثُ يُمْكِنُ اِحْصَاءُ عِدَّتِهِنَّ وَذٰلِكَ بِاَنْ يَّكُوْنَ فِيْ طُهْرٍ لَا وَطْيَ فِيْهِ لِاَنَّهٗ يُعْلَمُ حِ اَنَّهَا غَيْرُ حَامِلٍ فَتَعْتَدُّ بِثَلٰثِ حِيَضٍ بِلَا شُبْهَةٍ وَلَا تُطَلِّقُوْا فِيْ طُهْرٍ وَطْيٍ فِيْهِ لِاَنَّهٗ لَمْ يُعْلَمْ حِيْنَئِذٍ اَنَّهَا حَامِلٌ تَعْتَدُّ بِوَضْعِ الْحَمْلِ اَوْ غَيْرُ حَامِلٍ تَعْتَدُّ بِالْحِيَضِ وَكَذَا لَا تُطَلِّقُوْا فِي الْحَيْضِ لِاَنَّ هٰذَا الْحَيْضَ لَمْ يُعْتَبَرْ عِنْدَنَا وَلَا الطُّهْرَ

الَّذِیْ یَلِیْہِ فَیَنْبَغِیْ اَنْ یُّحْتَسَبَ فِیْہِ ثَلٰثُ حِیَضٍ اُخَرَ فَتَطُوْلُ الْعِدَّۃُ عَلَیْھَا بِلَا تَقْرِیْبٍ۔

(ترجمہ):۔ اور کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ پر یہ الزام باری تعالیٰ کے قول ثلثۃ کا لحاظ کئے بغیر "لفظ قروء" سے مستنبط کرنا بھی ممکن ہے کیوں کہ "قروء" جمع ہے، اور اقل جمع تین ہے اور یہ فاسد ہے کیوں کہ ممکن ہے کہ جمع ذکر کی جائے اور اس سے تین سے کم مراد ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "الحج اشہر معلومات" میں ہے۔ برخلاف اسمائے عدد کے کہ یہ اپنے مدلولات میں نص ہیں، اور رہا باری تعالیٰ کا قول "فطلقوھن لعدتھن" تو اس کے معنی ہیں لاجل عدتھن یعنی تم ان کو اس طرح طلاق دو کہ ان کی عدت شمار کرنا ممکن ہو۔ اور وہ یہ ہے کہ طلاق ایسے طہر میں ہو جس میں وطی نہ ہو۔ کیوں کہ اس وقت یہ معلوم ہو گا کہ عورت غیر حاملہ ہے لہذا وہ بغیر شبہ کے تین حیض عدت گذارے گی، اور طلاق ایسے طہر میں نہ دو جس میں وطی ہو کیوں کہ اس وقت یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ عورت حاملہ ہے کہ وضع حمل کے ساتھ عدت گذارے گی یا غیر حاملہ ہے کہ حیض کے ساتھ عدت گذارے گی۔ اسی طرح حیض کی حالت میں طلاق نہ دو کیوں کہ یہ حیض ہمارے نزدیک غیر معتبر ہے اور نہ وہ طہر معتبر ہے جو اس حیض کے بعد ہے پس مناسب ہے کہ دوسرے تین حیض شمار کرے (اور اس صورت میں) عورت پر خواہ مخواہ عدت دراز ہو جائے گی۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار نے فرمایا ہے کہ بعض حضرات کا خیال ہے کہ "قروء" کی مراد حیض کے ساتھ متعین کرنے میں امام شافعیؒ کے خلاف جس طرح لفظ ثلثۃ سے استدلال کیا گیا ہے، اسی طرح ثلثۃ کا لحاظ کئے بغیر "قروء" بصیغہ جمع سے بھی استدلال کرنا ممکن ہے بایں طور کہ لفظ "قروء" جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے اور یہ بات سابق میں گذر چکی ہے کہ حیض کے ساتھ عدت گذارنے کی صورت میں تین پر عمل ہو سکتا ہے

اور طہر کے ساتھ عدت گذارنے کی صورت میں تین پر عمل نہ ہو گا بلکہ تین میں کچھ کمی واقع ہو گی یا زیادتی واقع ہو گی۔ شارحؒ خود ہی فرماتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے۔ اس لئے کہ جمع کا اطلاق جس طرح تین پر ہوتا ہے اسی طرح تین سے کم پر بھی ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "الحج اشہر معلومات" میں لفظ "اشہر" شہر کی جمع ہے اور اس سے مراد شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ جمع کا اطلاق تین سے کم پر بھی ہوتا ہے، اور جب جمع کا اطلاق تین سے کم پر ہوتا ہے تو "قروء" صیغہ جمع سے امام شافعیؒ کے خلاف استدلال کس طرح درست ہو گا اس کے برخلاف اسمائے عدد کہ وہ اپنے مدلولات میں نص ہوتے ہیں، ان میں کمی، بیشی کا امکان نہیں ہوتا۔ اسلئے لفظ ثلثۃ سے استدلال کرنا درست ہے" واما قولہ تعالیٰ فطلقوھن لعدتھن" سے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب ہے

جواب کا حاصل یہ ہے کہ "لعدتہن" میں لام وقت کیلئے نہیں ہے بلکہ اجل اور علت کیلئے ہے یعنی فطلقوہن لاجل عدتہن یعنی ان کو اسطرح طلاق دو کہ ان کی عدت شمار کرنا ممکن ہو۔ اور اسکی صورت یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دو جسمیں وطی نہ کی گئی ہو کیونکہ اس وقت یہ معلوم ہوگا کہ عورت غیر حاملہ ہے اور اس کی عدت بلاشبہ تین حیض ہیں۔ اور ایسے طہر میں طلاق نہ دو جسمیں وطی کی گئی ہو کیوں کہ اس وقت یہ معلوم نہ ہوسکے گا کہ یہ عورت حاملہ ہے کہ وضع حمل کیساتھ عدت گذاریگی یا غیر حاملہ ہے کہ حیض کیساتھ عدت گذارے گی، اور اسی طرح حیض کیحالت میں بھی طلاق نہ دو کیوں کہ اس وقت ہمارے نزدیک نہ تو یہ حیض عدت میں شمار ہوگا اور نہ اس کے بعد والا طہر عدت میں شمار ہوگا بلکہ دوسرے تین حیض شمار ہوں گے اور اس صورت میں خواہ مخواہ عورت کی عدت طویل ہوگی اور اس کو پریشانی میں مبتلا کرنا لازم آئے گا۔

ثُمَّ لِكُلٍّ وَاحِدٍ مِّنَّا وَمِنَ الشَّافِعِيِّ رحؒ فِي هٰذَا الْمَقَامِ قَرَائِنُ تَسْتَنْبِطُ مِنْ نَفْسِ الْآيَةِ بِوُجُوْهٍ مُتَعَدِّدَةٍ قَدْ ذَكَرْتُهَا فِي التَّفْسِيْرَاتِ الْأَحْمَدِيَّةِ بِالْبَسْطِ وَالتَّفْصِيْلِ فَطَالِعْهَا اِنْ شِئْتَ ـ

(ترجمہ):۔ پھر ہمارے اور امام شافعی رح کیلئے اس مقام پر بہت سے قرائن ہیں جو متعدد وجوہ سے نفس آیت ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ میں نے ان کو بسط اور تفصیل کیساتھ تفسیرات احمدیہ میں ذکر کیا ہے اگر تو چاہے تو اسکا مطالعہ کرلے۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار ملاجیون رح فرماتے ہیں کہ قروء کی مراد متعین کرنے میں احناف اور شوافع دونوں کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو خود اسی آیت" والمطلقات الآیۃ" سے مستنبط ہوسکتے ہیں شرح وبسط کیساتھ تو فاضل شارح کی کتاب تفسیرات احمدیہ میں مذکور ہیں اُسی کا مطالعہ کرنا مناسب ہوگا مگر اجمالاً یہاں بھی ذکر کئے جاتے ہیں، ملاحظہ ہو۔ حضرت امام شافعی رح نے فرمایا کہ آیت میں "لفظ ثلثۃ" مؤنث مذکور ہے اور تین سے نو تک کے عدد کا قاعدہ یہ ہے کہ معدود اگر مذکر ہوتا ہے تو عدد مؤنث آتا ہے اور اگر معدود مؤنث ہوتا ہے تو عدد مذکر آتا ہے۔ اور قروء کے معنی "حیض" مؤنث ہیں اور" طہر" مذکر ہیں۔ پس لفظ ثلثۃ کا مؤنث ذکر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ قروء کے معنی طہر کے ہیں جو مذکر ہے اگر قروء کے معنی حیض کے ہوتے تو لفظ ثلثۃ کی بجائے ثلث مذکر ذکر کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نحوی حضرات لفظوں سے بحث کرتے ہیں نہ کہ معنی سے اور لفظ قرء مذکر ہے اگرچہ حیض اس کے معنی مؤنث ہیں پس لفظ قرء کے اعتبار سے ثلثۃ کو مؤنث ذکر کیا گیا ہے نیز امام شافعی رح نے فرمایا کہ آیت میں تربص باب تفعل سے ہے اور باب تفعل کا خاصہ تکلف ہے یعنی مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو

بتکلف روکیں گی اور بتکلف روکنا رغبت کے زمانہ میں ہوتا ہے اور جماع وغیرہ کی رغبت عورتوں کو طہر کے زمانہ میں ہوتی ہے نہ کہ حیض کے زمانہ میں بلکہ حیض کے زمانہ میں ایک گونہ بے رغبتی ہوتی ہے۔ پس لفظ "یتربصن" اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عورتوں کا اپنے آپ کو روکنا یعنی عدت گذارنا طہر کے ذریعہ ہوگا نہ کہ حیض کے ذریعہ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حیض کے زمانہ میں عورتوں کو اگرچہ جماع کی رغبت نہیں ہوتی لیکن نکاح کی طرف رغبت ضرور ہوتی ہے۔ قرآن پاک میں اسی بات سے رکنے کو کہا گیا ہے کہ عورتیں عدت کے زمانہ میں نکاح وغیرہ کی بات چیت سے اپنے آپ کو روکیں، پس جب یہ صورت ہے تو لفظ تربص سے قروء کے معنی طہر کے ثابت نہ ہوں گے۔ احناف کی ایک دلیل یہ آیت ہے" واللائی یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتھن ثلثۃ اشھر واللائی لم یحضن" (ترجمہ) اور جو عورتیں نا امید ہوگئیں حیض سے تمہاری عورتوں میں اگر تم کو شبہ رہ گیا تو ان کی عدت ہے تین ماہ اور ایسے ہی جن کو حیض نہیں آیا، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غیر حائضہ کی عدت عدم حیض کی وجہ سے تین ماہ مقرر کی ہے تو حائضہ کی عدت تین حیض ہوں گے اور ہر ماہ ایک حیض کے قائم مقام ہوگا۔ اور جب اس آیت سے حائضہ کی عدت کا تین حیض ہونا ثابت ہوتا ہے تو ثلثۃ قروء میں بھی قروء سے حیض مراد ہوگا نہ کہ طہر، کیوں کہ قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصہ کی تفسیر کرتا ہے چنانچہ مشہور ہے" ان القرآن یفسر بعضہ بعضاً"۔ دوسری دلیل حدیث عائشہ رضؓ ہے" ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتھا حیضتان" یعنی باندی کی طلاق دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ باندی کا حق چونکہ آزاد عورت کی بہ نسبت آدھا ہوتا ہے اس لئے باندی کی طلاق ڈیڑھ اور عدت ڈیڑھ حیض ہونی چاہیئے تھی مگر چونکہ طلاق اور حیض متجزی نہیں ہوتے اسلئے دو طلاق اور دو حیض پورے کر دیئے گئے، بہر حال جب باندی اپنی عدت حیض سے گذارے گی تو آزاد عورت بھی اپنی عدت حیض سے ہی گذارے گی، حدیث چوں کہ شارح قرآن ہے اسلئے اس حدیث سے بھی ثابت ہوا کہ قروء سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر۔

ثُمَّ اَنَّ الْمُصَنِّفَ رَحْ ذَکَرَ ھٰھُنَا مِنْ تَفْرِیْعَاتِ الْخَاصِّ عَلٰی مَذْھَبِہٖ سَبْعَ تَفْرِیْعَاتٍ اَرْبَعٌ مِنْھَا مَاتَمَّ الْاٰنَ وَثَلٰثٌ مِنْھَا مَاسَیَجِیْءُ وَاَوْرَدَ بَیْنَ ھٰذِہِ الْاَرْبَعَۃِ وَالثَّلٰثَۃِ بِاعْتِرَاضَیْنِ لِلشَّافِعِیِّ رَحْ عَلَیْنَا مَعَ جَوَابِھِمَا عَلٰی سَبِیْلِ الْجُمَلِ الْمُعْتَرِضَۃِ فَقَالَ وَمُحَلِّلِیَّۃُ الزَّوْجِ الثَّانِیْ بِحَدِیْثِ الْعُسَیْلَۃِ لَابِقَوْلِہٖ حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ وَھُوَ جَوَابُ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ یَرِدُ عَلَیْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِیِّ وَتَقْرِیْرُ السُّوَالِ لَابُدَّ فِیْہِ مِنْ تَمْہِیْدِ مُقَدَّمَۃٍ وَھِیَ اَنَّ الزَّوْجَ اِنْ طَلَّقَ امْرَأَتَہٗ ثَلٰثًا وَنَکَحَتْ زَوْجًا اٰخَرَ ثُمَّ طَلَّقَھَا الزَّوْجُ الثَّانِیْ وَنَکَحَھَا الزَّوْجُ الْاَوَّلُ یَمْلِکُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ مَرَّۃً

اُخْرٰى ثَلٰثَ تَطْلِيْقَاتٍ مُسْتَقِلَّةً بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ طَلَّقَ اِمْرَأَتَهٗ مَا دُوْنَ الثَّلٰثِ مِنْ وَاحِدَةٍ اَوْ اِثْنَتَيْنِ وَنَكَحَتْ زَوْجًا آخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِيْ وَنَكَحَهَا الزَّوْجُ الْاَوَّلُ فَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رح وَالشَّافِعِيِّ رح يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ حِيْنَئِذٍ مَا بَقِيَ مِنَ الْاِثْنَيْنِ اَوْ وَاحِدٍ يَعْنِيْ اِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا وَاحِدًا فَيَمْلِكُ الْآنَ اَنْ يُطَلِّقَهَا اِثْنَيْنِ وَتَصِيْرُ مُغَلَّظَةً وَاِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا اِثْنَيْنِ يَمْلِكُ الْآنَ اَنْ يُطَلِّقَهَا وَاحِدًا لَا غَيْرُ وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ اَنْ يُطَلِّقَهَا ثَلٰثًا وَيَكُوْنُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ هَدَرًا لِاَنَّ الزَّوْجَ الثَّانِيْ يَكُوْنُ مُحَلِّلًا اِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ بِحِلٍّ جَدِيْدٍ وَيَنْهَدِمُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ وَالطَّلَقَاتِ

(ترجمہ):۔ پھر اس جگہ مصنف رح نے اپنے مذہب پر خاص کی تفریعات میں سے سات تفریعات ذکر کی ہیں ان میں سے چار تو وہ جو ابھی پوری ہوئی ہیں۔ اور ان میں سے تین عنقریب آجائیں گی، اور ان چار اور تین کے درمیان جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعی رح کے ان دو اعتراضوں کو جو ہم پر کئے گئے ہیں ان کے جوابات کے ساتھ لائے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ زوج ثانی کا محلل ہونا حدیث عسیلہ سے ثابت ہے نہ کہ باری تعالیٰ کے قول "حتی تنکح زوجاً غیرہ" سے اور یہ سوال مقدر کا جواب ہے جو امام شافعی رح کی طرف سے ہم پر وارد ہوتا ہے۔ اور تقریر سوال کیلئے بطور تمہید کے ایک مقدمہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ شوہر اگر اپنی بیوی کو تین طلاق دے اور وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرلے پھر دوسرا شوہر اس کو طلاق دیدے اور پہلا شوہر اس سے نکاح کرلے تو پہلا شوہر دوسری مرتبہ بالاتفاق مستقلاً تین طلاقوں کا مالک ہوجائے گا، اور اگر اس نے اپنی بیوی کو تین سے کم ایک یا دو طلاقیں دیں اور وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرلے پھر دوسرا شوہر بھی اس کو طلاق دیدے اور پہلا شوہر اس سے نکاح کرلے تو اس وقت پہلا شوہر امام محمدؒ اور امام شافعی رح کے نزدیک مابقی دو یا ایک کا مالک ہوگا یعنی اگر اس نے پہلے ایک طلاق دی ہے تو اب اس کو دو طلاقیں دے سکتا ہے پس وہ عورت مغلظہ ہوجائیگی اور اگر اس کو پہلے دو طلاقیں دی ہیں تو اب فقط ایک طلاق دینے کا مالک ہوگا اور شیخین کے نزدیک پہلا شوہر اس کو تین طلاقیں دینے کا مالک ہوگا اور پہلے کی ایک یا دو طلاقیں بے کار ہوجائیں گی۔ کیونکہ دوسرا شوہر اس عورت کو پہلے شوہر کیلئے حل جدید کیساتھ حلال کرنیوالا ہوگا اور پہلے کی ایک یا دو یا تین طلاقیں بیکار ہوجائیں گی۔

(تشریح):۔ شارح نور الانوار ملاجیون رح نے فرمایا ہے کہ ماتن رح نے خاص کے حکم پر سات تفریعی مسائل کو ذکر کیا ہے۔ ان میں سے چار تفریعی مسائل تو پوری شرح وبسط کیساتھ سابق میں ذکر کردیئے گئے ہیں اور

تین کو عنقریب ذکر کریں گے لیکن ان چار تفریعی مسائل اور تین کے درمیان جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعیؒ کے ان دو اعتراضات کو جو ہم احناف پر کئے گئے ہیں مع ان کے جوابات کے ذکر کیا ہے۔ پہلے اعتراض کیلئے بطور تمہید ایک مقدمہ پیش خدمت کیا گیا ہے اس کو ملاحظہ فرمالیا جائے۔ وہ مقدمہ یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے اور وہ عورت عدت گذار کر دوسرے شوہر کیساتھ نکاح کرلے پھر دوسرا شوہر بھی اسکو وطی کے بعد طلاق دیدے اور عدت گذرنے کے بعد پہلا شوہر پھر اس سے نکاح کرلے۔ تو اس صورت میں بالاتفاق پہلا شوہر دوبارہ اس کو تین طلاقیں دینے کا حقدار ہوجائے گا، اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو تین سے کم دو یا ایک طلاق دی اور وہ عورت عدت گذار کر دوسرے شوہر سے نکاح کرلے پھر دوسرا شوہر بھی اس کو وطی کے بعد طلاق دیدے اور عدت گذرنے کے بعد پہلا شوہر پھر اس سے نکاح کرلے تو اس صورت میں امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پہلا شوہر اس کو مابقی دو یا ایک طلاق دینے کا حقدار ہوگا یعنی اگر پہلے ایک طلاق دی تھی تو اب دو طلاقوں کا مالک ہوگا اور ان دو طلاقوں کے بعد عورت مغلظہ ہوجائیگی اور اگر پہلے دو طلاق دے چکا ہے تو اب وہ صرف ایک طلاق دینے کا حقدار ہوگا۔ اور شیخین کے نزدیک پہلا شوہر تین طلاق دینے کا حقدار ہوگا۔ اور پہلے جو ایک یا دو طلاق دے چکا ہے وہ بیکار ہوجائیں گی۔ ان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیوں کہ دوسرا شوہر اس عورت کو پہلے شوہر کیلئے حل جدید کیساتھ حلال کرنیوالا ہوگا اور اس سے پہلے کی تمام طلاقیں کالعدم اور ختم ہوجائیں گی۔

فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّؒ بِاَنَّ الْمُتَمَسِّكَ فِي هٰذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ وَكَلِمَةُ حَتّٰى لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنَى الْغَايَةِ وَالنِّهَايَةِ فَيُفْهَمُ اَنَّ نِكَاحَ الزَّوْجِ الثَّانِي غَايَةٌ لِلْحُرْمَةِ الْغَلِيْظَةِ الثَّابِتَةِ بِالطَّلَقَاتِ الثَّلٰثِ وَلَا تَاْثِيْرَ لِلْغَايَةِ فِيْمَا بَعْدَهَا فَلَمْ يُفْهَمْ اَنَّ بَعْدَ النِّكَاحِ يَحْدُثُ حِلٌّ جَدِيْدٌ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ فَفِيْ هٰذَا اِبْطَالُ مُوْجَبِ الْخَاصِّ الَّذِيْ هُوَ حَتّٰى فَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الزَّوْجُ الثَّانِي مُحَلِّلًا فِيْمَا وُجِدَ فِيْهِ الْمُغَيَّا وَهُوَ الطَّلَقَاتُ الثَّلٰثُ فَفِيْمَا لَمْ يُوْجَدِ الْمُغَيَّا وَهُوَ مَا دُوْنَ الثَّلٰثِ الْاَوْلٰى اَنْ لَا يَكُوْنَ مُحَلِّلًا فَلَا يَكُوْنُ الزَّوْجُ الثَّانِيْ مُحَلِّلًا اِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ بِحِلٍّ جَدِيْدٍ۔

(ترجمہ) :۔ پس شیخینؒ کے قول پر امام شافعیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس باب میں باری تعالیٰ کا قول "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجًا غيره" حجت ہے اور کلمہ حتّٰی لفظ خاص ہے جو غایت اور نہایت کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے پس سمجھا جائے گا کہ دوسرے شوہر کا نکاح اس حرمت غلیظہ کی غایت ہے

جو تین طلاقوں سے ثابت ہے اور مابعدِ غایت میں غایت کی تاثیر نہیں ہوتی پس یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ نکاح کے بعد پہلے شوہر کیلئے کوئی جدید حلت پیدا ہوئی ہے پس اس میں خاص یعنی حتی کے موجَب کو باطل کرنا ہے۔ پس جب دوسرا شوہر اس چیز میں محلل نہ ہوسکا جسمیں مغیا موجود ہے یعنی تین طلاقیں تو اسمیں جس میں مغیا موجود نہیں ہے یعنی تین سے کم بدرجہ اولیٰ محلل نہ ہوگا۔ پس دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے حلِ جدید کیساتھ اس عورت کو حلال کرنیوالا نہیں ہوگا۔

(**تشریح**):۔ شیخین رح کے قول پر حضرت امام شافعیؒ کے وارد کردہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ شیخینؒ کا یہ کہنا کہ دوسرا شوہر عورت کو پہلے شوہر کیلئے حلِ جدید کیساتھ حلال کرتا ہے یعنی پہلے شوہر کیلئے از سرِ نو حلت پیدا کرتا ہے غلط اور باطل ہے۔ کیوں کہ عورت کو حلال کرنے کے سلسلہ میں یہ آیت مستدل ہے" فان طلقها فلا تحل لہٗ من بعد حتّٰی تنکح زوجاً غیرہ" اس آیت میں تیسری طلاق کا بیان ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تیسری طلاق دیڈالے تو یہ عورت تیسری طلاق کے بعد اس شوہر کیلئے حلال نہیں رہے گی یعنی حرمتِ غلیظہ ثابت ہوجائے گی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد حرمتِ غلیظہ ختم ہوجائے گی۔ اس آیت میں کلمہ حتّٰی ایک لفظ خاص ہے جو غایت اور نہایت کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی کلمہ حتّٰی کا مدلول یہ ہے کہ حتی سے پہلے جو چیز ثابت ہوتی ہے حتی کے بعد وہ چیز منتہی اور ختم ہوجاتی ہے مثلاً کسی نے کہا" اضربک حتی جاء خالد" میں تجھ کو مارتا رہوں گا یہاں تک کہ خالد آجائے یعنی خالد کے آنے کے بعد مارنا ختم کردوں گا۔ پس کلمہ حتی کے معنی کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ پہلے شوہر کے تین طلاق دینے کی وجہ سے جو حرمتِ غلیظہ ثابت ہوگئی تھی دوسرے شوہر کیساتھ نکاح کرنے کی وجہ سے وہ حرمت ختم ہوگئی ہے۔ کلمہ حتی صرف اس پر دلالت کرتا ہے کہ دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح تین طلاقوں کی وجہ سے ثابت شدہ حرمتِ غلیظہ کو ختم کردیتا ہے اس پر قطعاً دلالت نہیں کرتا کہ دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے جدید اور از سرِ نو حلت پیدا کرتا ہے۔ پس شیخین رح کا یہ کہنا کہ زوج ثانی زوج اول کیلئے حلِ جدید پیدا کرتا ہے خاص یعنی کلمہ حتی کے موجَب اور مقتضیٰ کو باطل کرتا ہے۔ اور جس صورت میں مغیا موجود ہے یعنی تین طلاقوں کی وجہ سے حرمتِ غلیظہ، جب اس صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے محلل یعنی حل جدید پیدا کرنے والا نہ ہوسکا تو جس صورت میں مغیا بھی موجود نہیں ہے یعنی تین طلاقوں سے کم کی صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے بدرجۂ اولیٰ محلل (حل جدید پیدا کرنیوالا) نہ ہوگا۔ پس ثابت ہوگیا کہ دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے عورت کو حل جدید کے ساتھ حلال کرنیوالا نہیں ہے۔ اور شیخین رح کا قول باطل اور غلط ہے۔

فَيَقُوْلُ الْمُصَ رح فِي جَوَابِهِ مِنْ جَانِبِ اَبِي حَنِيْفَةَ رح اَنَّ كَوْنَ الزَّوْجِ الثَّانِي مُحَلِّلًا اِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ اِنَّمَا نُثْبِتُهُ بِحَدِيْثِ الْعُسَيْلَةِ لَا بِقَوْلِهِ حَتّٰى تَنْكِحَ كَمَا زَعَمْتُمْ وَبَيَانُهُ اَنَّ امْرَأَةَ رِفَاعَةَ جَاءَتْ اِلَى الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَتْ اِنَّ رِفَاعَةَ طَلَّقَنِيْ ثَلٰثًا فَنَكَحْتُ بِعَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الزُّبَيْرِ رض فَمَا وَجَدْتُهُ اِلَّا كَهُدْبَةِ ثَوْبِيْ هٰذَا تَعْنِيْ وَجَدْتُهُ عِنِّيْنًا فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَتُرِيْدِيْنَ اَنْ تَعُوْدِيْ اِلٰى رِفَاعَةَ قَالَتْ نَعَمْ فَقَالَ لَا حَتّٰى تَذُوْقِيْ مِنْ عُسَيْلَتِهِ وَيَذُوْقُ هُوَ مِنْ عُسَيْلَتِكِ فَهٰذَا الْحَدِيْثُ مَسُوْقٌ لِبَيَانِ اَنَّهُ يُشْتَرَطُ وَطْيُ الزَّوْجِ الثَّانِي اَيْضًا وَلَا يَكْفِيْ مُجَرَّدُ النِّكَاحِ كَمَا يُفْهَمُ مِنْ ظَاهِرِ الْاٰيَةِ وَهٰذَا الْحَدِيْثُ مَشْهُوْرٌ قَبِلَهُ الشَّافِعِيُّ رح اَيْضًا لِاَجْلِ اشْتِرَاطِ الْوَطْيِ وَالزِّيَادَةُ بِمِثْلِهِ عَلَى الْكِتَابِ جَائِزٌ بِالْاِتِّفَاقِ وَهٰذَا الْحَدِيْثُ كَمَا اَنَّهُ يَدُلُّ عَلٰى اشْتِرَاطِ الْوَطْيِ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَكَذَا يَدُلُّ عَلٰى مُحَلِّلِيَّةِ الزَّوْجِ الثَّانِي بِاِشَارَةِ النَّصِّ وَذٰلِكَ لِاَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَهَا اَتُرِيْدِيْنَ اَنْ تَعُوْدِيْ اِلٰى رِفَاعَةَ وَلَمْ يَقُلْ اَتُرِيْدِيْنَ اَنْ تَنْتَهِيَ حُرْمَتُكِ وَالْعَوْدُ هُوَ الرُّجُوْعُ اِلَى الْحَالَةِ الْاُوْلٰى وَفِي الْحَالَةِ الْاُوْلٰى كَانَ الْحِلُّ ثَابِتًا لَهَا فَاِذَا عَادَتِ الْحَالَةُ الْاُوْلٰى عَادَ الْحِلُّ وَتَجَدَّدَ بِاسْتِقْلَالِهِ وَاِذَا ثَبَتَ بِهٰذَا النَّصِّ الْحِلُّ فِيْمَا عُدِمَ فِيْهِ الْحِلُّ وَهُوَ الطَّلَقَاتُ الثَّلٰثُ مُطْلَقًا فَفِيْمَا كَانَ الْحِلُّ نَاقِصًا وَهُوَ مَا دُوْنَ الثَّلٰثِ اَوْلٰى اَنْ يَكُوْنَ الزَّوْجُ الثَّانِيْ مُتَمِّمًا لِلْحِلِّ النَّاقِصِ بِالطَّرِيْقِ الْاَكْمَلِ۔

(ترجمہ):۔ پس مصنفؒ امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے اعتراض مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں کہ زوج اوّل کیلئے زوج ثانی کا عورت کو حلال کرنیوالا ہونا ہم اس کو حدیث عسیلہ سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کے قول "حتی تنکح" سے جیساکہ تم نے گمان کیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ (ایک دفعہ) رفاعہ قرظی کی بیوی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور کہاکہ رفاعہ نے مجھکو تین طلاقیں دیدیں تو میں نے عبدالرحمن بن زبیر سے نکاح کرلیا۔ پس میں نے ان کو نہیں پایا مگر اپنے اس کپڑے کی جھالر کی طرح یعنی میں نے ان کو نامرد پایا۔ پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، اس نے کہا ہاں. پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم رفاعہ کے پاس نہیں لوٹ سکتی ہو۔ یہاں تک کہ تم عبدالرحمن کے شہد کا مزہ نہ چکھ لو اور وہ تیرے شہد کا مزہ نہ چکھ لے پس یہ حدیث اس بات کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے کہ دوسرے شوہر سے وطی کرنا بھی شرط ہے اور محض نکاح جیساکہ ظاہر آیت سے مفہوم ہوتا ہے کافی نہیں ہے اور یہ حدیث مشہور ہے وطی شرط قرار دینے کیلئے امام شافعیؒ نے بھی اس کو قبول کیا ہے۔ اور

اس جیسی مشہور حدیث سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ اور یہ حدیث عبارۃ النص سے جس طرح وطی کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارت النص سے زوج ثانی کے محلل ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے۔ اور یہ اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا تھا کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ کیا تم چاہتی ہو کہ تمہاری حرمت ختم ہو جائے، عود کہتے ہیں پہلی حالت کی طرف لوٹنا اور پہلی حالت میں اس عورت کیلئے حلت ثابت تھی، پس جب پہلی حالت لوٹے گی تو حلت بھی لوٹے گی اور مستقل ایک جدید حلت پیدا ہوگی، اور جب اس نص سے اس صورت میں حلت ثابت ہو گئی جس میں حلت معدوم ہے اور وہ تین طلاقوں کی صورت ہے، تو اس صورت میں جس میں حلت ناقص ہے اور وہ تین سے کم ہے بدرجۂ اولیٰ زوج ثانی مکمل طریقہ پر حلتِ ناقصہ کو پورا کرنیوالا ہوگا۔

(تشریح):۔ ماتن رح نے شیخین رح کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم زوجِ اول کیلئے زوج ثانی کے محلل ہونے کو حدیث عُسَیلہ سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کے قول "حتیٰ تنکح" سے۔ اور آپ کا اعتراض اس وقت واقع ہوتا ہے جب کہ "حتیٰ تنکح" سے زوجِ ثانی کے محلل ہونے کو ثابت کیا جائے۔ پس جب ہم "حتیٰ تنکح" سے زوجِ ثانی کے محلل ہونے کو ثابت نہیں کرتے ہیں بلکہ حدیثِ عُسَیلہ سے ثابت کرتے ہیں تو آپ کا اعتراض (کہ زوجِ ثانی کو محلل ماننے کی صورت میں خاص یعنی کلمہ حتیٰ کا موجَب اور مقتضیٰ باطل ہو جاتا ہے) واقع نہ ہوگا۔

اور حدیثِ عُسَیلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ایک دفعہ رفاعہ قرظی کی بیوی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور آپ سے عرض کیا کہ میرے شوہر رفاعہ نے جب مجھے تین طلاقیں دیں تو میں نے عدت گذارنے کے بعد عبد الرحمٰن بن الزبیر سے نکاح کر لیا، مگر میں نے ان کو نامرد اور عورتوں کے حق میں ناکارہ پایا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا کہ کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، اس نے کہا۔ ہاں۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سنکر فرمایا کہ تم رفاعہ کے پاس اسوقت تک نہیں لوٹ سکتی ہو جب تک کہ تم عبد الرحمٰن کا تھوڑا سا ذائقہ نہ چکھ لو اور وہ تمہارا ذائقہ نہ چکھ لے۔ یعنی جماع کی لذت اور حلاوت حاصل نہ کر لو۔ یہ حدیث اس بات کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے کہ حلالہ کیلئے زوجِ ثانی کا وطی کرنا شرط ہے اور محض نکاح جیسا کہ ظاہر آیت سے مفہوم ہوتا ہے کافی نہیں ہے۔ اور یہ حدیث مشہور ہے امام شافعی رح نے بھی "حلالہ" کے واسطے وطی شرط قرار دینے کیلئے اس کو قبول کیا ہے اور اس جیسی حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ یہ حدیث جس طرح عبارت النص سے "حلالہ" کیلئے وطی شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارت النص سے زوجِ ثانی کے محلل ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے اس طور پر کہ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا تھا۔ "اتریدین ان تعودی الیٰ رفاعۃ" کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، اور آپ نے یہ نہیں فرمایا "اتریدین ان تنتہی حرمتک" کیا تم چاہتی ہو کہ تمہاری حرمت ختم ہو جائے۔ بہر حال اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے "ان تعودی" کا لفظ فرمایا ہے اور "تعودی" "عود" سے ماخوذ ہے اور عود کہتے ہیں پہلی حالت کی طرف لوٹنے کو۔ اور پہلی حالت

میں یعنی رفاعہ کے پاس رہتے ہوئے اس عورت کیلئے حلت ثابت تھی۔ لہٰذا جب یہ عورت اپنی پہلی حالت کی طرف لوٹے گی تو اس کی حلت بھی لوٹے گی اور مستقل ایک نئی حلت پیدا ہو گی۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ زوج ثانی مطلقہ مغلظہ کو زوج اول کیلئے مستقلاً حلال کر دیتا ہے، اور زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہے اور جب اس حدیث کے ذریعہ اُس صورت میں حلت ثابت ہو گئی جس صورت میں حلت بالکل معدوم تھی یعنی زوج اول کے تین طلاقیں دینے کی صورت میں تو جس صورت میں حلت بالکل معدوم نہیں ہوئی ہے بلکہ حلت ناقص ہے یعنی زوج اول کے تین سے کم طلاق دینے کی صورت میں تو اس صورت میں زوج ثانی بدرجہ اولیٰ اُس ناقص حلت کو پورا کر دے گا۔ کیوں کہ معدوم کو موجود کرنے کی بہ نسبت کسی ناقص چیز کو مکمل کرنا آسان ہے پس ثابت ہوا کہ جس طرح زوج اول کے اپنی بیوی کو تین طلاق دینے کی صورت میں زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہوتا ہے یعنی زوجِ اول کیلئے از سرِ نو تین طلاقوں کا حق ثابت کر دیتا ہے اسی طرح زوج اول کے تین سے کم طلاق دینے کی صورت میں بھی زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہو گا یعنی زوج اول کیلئے از سرِ نو تین طلاقوں کا حق ثابت کر دے گا۔

ثُمَّ قَالَ الْمُصؒ وَبُطْلَانُ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَسْرُوْقِ بِقَوْلِهٖ جَزَاءً لَا بِقَوْلِهٖ فَاقْطَعُوْا وَ هٰذَا اَيْضًا جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّؒ وَتَقْرِيْرُ السُّؤَالِ هٰهُنَا اَيْضًا لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَمْهِيْدِ مُقَدَّمَةٍ وَهِيَ اَنَّ السَّارِقَ اِذَا سَرَقَ شَيْئًا مِنْ اَحَدٍ وَقُطِعَ يَدُهٗ فِيْهَا فَاِنْ كَانَ الْمَسْرُوْقُ مَوْجُوْدًا فِيْ يَدِ السَّارِقِ يُرَدُّ اِلَى الْمَالِكِ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ كَانَ هَالِكًا فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّؒ يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَيْهِ سَوَاءٌ هَلَكَ بِنَفْسِهٖ اَوْ اِسْتَهْلَكَهٗ وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَؒ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ قَطُّ اِلَّا عِنْدَ الْاِسْتِهْلَاكِ فِيْ رِوَايَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ حِيْنَ اَرَادَ السَّارِقُ السَّرِقَةَ يَبْطُلُ قُبَيْلَ السَّرِقَةِ عِصْمَةُ الْمَالِ الْمَسْرُوْقِ مِنْ يَدِ الْمَالِكِ حَتّٰى يَصِيْرَ فِيْ حَقِّهٖ مِنْ جُمْلَةِ مَا لَا يَتَقَوَّمُ وَتَتَحَوَّلُ عِصْمَتُهٗ اِلَى اللهِ تَعَالٰى وَهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنْ ضَمَانِ الْمَالِ وَاِنَّمَا يَجِبُ الرَّدُّ اِذَا كَانَ مَوْجُوْدًا لِاَنَّهٗ لَمْ يَبْطُلْ مِلْكُهٗ وَاِنْ زَالَتْ عِصْمَتُهٗ فَلِرِعَايَةِ الصُّوْرَةِ قُلْنَا بِوُجُوْبِ رَدِّ الْمَالِ وَلِرِعَايَةِ الْمَعْنٰى قُلْنَا بِعَدَمِ ضَمَانِهٖ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنفؒ نے فرمایا کہ چوری کئے ہوئے مال سے عصمت اور حفاظت کا باطل ہونا باری تعالیٰ کے قول "جزاءً" سے ثابت ہے نہ کہ باری تعالیٰ کے قول "فاقطعوا" سے۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو امام شافعیؒ کی طرف سے ہم پر وارد ہوتا ہے اور یہاں بھی تقریر سوال کیلئے بطور تمہید ایک مقدمہ

ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جب چور کسی شخص کی کوئی چیز چوری کرے اور اس چوری میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے پس اگر چوری ہوئی چیز چور کے پاس موجود ہو تو بالاتفاق مالک کی طرف لوٹا دی جائے گی اور اگر وہ چیز ضائع ہو گئی تو امام شافعیؒ کے نزدیک چور پر ضمان واجب ہوگا برابر ہے کہ وہ چیز خود بخود ضائع ہو گئی ہو یا اس کو چور نے ضائع کر دیا ہو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضمان بالکل واجب نہ ہوگا مگر ایک روایت میں ضائع کر دینے کی صورت میں واجب ہوگا اور یہ اسلئے کہ جس وقت چور چوری کا ارادہ کرتا ہے تو چوری کے وقت سے کچھ پہلے مالِ مسروق کی عصمت و حفاظت مالک کے ہاتھ سے باطل ہو جاتی ہے یہاں تک کہ وہ چیز مالک کے حق میں غیر متقوم چیزوں میں سے ہو جاتی ہے، اور اس مال کی عصمت اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ مال کے ضمان سے مستغنی ہیں البتہ چوری کئے ہوئے مال کو واپس کرنا اس وقت واجب ہوگا جبکہ وہ مال موجود ہو کیوں کہ مالک کی ملکیت باطل نہیں ہوئی ہے اگرچہ اس کی حفاظت زائل ہو گئی ہے پس ظاہری صورت کا لحاظ کر کے ہم مال واپس کرنے کے واجب ہونے کے قائل ہو گئے اور باطنی معنی کا لحاظ کر کے اسکے ضمان واجب نہ ہونے کے قائل ہو گئے ہیں۔

(**تشریح**) :- اس عبارت میں ماتنؒ نے امام شافعیؒ کی طرف سے وارد کردہ دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے مگر اس اعتراض سے پہلے بھی تمہید کے طور پر ایک مقدمہ کا جاننا ضروری ہے وہ مقدمہ یہ ہے کہ اگر چور نے کسی شخص کا کوئی مال چوری کیا اور اس چوری کی پاداش میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ پس اگر وہ مال چور کے پاس موجود ہو تو بالاتفاق اس کو مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر چور نے اس کو فروخت کر دیا ہو یا ہبہ کر دیا ہو تو بھی چور مشتری یا موہوب لہ سے واپس لے کر اس کو مالک کی طرف لوٹائے گا۔ اور اگر وہ مال چور کے پاس سے ضائع ہو گیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک چور پر مالِ مسروقہ کا تاوان واجب ہوگا خواہ وہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو یا اس کو چور نے ضائع کیا ہو۔ اور ظاہر الروایہ کے مطابق حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بالکل ضمان واجب نہ ہوگا خواہ وہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو خواہ چور نے اسکو ضائع کیا ہو۔ نسائی کی روایت "عن عبد الرحمٰن بن عوف لا یغرم صاحب سرقۃ اذا اقیم علیہ الحد" اس پر شاہد ہے یعنی جب چور پر حد قائم کر دی گئی تو اس پر تاوان واجب نہیں کیا جاتا ہے۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ حدِ سرقہ قائم ہونے کے بعد چور مال کا ضامن نہ ہوگا خواہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو یا چور نے اسکو ضائع کیا ہو۔ اور حضرت امام ابو حنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی روایت یہ ہے کہ اگر مال خود بخود ضائع ہوا ہو تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا لیکن اگر چور نے اس کو ضائع کیا ہو تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب چوری کی پاداش میں چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو سرقہ اور چوری کی جنایت ختم ہو گئی ہے اور مالِ مسروق چور کے پاس بلا جنایت رہا پس یہ مال چور کے قبضہ میں بمنزلہ ودیعت کے ہو گیا۔ اور ودیعت میں خود بخود ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا البتہ ہلاک کرنے کی صورت میں ضمان واجب ہوتا ہے پس اسی طرح یہاں بھی اگر مالِ مسروق خود بخود ہلاک ہو گیا تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا لیکن اس نے اگر اس کو ہلاک کر دیا تو ضمان واجب ہوگا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ کے مطابق مطلقاً عدم وجوب ضمان

کی عقلی دلیل یہ ہے کہ عصمت مالِ مسروق کی صفت ہے اور شریعت کی اصطلاح میں عصمت یہ ہے کہ وہ مال ایسے طریقہ پر محترم ہو کہ غیر مالک کیلئے اسمیں تصرف کرنا حرام اور ناجائز ہو۔ پس چوری سے پہلے عصمت اس مال کیلئے ثابت تھی بندے یعنی مالک کے حق کی طرف نظر کرتے ہوئے حتّٰی کہ اگر کوئی شخص اُس مال کو تلف کردے تو مالک کیلئے اُس پر تاوان واجب ہوتا ہے حاصل یہ کہ یہ مال چوری سے پہلے مالک یعنی بندے کے حق کی وجہ سے محترم تھا لیکن جب چور نے چوری کا ارادہ کیا تو چوری سے کچھ پہلے مالِ مسروق کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری مالک کے ہاتھ سے باطل ہو جاتی ہے حتّٰی کہ یہ مال اس کے حق میں غیر متقوم چیزوں کے قبیلہ سے ہو جاتا ہے اور اس مال کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے گویا چوری سے کچھ پہلے یہ مال اللہ کے حق کی وجہ سے محترم ہو گیا ہے اور سرقہ اور چوری کی جنایت اللہ کے حق میں پائی گئی ہے اور اللہ تعالیٰ مالی تاوان سے مستغنی ہیں یعنی اللہ اس بات سے بے نیاز ہے کہ اس کیلئے کسی پر مال کا تاوان واجب کیا جائے۔ پس مالِ مسروق کے ہلاک ہونے یا ہلاک کرنے کے بعد چور پر اللہ کیلئے تو تاوان اسلئے واجب نہیں ہوگا کہ اللہ تعالیٰ مال کے تاوان سے بے نیاز ہیں اور بندے کیلئے اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ یہ مال بندے کے حق میں غیر متقوم ہو گیا ہے اور غیر متقوم چیز کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔ لہٰذا جب چور پر نہ اللہ کیلئے تاوان واجب کیا جا سکتا ہے اور نہ بندے یعنی مالک کیلئے تو ثابت ہوا کہ چور پر تاوان بالکل واجب نہ ہوگا وہ مال خود بخود ہلاک ہوا ہو، یا اس کو چور نے ہلاک کیا ہو" وانما یجب الرد الخ" سے سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ مالِ مسروق جب مالک کے حق میں غیر متقوم ہو گیا اور اس کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری مالک سے اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے تو جس وقت چور کے پاس مال موجود ہو اس وقت بھی مالک کی طرف اُس مال کا واپس کرنا واجب نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ اس وقت آپ واپس کرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مالِ مسروق سے اگرچہ مالک کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری زائل ہو گئی ہے لیکن اس کی ملک باطل نہیں ہوئی ہے پس ظاہری صورت یعنی مالک کی ملک کا لحاظ کر کے ہم نے کہا کہ اگر مال موجود ہو تو اس کا واپس کرنا ضروری ہے اور باطنی معنی یعنی اللہ کی طرف عصمت اور حفاظت کے منتقل ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر مال ضائع ہو گیا یا چور نے ضائع کر دیا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ بِأَنَّ الْمَنْصُوْصَ عَلَيْهِ فِي هٰذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا وَالْقَطْعُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الْإِبَانَةُ عَنِ الرُّسْغِ وَلَا دَلَالَةَ لَهٗ عَلٰى تَحَوُّلِ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِكِ إِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى فَالْقَوْلُ بِبُطْلَانِ الْعِصْمَةِ زِيَادَةٌ عَلٰى خَاصِّ الْكِتَابِ۔

(ترجمہ):۔ اور احناف کے اس قول پر امام شافعیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس باب میں منصوص علیہ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے " والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما جزاءً بما کسبا " اور قطع لفظ خاص ہے جو معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی "گٹے سے الگ کرنا ہے " اور باری تعالیٰ کے قول فاقطعوا کیلئے مالک سے اللہ کی طرف عصمت منتقل ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ پس عصمت باطل ہونے کا قائل ہونا خاص کتاب پر زیادتی ہے۔

(تشریح):۔ حضرت امام شافعیؒ کے واردکردہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ چوری کے سلسلہ میں منصوص علیہ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے " والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما جزاءً بما کسبا " اس آیت میں "قطع" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی کلائی سے ہاتھ کا جدا کرنا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ خاص اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس میں کمی، زیادتی کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ غرض یہ ہے کہ لفظ قطع اس پر قطعاً دلالت نہیں کرتا ہے کہ مال مسروق کی عصمت اور حفاظت مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے۔ پس احناف کا یہ کہنا کہ مال مسروق کی حفاظت کی ذمہ داری مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی، کتاب اللہ کے حکم خاص پر زیادتی کرنا ہے حالانکہ احناف کے نزدیک خاص کے حکم میں کمی، زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔

فَاَجَابَ الْمُصَ رح عَنْ جَانِبِ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَ بِاَنَّ بُطْلَانَ الْعِصْمَۃِ عَنِ الْمَالِ الْمَسْرُوْقِ وَانْتِقَالَہَا مِنَ الْمِلْکِ اِلَی اللّٰہِ تَعَالٰی اِنَّمَا نُثْبِتُہٗ بِقَوْلِہٖ تَعَ جَزَاءً بِمَا کَسَبَا لَا بِقَوْلِہٖ فَاقْطَعُوْا وَذٰلِکَ لِاَنَّ الْجَزَاءَ اِذَا وَقَعَ مُطْلَقًا فِیْ مَعْرِضِ الْعُقُوْبَاتِ یُرَادُ بِہٖ مَا یَجِبُ حَقًّا لِلّٰہِ تَعَالٰی وَاِنَّمَا حَقًّا لِلّٰہِ تَعَ اِذَا وَقَعَتِ الْجِنَایَۃُ فِیْ عِصْمَتِہٖ وَحِفْظِہٖ وَاِذَا کَانَ کَذٰلِکَ فَقَدْ شَرَعَ جَزَاءَہٗ جَزَاءً کَامِلًا وَھُوَ الْقَطْعُ وَلَا یَحْتَاجُ اِلٰی ضَمَانِ الْمَالِ غَایَتُہٗ اَنَّہٗ اِذَا کَانَ الْمَالُ مَوْجُوْدًا فِیْ یَدِہٖ یَرُدُّ اِلَیْہِ لِاَجْلِ الصُّوْرَۃِ وَلِاَنَّ جَزٰی یَجِیْءُ بِمَعْنٰی کَفٰی فَیَدُلُّ عَلٰی اَنَّ الْقَطْعَ ھُوَ کَافٍ لِھٰذِہِ الْجِنَایَۃِ وَلَا یَحْتَاجُ اِلٰی جَزَاءٍ آخَرَ حَتّٰی یَجِبَ الضَّمَانُ ھٰذَا اَنْبَذُ مِمَّا ذَکَرْتُہٗ فِی التَّفْسِیْرِ الْاَحْمَدِیْ وَکَفَاکَ ھٰذَا۔

(ترجمہ):۔ پس مصنفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ مال مسروق سے حفاظت کی ذمہ داری کا باطل ہونا اور اس کا مالک کی ملک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہونا ہم اس کو باری تعالیٰ کے قول جزاءً بما کسبا سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کے قول فاقطعوا سے اور یہ اس لئے کہ جزاء جب سزا دُں

کے موقع پر کسی قید کے بغیر واقع ہوتی ہے تو اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے اور جزاء اللہ کا حق بن کر اسی وقت آتی ہے جب جرم اللہ کی عصمت اور حفاظت میں واقع ہو۔ اور جب ایسا ہے تو چور کی سزا رسزائے کامل مشروع ہوئی اور وہ قطع ید ہے اور وہ مال کے تاوان کا محتاج نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ جب مال چور کے ہاتھ میں ہو تو ظاہری صورت کی وجہ سے اس کو مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اور اسلئے کہ جزی کفی کے معنی میں آتا ہے پس لفظ جزاء اس پر دلالت کرتا ہے کہ قطع ید اس جرم کیلئے کافی ہے اور دوسری سزاء کی ضرورت نہیں ہے یہاں تک کہ تاوان واجب ہو یہ تھوڑا سا حصہ اُس مضمون کا ہے جسے میں نے تفسیر احمدی میں ذکر کیا ہے۔ تیرے لئے یہی کافی ہے۔

(تشریح):۔ ماتن ؒ نے حضرت امام ابوحنیفہ رحؒ کی طرف سے مذکورہ اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ مال مسروق سے حفاظت کی ذمہ داری کا مالک سے ہٹ کر اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہونا ہم اس کو باری تعالیٰ کے قول "جزاء بما کسبا" سے ثابت کرتے ہیں اور باری تعالیٰ کے قول "فاقطعوا" سے ثابت نہیں کرتے جیساکہ امام شافعیؒ نے سمجھا ہے۔ لفظ جزاء سے ثابت کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ "جزاء" جب سزاؤں کے موقع پر مطلقاً یعنی بغیر کسی قید کے واقع ہوتی ہے تو اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے یعنی وہ خالصۃً اللہ کا حق بن کر واجب ہوتی ہے۔ اور یہ حقیقت ہے کہ جزاء اللہ کا حق بن کر اسی وقت آتی ہے جب جرم اللہ کی عصمت اور حفاظت کے تحت واقع ہوا ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مال مسروق سے عصمت و حفاظت مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے اور چوری کا جرم اللہ کی عصمت و حفاظت میں واقع ہوا ہے اور جو جرم اللہ کی عصمت میں واقع ہو وہ کامل جرم ہوتا ہے اور کامل جرم کی سزا بھی چونکہ کامل ہوتی ہے اسلئے فعل سرقہ کی سزاء کامل سزاء مشروع ہوئی ہے۔ یعنی "قطع ید" چور کی کامل سزاء ہے، اور جب قطع ید چور کی کامل سزاء ہے تو اس پر ضمان وغیرہ واجب کرنے کی چنداں ضرورت نہیں نیز اللہ تعالیٰ چونکہ بے نیاز ہیں اسلئے وہ مالی تاوان کے محتاج نہیں ہیں اور جب اللہ تعالیٰ مالی تاوان کے محتاج نہیں ہیں تو ان کیلئے چور پر کوئی مالی تاوان بھی واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ مالِ مسروق اگر چور کے پاس موجود ہو تو مالک کی ظاہری ملک کی وجہ سے اُس مال کا مالک کی طرف واپس کرنا واجب ہوگا۔ "جزاء بما کسبا" سے ثابت کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ "جزی" کفی کے معنی میں آتا ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ "قطع ید" چور کے جرم کیلئے کافی ہے اور جب قطع ید چور کے جرم کیلئے کافی سزاء ہے تو تاوان وغیرہ اور کسی سزاء کی ضرورت نہیں ہے بہر حال ہمارا استدلال "جزاء بما کسبا" ہے اور امام شافعی رحؒ کا اعتراض "فاقطعوا" پر ہے پس جس پر اعتراض ہے وہ ہمارا استدلال نہیں ہے اور جو ہمارا استدلال ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے ملاجیون رحؒ فرماتے ہیں کہ میں نے یہاں جو کچھ ذکر کیا ہے وہ اس مضمون کا تھوڑا سا حصہ ہے جس کو میں نے تفسیر احمدی میں بیان کیا ہے لیکن سال پنجم کے طلباء کیلئے یہی کافی ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ المصؒ بَعْدَ هٰذَا الْبَيَانِ التَّفْرِيْعَاتِ الثَّلٰثَةَ الْبَاقِيَةَ عَلَى الْحُكْمِ فَقَالَ

وَلِذٰلِكَ صَحَّ إِيْقَاعُ الطَّلَاقِ بَعْدَ الْخُلْعِ أَيْ وَلِأَجْلِ أَنَّ مَدْلُوْلَ الْخَاصِّ قَطْعِيٌّ وَاجِبُ الْإِتِّبَاعِ صَحَّ عِنْدَنَا إِيْقَاعُ الطَّلَاقِ عَلَى الْمَرْأَةِ بَعْدَ مَا خَالَعَهَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَ وَبَيَانُهُ أَنَّ الشَّافِعِيَّؒ يَقُوْلُ إِنَّ الْخُلْعَ فَسْخٌ لِلنِّكَاحِ فَلَا يَبْقَى النِّكَاحُ بَعْدَهُ وَلَيْسَ بِطَلَاقٍ فَلَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهُ وَعِنْدَنَا هُوَ طَلَاقٌ يَصِحُّ إِيْقَاعُ الطَّلَاقِ الْآخَرِ بَعْدَهُ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالٰى فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ وَذٰلِكَ لِأَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَالَ أَوَّلًا اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ أَوْ تَسْرِيْحٌ بِإِحْسَانٍ أَيِ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ اِثْنَانِ أَوِ الطَّلَاقُ الشَّرْعِيُّ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ بِالتَّفْرِيْقِ دُوْنَ الْجَمْعِ فَبَعْدَ ذٰلِكَ يَجِبُ عَلَى الزَّوْجِ إِمَّا إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ أَيْ مُرَاجَعَةٌ بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ أَوْ تَسْرِيْحٌ بِإِحْسَانٍ أَيْ تَخْلِيْصٌ عَلَى الْكَمَالِ وَالتَّمَامِ ثُمَّ ذَكَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ مَسْأَلَةَ الْخُلْعِ فَقَالَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ أَيْ فَإِنْ ظَنَنْتُمْ يَا أَيُّهَا الْحُكَّامُ أَنْ لَا يُقِيْمَا أَيِ الزَّوْجَانِ حُدُوْدَ اللّٰهِ بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ وَالْمُرُوَّةِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتِ الْمَرْأَةُ بِهٖ وَخَلَّصَتْهَا مِنَ الزَّوْجِ وَطَلَّقَهَا الزَّوْجُ فَعُلِمَ أَنَّ فِعْلَ الْمَرْأَةِ فِي الْخُلْعِ هُوَ الْإِفْتِدَاءُ وَفِعْلَ الزَّوْجِ هُوَ مَا كَانَ مَذْكُوْرًا سَابِقًا أَعْنِي الطَّلَاقَ لَا الْفَسْخَ لِأَنَّ الْفَسْخَ يَقُوْمُ بِالطَّرَفَيْنِ لَا بِالزَّوْجِ وَحْدَهُ ثُمَّ قَالَ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ أَيْ فَإِنْ طَلَّقَ الزَّوْجُ الْمَرْأَةَ ثَالِثًا فَلَا تَحِلُّ الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ مِنْ بَعْدِ الثَّالِثِ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ وَوَطِئَهَا وَطَلَّقَهَا فَالشَّافِعِيُّؒ يَقُوْلُ إِنَّهُ مُتَّصِلٌ بِقَوْلِهِ اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ حَتّٰى تَكُوْنَ هٰذِهِ الطَّلْقَةُ ثَالِثَةً وَذِكْرُ الْخُلْعِ فِيْمَا بَيْنَهُمَا جُمْلَةٌ مُعْتَرِضَةٌ لِأَنَّهُ فَسْخٌ لَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهُ وَنَحْنُ نَقُوْلُ إِنَّ الْفَاءَ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَخْصُوْصٍ وَهُوَ التَّعْقِيْبُ وَقَدْ عَقَّبَ هٰذَا الطَّلَاقُ بِالْإِفْتِدَاءِ فَيَنْبَغِيْ أَنْ يَقَعَ بَعْدَ الْخُلْعِ وَهُوَ أَيْضًا طَلَاقٌ غَايَتُهُ أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ تَكُوْنَ الطَّلْقَاتُ أَرْبَعَةً اِثْنَتَانِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ وَالثَّالِثَةُ الْخُلْعُ وَالرَّابِعَةُ هِيَ هٰذِهٖ وَلٰكِنَّهُ لَا بَأْسَ بِهٖ فَإِنَّ الْخُلْعَ لَيْسَ طَلَاقًا مُسْتَقِلًّا عَلٰى حِدَةٍ بَلْ مُنْدَرِجٌ فِي الطَّلْقَتَيْنِ فَكَأَنَّهُ قِيْلَ اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ سَوَاءٌ كَانَتَا رَجْعِيَّتَيْنِ فَحِ يَجِبُ إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ أَوْ تَسْرِيْحٌ بِإِحْسَانٍ أَوْ كَانَتَا فِيْ ضِمْنِ الْخُلْعِ فَحِ تَكُوْنُ بَائِنَةً فَإِنْ طَلَّقَهَا بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ الْمَذْكُوْرَتَيْنِ فِيْمَا قَبْلُ فَلَا تَحِلُّ لَهُ حَتّٰى تَنْكِحَ

زَوْجاً غَیْرَہٗ الآیَۃُ ـ

(ترجمہ):۔ اور اسی وجہ سے خلع کے بعد طلاق دینا صحیح ہے یعنی اس وجہ سے کہ خاص کا مدلول قطعی واجب الاتباع ہے (اسلئے) ہمارے نزدیک عورت سے خلع کا معاملہ کرنے کے بعد اسپر طلاق واقع کرنا صحیح ہے امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، تفصیل اس کی یہ ہیکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "خلع" نکاح کو فسخ کرنا ہے لہٰذا خلع کے بعد نکاح باقی نہیں رہے گا۔ اور خلع طلاق نہیں ہے لہٰذا اس کے بعد طلاق بھی صحیح نہیں ہے اور ہمارے نزدیک خلع طلاق ہے لہٰذا اس کے بعد دوسری طلاق واقع کرنا اللہ تعالیٰ کے فرمان "فان طلقها فلا تحل له من بعد" پر عمل کرنے کی غرض سے صحیح ہے، اور یہ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اولاً فرمایا ہے "الطلاق مرّتان فامساكٌ بمعروف او تسريحٌ باحسان" یعنی طلاق رجعی دو ہیں یا طلاق شرعی ایک کے بعد ایک الگ الگ کرکے ہے، ایک ساتھ نہیں ہے پھر اسکے بعد شوہر پر واجب ہے یا تو حسنِ سلوک کیساتھ رجعت کرلے یا اچھے انداز پر یعنی بطریقِ کمال اس کو رخصت کردے۔ پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے خلع کا مسئلہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا "فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به" یعنی اے مسلمان حاکموں! اگر میاں بیوی دونوں حسنِ سلوک اور حسنِ موافقت سے اللہ تعالیٰ کے بتلائے ہوئے احکام قائم نہ کرسکیں تو ان دونوں پر اس صورت میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ بیوی شوہر کو مال دیکر اپنے آپ کو شوہر سے چھڑالے اور شوہر اس کو طلاق دیدے پس معلوم ہوگیا کہ خلع میں عورت کا فعل فدیہ دینا ہے اور شوہر کا فعل وہ ہے جو سابق میں مذکور ہوا یعنی "طلاق" کہ "فسخ"۔ کیوں کہ فسخ طرفین کے ساتھ قائم ہوتا ہے نہ کہ صرف شوہر کیساتھ۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره" یعنی اگر شوہر نے عورت کو تیسری بار طلاق دی تو وہ عورت شوہر کیلئے تیسری کے بعد حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے سے نکاح کرلے اور دوسرا شوہر اسکو طلاق دیدے۔ پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "فان طلقها الآیہ" باری تعالیٰ کے قول "الطلاق مرّتان" کیساتھ مربوط ہے۔ تاکہ یہ تیسری طلاق ہوسکے۔ اور ان دونوں کے درمیان خلع جملہ معترضہ کے طور پر ہے۔ اسلئے کہ خلع فسخ ہے اس کے بعد طلاق صحیح نہیں ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ "فان طلقها" میں لفظ "فا" خاص ہے معنی مخصوص کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی تعقیب ہیں۔ اور یہ "طلاق" افتداء کے بعد لائی گئی ہے پس مناسب ہیکہ خلع کے بعد طلاق واقع ہو اور خلع بھی طلاق ہے، زیادہ سے زیادہ یہ لازم آوے گا کہ طلاقیں چار ہوجائیں۔ "دو" باری تعالیٰ کے قول "الطلاق مرّتان" میں تیسری خلع، اور چوتھی یہی ہے۔ لیکن اسمیں کوئی مضائقہ نہیں ہے اسلئے کہ "خلع" مستقلاً علیحدہ طلاق نہیں ہے بلکہ وہ دو طلاق میں داخل ہے گویا کہا گیا کہ طلاق دو ہیں خواہ وہ دونوں رجعی ہوں پس اس وقت حسنِ سلوک کیساتھ لوٹا لینا یا اچھے طریقہ سے رخصت کردینا واجب ہے یا دونوں خلع کے ضمن میں ہوں تو اس صورت میں طلاق بائنہ

ہوگی پس اگر ان دو طلاقوں کے بعد جو سابق میں مذکور ہیں شوہر عورت کو طلاق دیدے تو وہ عورت اس کیلئے حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ دوسرے سے نکاح کرلے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں مطلقاً خاص کے حکم پر پانچویں تفریع اور حکم اول "ان یتناول المخصوص قطعاً" پر دوسری تفریع مذکور ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ "خلع" (ملک نکاح کو لفظ خلع یا اس کے ہم معنی لفظ مبارات وغیرہ کے ذریعہ زائل کرنا) ہمارے نزدیک طلاق ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فسخ ہے۔ ثمرۂ اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو دو طلاق دیکر اس سے خلع کیا تو اب یہ شخص امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر حلالہ کے اس عورت کیساتھ نکاح کرسکتا ہے اور ہمارے نزدیک بغیر حلالہ کے نکاح جائز نہ ہوگا۔ طلاق اور فسخ نکاح کے درمیان فرق یہ ہے کہ طلاق کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح ہے لیکن فسخ نکاح کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح نہیں ہوتا دونوں حضرات کے مستدل کی تقریر یہ ہے کہ مسئلۂ طلاق میں باری تعالیٰ نے اولاً فرمایا ہے "الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان" یعنی طلاق رجعی دوبار تک ہے ایسا نہیں جیساکہ جاہلیت میں طلاق دیتے رہتے اور رجعت کرتے رہتے تھے یا طلاق شرعی دوبار الگ الگ کرکے ہے نہ کہ ایک ساتھ "دوبار" کے بعد شوہر پر واجب ہے کہ یا تو وہ دستور شرع کے مطابق رکھ لے یا اس کو اچھے انداز پر چھوڑ دے یعنی طلاق دیکر رجعت نہ کرے تاکہ وہ اپنی عدت گذار کر نکاح سے نکل جائے۔ پھر اس کے بعد خلع کا مسئلہ ذکر فرمایا۔ چنانچہ ارشاد فرمایا "فان خفتم ان لا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ" یعنی اے مسلمان حاکموں! اگر تم لوگ ڈرو اس بات سے کہ وہ دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے اللہ کے حدود (حقوق زوجیت) کو تو کچھ گناہ نہیں دونوں پر اسمیں کہ عورت بدلہ دیکر چھٹکارا پالے۔ اور شوہر مال لیکر اس کو طلاق دیدے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ عورت کا فعل فدیہ (بدل خلع) دینا ہے اور شوہر کا فعل مال لیکر طلاق دینا ہے۔ فسخ کرنا شوہر کا فعل نہیں ہے کیونکہ فسخ کا تعلق طرفین کیساتھ ہوتا ہے تنہا شوہر کیساتھ نہیں ہوتا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "فان طلقہا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ"۔ یعنی اگر شوہر نے عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اب حلال نہیں اس کے بعد وہ عورت اس کو جب تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت "فان طلقہا" "الطلاق مرتان" کیساتھ مربوط ہے اور فان طلقہا میں تیسری طلاق کا ذکر ہے اور رہا "خلع" تو وہ جملہ معترضہ کے طور پر دو اور ایک طلاق کے درمیان مذکور ہے کیوں کہ "خلع" فسخ نکاح ہوتا ہے، اور فسخ نکاح کے بعد طلاق صحیح نہیں ہوتی۔ پس چونکہ خلع فسخ نکاح ہے اور فسخ کے بعد طلاق دینا درست نہیں ہوتا اسلئے "فان طلقہا" کو "الطلاق مرتان" کیساتھ مربوط قرار دیکر "خلع" کو جملہ معترضہ قرار دیا گیا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ "فان طلقہا" میں "فا" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تعقیب کیلئے وضع کیا گیا ہے، اور تعقیب کہتے ہیں مابعد کا ماقبل پر مرتب ہونا پس "فا" جو ایک خاص لفظ ہے وہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوگا یعنی "فا" کا مابعد بغیر کسی فصل کے اپنے ماقبل پر مرتب ہوگا اور اس "فا" کا ماقبل "خلع" ہے تو گویا تیسری طلاق خلع پر مرتب ہوئی اور تیسری طلاق کا خلع پر مرتب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خلع کے بعد

طلاق ہو سکتی ہے اور خلع کے بعد اُسی وقت طلاق واقع ہو سکتی ہے جبکہ خلع بھی طلاق ہو۔ کیوں کہ پہلے گذر چکا ہے کہ طلاق کے بعد طلاق واقع ہو سکتی ہے، فسخ کے بعد طلاق واقع نہیں ہو سکتی۔ پس ثابت ہوا کہ "خلع" طلاق ہے نہ کہ فسخ نکاح۔ اس صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ خلع کو طلاق قرار دینے کی صورت میں طلاقیں چار ہو جائیں گی۔ "دو" "الطلاق مرتان" میں، تیسری "خلع" اور چوتھی "فان طلقہا" میں۔ حالانکہ طلاقیں تین مشروع ہیں، نہ کہ چار۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ "خلع" طلاق تو ہے مگر مستقل علیحدہ طلاق نہیں ہے بلکہ "الطلاق مرتان" میں داخل ہے گویا یوں کہا گیا کہ طلاقیں دو ہیں خواہ دونوں رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں اگر رجعی ہیں تو اس کو دستور شرع کے مطابق روک لے یا دستور شرع کے مطابق چھوڑ دے اور اگر خلع کے ضمن میں ہیں تو وہ بائنہ ہوگی، پس اگر مذکورہ دو طلاقوں کے بعد تیسری طلاق دی تو وہ عورت حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرلے۔ اس جواب کے بعد طلاقوں کے چار ہونے کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے خالد نے حامد سے کہا کہ آپ مجھ کو اپنا قلم دیدو بلاعوض دیدو یا بالعوض دیدو، اگر آپ بلاعوض دیں گے تو اس کو واپس بھی لے سکتے ہیں اور اگر بالعوض دیں گے تو "بہر حال" میں اس کا مالک ہوں گا آپ اس کو واپس لینے کے مجاز نہ ہوں گے۔ ملاحظہ فرمائیے بلاعوض اور بالعوض کے الفاظ کہنے سے "قلم" دو نہیں ہوئے بلکہ قلم ایک ہی رہا۔ اسی طرح طلاق دو ہی ہیں خواہ رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں، اگر رجعی ہیں تو بلاعوض ہیں اور اگر خلع کے ضمن میں ہیں تو بالعوض ہیں۔

وَعَلٰى هٰذَا التَّقْرِيْرِ انْدَفَعَ مَا قِيْلَ اِنَّهٗ يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ الطَّلَاقُ الَّذِيْ بَعْدَ الْخُلْعِ فَقَطْ حُكْمُهٗ عَدَمُ الْحِلِّ لَا الَّذِيْ لَيْسَ كَذٰلِكَ وَاَنَّهٗ يَلْزَمُ اَنْ لَّا يَكُوْنَ الْخُلْعُ اِلَّا بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِنْ خِفْتُمْ وَلٰكِنْ يَرِدُ اَنَّ هٰذَا كُلَّهٗ اِنَّمَا يَصِحُّ اِذَا كَانَ التَّسْرِيْحُ بِالْاِحْسَانِ اِشَارَةً اِلٰى تَرْكِ الْمُرَاجَعَةِ كَمَا حَرَّرْتُ وَاَمَّا اِذَا كَانَ اِشَارَةً اِلَى الطَّلْقَةِ الثَّالِثَةِ عَلٰى مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنَّهٗ قَالَ هُوَ الطَّلَاقُ الثَّالِثُ فَحِ يَكُوْنُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَا بَيَانًا لِذٰلِكَ وَلَا تَعَلُّقَ لَهٗ بِمَسْأَلَةِ الْخُلْعِ اَصْلًا فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اَنَّ بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ اِمَّا اِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ بِالْمُرَاجَعَةِ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ بِالطَّلْقَةِ الثَّالِثَةِ فَاِنْ اَثَرَ التَّسْرِيْحِ بِالْاِحْسَانِ فَطَلَّقَهَا ثَالِثَةً فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ الْاٰيَةَ هٰذَا خُلَاصَةُ مَا قَالُوْا وَالْبَسْطُ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ

(ترجمہ):۔ اس تقریر سے یہ اعتراض دور ہو گیا کہ اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ وہ طلاق جو خلع کے بعد ہو فقط اس کا حکم عدم حل ہو اور جو طلاق ایسی نہیں اس کا حکم یہ نہیں ہے اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ خلع نہ ہو مگر دو بار طلاق کے بعد۔ تاکہ باری تعالیٰ کے قول "فان خفتم" پر عمل ہو سکے۔ لیکن یہ کل کا کل اسی وقت صحیح ہوگا جب کہ "تسریح بالاحسان"

سے ترکِ مراجعت کیطرف اشارہ ہو جیسا کہ میں نے لکھا ہے اور جب تیسری طلاق کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے فرمایا کہ "تسریح بالاحسان" ہی تیسری طلاق ہے۔ تو اس وقت اللہ تعالیٰ کا قول "فان طلقہا" تسریح بالاحسان کا بیان واقع ہوگا۔ اور اس کا مسئلۂ خلع کیساتھ کوئی تعلق نہ رہے گا۔ پس معنی یہ ہونگے کہ دو بار کے بعد حسن سلوک کیساتھ لوٹا لینا ہے یا اچھے طور پر تیسری طلاق سے رخصت کر دینا ہے پس اگر شوہر نے تسریح بالاحسان کو ترجیح دیکر اس عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اس کے بعد اس کیلئے وہ عورت حلال نہ ہوگی۔ یہ علمائے کرام کے اقوال کا خلاصہ ہے۔ اور اس سے زیادہ تفصیل تفسیر احمدی میں ہے۔

(تشریح): ـ صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے مذکورہ جواب (یعنی خلع مستقل طلاق نہیں ہے) سے دو اعتراض اور دور ہو گئے ہیں۔ چنانچہ پہلا اعتراض یہ ہے کہ "فان طلقہا" میں "فا" اگر تعقیب کیلئے ہے اور اس "فا" کا مابعد ماقبل پر مرتب ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ تیسری طلاق اگر خلع کے بعد ہے تب تو عدم حل یعنی عورت کے لئے حرمتِ غلیظہ ثابت ہوگی اور اگر خلع کے بعد نہ ہو بلکہ دو طلاق رجعی کے بعد ہو تو اس سے حرمتِ غلیظہ ثابت نہ ہوگی حالانکہ یہ غلط ہے۔ مذکورہ جواب سے یہ اعتراض اس طرح دور ہو گیا کہ خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ "الطلاق مرتان" والی دو طلاقوں میں داخل ہے لہٰذا عدم حل یعنی حرمتِ غلیظہ اس طلاق کا حکم ہے جو دو طلاقوں کے بعد ہو وہ دو طلاقیں خواہ رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں پس جب خلع مستقل طلاق نہیں ہے تو عدمِ حل یعنی حرمتِ غلیظہ خاص طور پر اُس طلاق کا حکم بھی نہ ہوگا جو خلع کے بعد واقع ہو۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قرآن کے سیاق وسباق سے یہ لازم آتا ہے کہ خلع دو بار طلاق دینے کے بعد ہی ہو سکتا ہے کیونکہ مسئلۂ خلع کو بیان کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فان خفتم ان لایقیما الآیہ" اور "فان خفتم" کا "فا" بھی چونکہ تعقیب کیلئے ہے اس لئے خلع کا ترتب بھی اپنے ماقبل یعنی "الطلاق مرتان" پر ہوگا اور یہ ثابت ہوگا کہ خلع فقط دو طلاقوں کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ ابتداءً خلع نہیں ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے کیوں کہ خلع جسطرح دو طلاقوں کے بعد ہو سکتا ہے اسی طرح ابتداءً بھی ہو سکتا ہے۔ یہ اعتراض بھی اس طور پر دور ہو جائے گا کہ خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ "الطلاق مرتان" میں مذکور دو طلاقوں میں داخل ہے پس جب خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ سابقہ دو طلاقوں میں داخل ہے تو اس کے کسی پر مرتب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خلع دو طلاقوں کے بعد ہو سکتا ہے اور اس کے مفہوم مخالف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابتداءً خلع نہیں ہو سکتا اور یہ بات مسلّم ہے کہ ہمارے نزدیک مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے پس جب ہمارے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے تو مفہوم مخالف سے ابتداءً خلع کے عدمِ وقوع پر بھی استدلال نہیں کیا جا سکتا ہے۔

"ولکن یرد ان ہذا کلہ" سے شارح رحؒ نے فرمایا کہ حنفیہ کے نزدیک خلع کا طلاق ہونا اور خلع کے بعد طلاق واقع کرنے کا صحیح ہونا یہ سب تفصیل اس وقت صحیح ہوگی جب کہ آیت میں "تسریح بالاحسان" ترکِ مراجعت کیطرف اشارہ ہو جیسا کہ میں نے تحریر کیا ہے اور اگر "تسریح بالاحسان" سے تیسری طلاق کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہیکہ

ایک شخص نے تیسری طلاق کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ تسریح بالاحسان ہی تیسری طلاق ہے۔ اس صورت میں "فان طلّقها الآیہ" میں تیسری طلاق کا بیان نہ ہوگا بلکہ "فان طلقها" تسریح بالاحسان کا بیان واقع ہوگا۔ اور مسئلہ خلع کیساتھ اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔ اور آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ دو بار طلاق کے بعد حسن سلوک کیساتھ لوٹا لینا یعنی رجعت کرنا ہے یا اچھے انداز سے تیسری طلاق سے رخصت کر دینا ہے پس اگر شوہر نے تسریح بالاحسان کو ترجیح دے کر اس عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اس کے بعد اس کیلئے وہ عورت حلال نہ ہوگی۔ شارح رح کہتے ہیں کہ یہ علماء کے اقوال کا خلاصہ ہے اور اس سے زیادہ تفصیل میری کتاب تفسیر احمدی میں ملے گی۔

وَ وَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ فِي الْمُفَوَّضَةِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ صَحَّ اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ وَ تَفْرِيْعٌ عَلٰى حُكْمِ الْخَاصِّ اَيْ وَلِاَجْلِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ وَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ مِنْ غَيْرِ تَاخِيْرٍ اِلَى الْوَطْيِ فِي الْمُفَوَّضَةِ وَهُوَ اِنْ كَانَ بِكَسْرِ الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِيْ فَوَّضَتْ نَفْسَهَا بِلَا مَهْرٍ وَاِنْ كَانَ بِفَتْحِ الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِيْ فَوَّضَهَا وَلِيُّهَا بِلَا مَهْرٍ وَهُوَ الْاَصَحُّ لِاَنَّ الْاُوْلٰى لَا تَصْلُحُ مَحَلًّا لِلْخِلَافِ اِذْ لَا يَصِحُّ نِكَاحُهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِيْ فَوَّضَهَا وَلِيُّهَا بِلَا مَهْرٍ اَوْ عَلٰى اَنْ لَا مَهْرَ لَهَا لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح اِلَّا بِالْوَطْيِ فَلَوْ مَاتَ اَحَدُهُمَا قَبْلَ الْوَطْيِ لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح وَعِنْدَنَا يَجِبُ كَمَالُ مَهْرِ الْمِثْلِ عِنْدَ الْعَقْدِ فِي الذِّمَّةِ وَيَجِبُ اَدَاؤُهٗ عِنْدَ الْوَطْيِ وَالْمَوْتِ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ فَقَوْلُهٗ اَنْ تَبْتَغُوْا بَدَلٌ مِنْ وَرَاءِ ذٰلِكُمْ اَوْ مَفْعُوْلٌ لَهٗ بِتَقْدِيْرِ اللَّامِ اَيْ اُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ الْمُحَرَّمَاتِ لِاَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ فَالْبَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الْاِلْصَاقُ وَقِيْلَ الْاِبْتِغَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الطَّلَبُ وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ يُوْجِبُ اَنْ يَكُوْنَ اِبْتِغَاءُ الْبُضْعِ مُلْصَقًا بِالْمَهْرِ ذِكْرًا فَاِنْ لَمْ يُذْكَرْ فِي اللَّفْظِ فَلَا اَقَلَّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ مُلْصَقًا فِي الْوُجُوْبِ عَلَى الذِّمَّةِ وَلٰكِنْ يُشْتَرَطُ اَنْ يَكُوْنَ الْاِبْتِغَاءُ صَحِيْحًا حَتّٰى لَوْ كَانَ بِالنِّكَاحِ الْفَاسِدِ يَجِبُ التَّرَاخِيْ اِلَى الْوَطْيِ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَا لَوْ كَانَ هٰذَا الْاِبْتِغَاءُ لَا بِطَرِيْقِ النِّكَاحِ بَلْ بِطَرِيْقِ الْاِجَارَةِ اَوِ الْمُتْعَةِ اَوْ بِطَرِيْقِ الزِّنَا لَا يَحِلُّ ذٰلِكَ الْفِعْلُ وَلَا يَجِبُ الْمَالُ اَصْلًا وَالْيَدُ يُشِيْرُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ وَفِيْ هٰذَا الْمَقَامِ اِعْتِرَاضَاتٌ دَقِيْقَةٌ بَيَّنْتُهَا فِيْ حَاشِيَةِ التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ۔

(ترجمہ) :۔ اور مفوضہ میں نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہے (یہ جملہ) ماتن کے قول "صح ایقاع الطلاق" پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر معطوف ہے۔ یعنی اس وجہ سے کہ خاص پر عمل کرنا واجب ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ مفوضہ میں وطی تک تاخیر کئے بغیر نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔ اور لفظ مفوضہ اگر واو کے کسرہ کیساتھ ہو تو اس کے معنی ہیں وہ عورت جس نے اپنے آپکو بلا مہر سپرد کر دیا ہے اور اگر واو کے فتحہ کیساتھ ہو تو اس کے معنی ہیں وہ عورت جسکو اس کے ولی نے بلا مہر سپرد کر دیا ہو، اور یہی زیادہ صحیح ہے کیونکہ پہلی صورت (مفوضہ بکسر الواو) محلِ اختلاف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا نکاح صحیح نہیں ہے۔ اور اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہیکہ وہ عورت جس کو اس کے ولی نے بلا مہر سپرد کر دیا ہے یا اس شرط پر سپرد کیا ہے کہ اس کا کوئی مہر نہیں ہے اس عورت کیلئے امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہیں ہوگا مگر وطی کیساتھ پس اگر زوجین میں سے کوئی ایک وطی سے پہلے مرگیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کیلئے مہر واجب نہیں ہوگا اور ہمارے نزدیک عقد ہی کے وقت پورا مہر مثل شوہر کے ذمہ واجب ہو جاتا ہے اور وطی اور موت کے وقت اس کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے تاکہ "واحل لکم ما وراء ذٰلکم ان تبتغوا باموالکم" پر عمل ہو جائے۔ پس باری تعالیٰ کا قول "ان تبتغوا وراء ذالکم" سے بدل ہے یا بتقدیر لام کیساتھ اسکا مفعول لہٗ ہے یعنی تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کر دی گئی ہیں تاکہ تم اپنے مالوں کے بدلے ان کو طلب کرو۔ پس "با" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی الصاق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ ابتغاء ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی طلب کیلئے وضع کیا گیا ہے اور ہر صورت پر اس بات کو واجب کرتا ہے کہ عورت کی شرمگاہ کو طلب کرنا زبانی گفتگو میں مہر کیساتھ ملا ہوا ہو۔ پس اگر لفظوں میں مہر مذکور نہ ہو تو کم از کم ذمہ میں واجب ہونے میں ہی ملا ہوا ہو، لیکن اس شرط کیساتھ کہ طلب کرنا صحیح ہو۔ حتی کہ اگر نکاح فاسد کے ذریعہ طلب ہو تو بالاجماع وطی تک موخر کرنا واجب ہے اسی طرح اگر یہ طلب بطریق نکاح نہ ہو بلکہ بطریق اجارہ یا متعہ یا زنا کے طریقہ پر ہو تو یہ فعل حلال نہ ہوگا اور نہ کبھی مال واجب ہوگا۔ اسی کی طرف باری تعالیٰ کا قول "محصنین غیر مسافحین" مشیر ہے، اور اس مقام میں بہت سے مشکل اعتراضات ہیں جن کو میں نے تفسیر احمدی کے حاشیہ میں بیان کیا ہے۔

(تشریح) :۔ اس عبارت میں مطلقاً خاص کے حکم پر چھٹی تفریع اور خاص کے حکم اول یعنی ان یتناول المخصوص قطعاً پر تیسری تفریع مذکور ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ متن میں لفظ مفوضہ بکسر الواؤ اور بفتح الواؤ دونوں ہو سکتا ہے بکسر الواؤ کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ عورت جس نے اپنے آپ کو بلا مہر سپرد کر دیا ہے اور بفتح الواؤ کی صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ وہ عورت جس کو اس کے ولی نے بلا مہر سپرد کر دیا ہے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس جگہ دوسرا احتمال زیادہ صحیح ہے۔ کیوں کہ پہلی صورت ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف کا محل نہیں ہو سکتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر ولی کے چونکہ نکاح درست نہیں ہوتا اس لئے مہر بھی واجب نہ ہوگا۔ اور جب امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہیں ہوا تو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان نفسِ عقد یا

وطی کی وجہ سے مہر واجب ہونے میں اختلاف کس طرح ہو سکتا ہے۔ حاصل یہ کہ مہر واجب ہونے کے وقت میں اختلاف اُسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ نکاح صحیح ہو حالانکہ مفوضہ بکسر الواو کی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح درست نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ مفوضہ بفتح الواو پڑھنا زیادہ صحیح ہے۔ بہر حال اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ وہ عورت جس کے ولی نے بغیر مہر کے نکاح کیا یا اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کا کوئی مہر نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی عورت کا مہر بغیر وطی کے واجب نہیں ہوتا ہے یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک نفسِ عقد سے مہر واجب نہیں ہوتا بلکہ وطی سے واجب ہوتا ہے چنانچہ اگر زوجین میں سے کوئی ایک وطی سے پہلے مرگیا تو حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک عقد ہی کے وقت پورا مہر مثل شوہر کے ذمہ واجب ہو جاتا ہے مگر اس کا ادا کرنا وطی اور موت کے وقت واجب ہوگا یعنی نفسِ وجوب تو عقدِ نکاح ہی سے ہو جاتا ہے مگر اس کی ادائیگی وطی سے واجب ہوگی یا احد الزوجین کی موت سے واجب ہوگی۔ اس سلسلہ میں ہمارا مستدل یہ آیت ہے "اُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ"۔ اس آیت میں "ان تبتغوا" "وراء ذالکم" سے بدل ہے یا بتقدیر لام، اُحِلَّ کا مفعول لہ ہے۔ بدل کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کر دی گئی ہیں یعنی یہ کہ تم ان کو اپنے مالوں کے بدلے طلب کرو۔ اور مفعول لہ کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کر دی گئی ہیں تاکہ تم اپنے مالوں کے بدلے ان کو طلب کرو۔ اس آیت میں "باموالکم" کا "با" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم "الصاق" کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ "ابتغاء" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی طلب کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ بہر صورت "با" کے معنی کی رعایت کرتے ہوئے مطلب یہ ہوگا کہ عورت کی شرمگاہ کا طلب کرنا یعنی عقدِ نکاح، زبانی گفتگو میں "مال" یعنی مہر کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ یعنی ایجاب و قبول کے وقت مہر کا ذکر کرنا چاہئے اور اگر زبانی گفتگو میں مہر کا ذکر نہ آسکے تو کم از کم شوہر کے ذمہ واجب ہونے میں ہی طلب بضع، مہر کیساتھ ملا ہوا ہو تاکہ "با" کے مدلول یعنی الصاق پر قطعی طور سے عمل ہو سکے۔ ہماری اس تقریر سے ثابت ہو گیا کہ مفوّضہ بفتح الواو کے حق میں شوہر پر نفسِ عقد ہی سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے کیوں کہ اگر مہر مثل کا وجوب وطی تک مؤخر کیا گیا جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں تو طلب بضع یعنی "عقدِ نکاح" کے مال یعنی مہر کیساتھ مُلْصَق نہ ہونے کی وجہ سے "با" کے معنی پر عمل نہ ہوگا۔ حالانکہ "با" ایک خاص لفظ ہے جسکے معنی پر عمل کرنا واجب ہے۔ یہ خیال رہے کہ مفوضہ کے حق میں شوہر پر نفسِ عقد سے مہر مثل کا وجوب اس وقت ہوتا ہے جب کہ نکاح صحیح ہو لیکن اگر نکاحِ فاسد کے ذریعہ بضع طلب کیا گیا ہو تو وجوبِ مہر بالاجماع وطی تک مؤخر ہوگا۔ اور اگر یہ طلب بضع نکاح کے طور پر نہ ہو بلکہ اجارہ یا زنا یا متعہ کے طور پر ہو تو نہ یہ فعل حلال ہوگا اور نہ کبھی مال واجب ہوگا اور "طلب" صحیح ہونے کی طرف باری تعالیٰ کا یہ قول "محصنین غیر مسافحین" اشارہ کرتا ہے۔ بایں طور کہ احصان کے معنی ہیں نفس کو فعل حرام میں واقع ہونے سے بچانا پس احصان کی قید سے نکاح فاسد خارج ہو گیا کیوں کہ نکاحِ فاسد شرعاً ممنوع ہے اور مسافح کے معنی زانی کے ہیں پس غیر مسافحین کی قید سے اجارہ یا متعہ یا زنا کے طور پر

بضع کو طلب کرنا خارج ہو گیا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس مقام میں بہت سے مشکل اعتراضات ہیں جن کو میں نے تفسیر احمدی کے حاشیہ میں ذکر کیا ہے۔ اُن اعتراضات میں سے ایک اعتراض یہ ہے کہ "احل لکم ما وراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم" سے مفوضہ کے حق میں نفس عقد کی وجہ سے شوہر کے ذمہ مہر مثل واجب ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ آیت صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ نکاح یعنی طلب بضع مال کیساتھ مشروع ہے اور بغیر مال کے غیر مشروع ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہے۔ بلکہ آیت اس بارے میں خاموش ہے اور قیام دلیل پر موقوف ہے اور دلیل اس پر قائم ہے کہ بلا مال بھی نکاح مشروع ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کے قول "فانکحوا ما طاب لکم" اور "وانکحوا الایامیٰ منکم" میں مال کا کوئی ذکر نہیں ہے بلکہ دونوں آیتیں مطلق ہیں اور قاعدہ ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر رہتا ہے اور مقید اپنی تقیید پر رہتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مطلق اور مقید دونوں میں حکم بھی ایک ہو اور واقعہ بھی ایک ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جاتا ہے پس یہاں بھی اس شرط کے موجود ہونے کی وجہ سے مطلق یعنی "فانکحوا ما طاب لکم" اور "انکحوا الایامیٰ" کو مقید یعنی "ان تبتغوا باموالکم" پر محمول کر لیا جائے گا۔ اور جب مطلق کو مقید پر محمول کیا گیا تو مال کیساتھ نکاح کا مشروع ہونا اور بغیر مال کے غیر مشروع ہونا ثابت ہو جائے گا۔

(فوائد) :- دوران تقریر متعہ کا ذکر آ گیا ہے لہٰذا متعہ کے جواز اور عدم جواز پر اگر سیر حاصل بحث ملاحظہ کرنا ہو تو اشرف الہدایہ جلد چہارم ص۱۴۴ کا مطالعہ کیا جائے۔

وَكَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا شَرْعًا غَيْرَ مُضَافٍ اِلَى الْعَبْدِ عَطْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَتَفْرِيْعٌ عَلٰى حُكْمِ الْخَاصِّ اَىْ وَلِاَجْلِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ كَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ غَيْرَ مُضَافٍ تَقْدِيْرُهٗ اِلَى الْعِبَادِ وَبَيَانُهٗ اَنَّ تَقْدِيْرَ الْمَهْرِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ مُفَوَّضٌ اِلٰى رَاْيِ الْعِبَادِ وَاخْتِيَارِهِمْ فَكُلُّ مَا يَصْلُحُ ثَمَنًا يَصْلُحُ مَهْرًا عِنْدَهٗ وَعِنْدَنَا وَاِنْ كَانَ لَا يُقَدَّرُ فِىْ جَانِبِ الْاَكْثَرِ لٰكِنْ يُقَدَّرُ فِىْ جَانِبِ الْاَقَلِّ وَهُوَ اَنْ لَا يَكُوْنَ اَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِىْ اَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ اَىْ قَدْ عَلِمْنَا مَا قَدَّرْنَا عَلَيْهِمْ فِىْ حَقِّ اَزْوَاجِهِمْ وَهُوَ الْمَهْرُ فَالْفَرْضُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنَى التَّقْدِيْرِ وَكَذٰلِكَ ضَمِيْرُ الْمُتَكَلِّمِ خَاصٌّ عَلٰى مَا قَالُوْا وَكَذَا الْاِسْنَادُ خَاصٌّ عِنْدَ صَاحِبِ التَّوْضِيْحِ فَعُلِمَ اَنَّ الْمَهْرَ مُقَدَّرٌ فِىْ عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَقَدْ بَيَّنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ لَا مَهْرَ اَقَلُّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ وَكَذَا نُقَيِّسُهٗ عَلٰى قَطْعِ الْيَدِ لِاَنَّهٗ اَيْضًا عِوَضُ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ فَالتَّقْدِيْرُ خَاصٌّ وَاِنْ كَانَ الْمُقَدَّرُ مُجْمَلًا مُحْتَاجًا اِلَى الْبَيَانِ وَهٰذَا فِى اصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ وَاَمَّا فِى اللُّغَةِ

فَهُوَ حَقِيقَةٌ فِي الْإِيجَابِ وَالْقَطْعِ وَلِهٰذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رح إِنَّ الْفَرْضَ هٰهُنَا بِمَعْنَى الْإِيجَابِ بِقَرِينَةِ تَعْدِيَتِهِ بِعَلٰى وَعَطْفُ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ عَلٰى أَزْوَاجِهِمْ لِأَنَّ الْمَهْرَ لَا يُقَدَّرُ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ عَلٰى أَزْوَاجِهِمْ لِأَنَّ الْمَهْرَ لَا يُقَدَّرُ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَيَكُونُ الْمُرَادُ بِهِ النَّفَقَةَ وَالْكِسْوَةَ وَهُوَ وَاجِبٌ فِي حَقِّ الْأَزْوَاجِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ جَمِيعًا قُلْنَا تَعْدِيَتُهُ بِعَلٰى إِنَّمَا هُوَ لِتَضَمُّنِ مَعْنَى الْإِيجَابِ وَعَطْفُ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ بِتَقْدِيرِ فَرَضْنَا ثَانٍ أَيْ وَمَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ عَلٰى أَنْ يَكُونَ هٰذَا بِمَعْنَى أَوْجَبْنَا وَالْأَوَّلُ بِمَعْنَى قَدَّرْنَا هٰكَذَا قَالُوا۔

(ترجمہ):۔ اور مہر شرعی طور پر مقدر ہے بندے کیطرف منسوب نہیں ہے (یہ جملہ بھی) سابقہ جملہ پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر تفریع ہے یعنی اس وجہ سے کہ خاص پر عمل کرنا واجب ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے مہر شارع کی طرف سے مقدر ہوگا۔ بندوں کیجانب اسکا مقدر کرنا منسوب نہ ہوگا۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر مقرر کرنا بندوں کی رائے اور پسند کے سپرد ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک ہر وہ چیز جو کسی چیز کی قیمت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ مہر بننے کی بھی صلاحیت رکھتی ہے اور ہمارے نزدیک اگرچہ جانب اکثر میں مہر مقدر نہیں ہوتا ہے لیکن جانب اقل میں مقدر ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مہر دس درہم سے کم نہ ہو۔ تاکہ باری تعالیٰ کے قول " قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما ملکت ایمانہم " پر عمل ہو جائے۔ یعنی ہم کو معلوم ہے جو ہم نے ان مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے اور وہ مہر ہے۔ پس " فرض " ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اسی طرح علماء کے قول کے مطابق متکلم کی ضمیر بھی خاص ہے اور اسی طرح صاحب توضیح کے نزدیک اسناد بھی خاص ہے۔ پس یہ بات معلوم ہو گئی کہ مہر اللہ کے علم میں مقرر ہے جس کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول " لا مہر اقل من عشرۃ دراہم " سے بیان کیا ہے۔ اسی طرح ہم اس کو قطع ید پر قیاس کرتے ہیں کیوں کہ ہاتھ کاٹنا بھی دس درہم کا عوض ہے۔ پس تقدیر (فرض) خاص ہے اگرچہ مقدر مجمل ہے بیان کا محتاج ہے۔ اور یہ فقہاء کی اصطلاح میں ہے لیکن لغت میں ایجاب اور قطع کے معنی میں حقیقت ہے۔ اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے کہا کہ فرض یہاں ایجاب کے معنی میں ہے (اس کا قرینہ) فرض کا علیٰ کیساتھ متعدی ہونا اور " ما ملکت ایمانہم " کا " ازواجہم " پر عطف ہے۔ کیونکہ مہر " ما ملکت ایمانہم " کے حق میں مقدر نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس سے نفقہ اور کسوہ مراد ہوگا اور یہ ازواج اور ما ملکت ایمانہم سب ہی کے حق میں واجب ہے، ہم جواب دیں گے کہ لفظ فرض کا علیٰ کیساتھ متعدی ہونا۔ ایجاب کے معنی کی تضمین کی وجہ سے ہے اور ما ملکت ایمانہم کا عطف دوسرے فرضنا کو مقدر ماں کر ہے یعنی وما فرضنا علیہم فیما ملکت ایمانہم اس بنا پر کہ یہ اوجبنا کے معنی میں ہے اور " پہلا " قدرنا کے معنی میں ہے۔ علمائے احناف نے ایسا ہی کہا ہے۔

(تشریح):- اس عبارت میں مطلقاً خاص کے حکم پر ساتویں تفریع اور خاص کے حکم اول " ان یتناول المخصوص قطعاً" پر چوتھی تفریع مذکور ہے ۔ اسی کو شارح رح نے کہا کہ یہ عبارت، سابقہ جملہ "صح ایقاع الطلاق" پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر تفریع ہے یعنی خاص چوں کہ اپنے مدلول کو قطعی طور سے شامل ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اسلئے مہر کی مقدار شارع یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے مقرر ہے اس کی تقدیر و تعیین میں بندوں کو کوئی دخل نہیں ہے۔
اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ امام شافعی رح کے نزدیک مہر کی مقدار بندوں کی رائے پر موقوف ہے بندے جو مقدار مقرر کریں گے وہی مہر ہوگا، شریعت اسلامیہ میں مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت امام شافعی رح کے نزدیک ہر وہ چیز جو کسی چیز کا ثمن ہو سکتی ہے وہ عقدِ نکاح میں مہر بھی ہو سکتی ہے گویا امام شافعی رح کے نزدیک نکاح ایک عقد معاوضہ ہے لہٰذا عقد معاوضہ میں جو چیز ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، عقدِ نکاح میں اس کو مہر مقرر کیا جا سکتا ہے، اور ہمارے نزدیک شارع کیجانب سے مہر کی زیادہ سے زیادہ مقدار اگرچہ مقرر نہیں ہے لیکن مقدار اقل مقرر ہے اور مقدار اقل دس درہم ہیں یعنی مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہیں اس سے کم مہر کی کوئی مقدار شرعاً معتبر نہ ہوگی اس سلسلہ میں باری تعالیٰ کا قول " قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما ملکت ایمانہم" دلیل ہے یعنی ہم کو معلوم ہے جو ہم نے اُن مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں اور ان کی باندیوں کے حق میں مقرر کیا ہے۔ اس آیت سے وجہِ استدلال یہ ہے کہ " فرض" ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر اور تعیین کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ فرض کا غلبۂ استعمال شرعاً تقدیر ہی کے معنی میں ہے گویا لفظ فرض، تقدیر کے معنی میں حقیقتِ عرفیہ ہے۔ کہا جاتا ہے " فَرَضَ القاضی النفقۃ" قاضی نے نفقہ مقرر کیا اور "فرائض" ورثاء کے ان حصوں پر بولا جاتا ہے جو شرعاً مقرر ہیں ۔ بہر حال لفظ " فرض" خاص ہے جو معنی معلوم یعنی تقدیر اور مقرر کرنے کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بقول علماء کے ضمیر متکلم بھی غیر متکلم کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہے۔ اور صاحب توضیح کے نزدیک اسناد بھی خاص ہے۔ اب مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں جو کچھ مقرر کیا ہے یعنی " مہر" ہمکو معلوم ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مہر اللہ تعالیٰ کے علم میں مقدّر اور مقرر ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ کیا ہے گویا " فرض" بمعنی تقدیر تو خاص ہے مگر مقدّر کی ہوئی مقدار مجمل ہے اور مجمل چونکہ محتاج بیان ہوتا ہے اسلئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت اور تفسیر کرتے ہوئے فرمایا " لا مہر اقل من عشرۃ دراہم " قیاس بھی اس بات کا مقتضی ہے کہ مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہو کیوں کہ شریعتِ اسلامیہ نے دس درہم مال چوری کرنے پر چور کی سزا ہاتھ کاٹنا مقرر کی ہے گویا ایک عضو یعنی ہاتھ کا عوض دس درہم مقرر فرمائے ہیں اور بضع یعنی عورت کی شرمگاہ بھی ایک عضو ہے لہٰذا اس کا عوض بھی دس درہم ہونے چاہئیں۔

صاحب نور الانوار ملا جیون رح فرماتے ہیں کہ فرض کا تقدیر کے معنی میں ہونا فقہاء کی اصطلاح ہے ورنہ لغت میں فرض کے حقیقی معنی ایجاب (واجب کرنے) اور قطع (کاٹنے) کے ہیں اسی وجہ سے امام شافعی رح نے فرمایا ہے

کہ یہاں آیت قد علمنا میں فرض کے معنی ایجاب اور واجب کرنے کے ہیں۔ اور اس پر دو قرینے موجود ہیں ایک تو لفظ "فرضنا" کا "علیٰ" کے ساتھ متعدی ہونا، دوم "ماملکت ایمانہم" کا "ازواجہم" پر عطف، کیوں کہ لفظ "فرض" جب "علیٰ" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے تو اس کے معنی ایجاب کے ہوتے ہیں چنانچہ جب "فَرَضَ عَلَیْہِ" کہا جاتا ہے تو اس کے معنی اوجب کے ہوتے ہیں۔ اور جب "ماملکت ایمانہم" "ازواجہم" پر معطوف ہے تو "مافرضنا" سے مراد مہر نہیں ہوگا کیوں کہ مہر باندیوں کے حق میں ان کے آقاؤں پر مقدر اور مقرر نہیں ہوتا لہٰذا اس سے مراد نفقہ اور کسوہ ہوگا اور نفقہ اور کسوہ بیویوں اور باندیوں سب کے حق میں واجب ہوتا ہے پس جب "ماملکت ایمانہم" کے "ازواجہم" پر عطف کی وجہ سے "مافرضنا" سے مراد نفقہ اور کسوہ ہے تو فرض بمعنی تقدیر مہر نہ ہوگا بلکہ فرض بمعنی ایجاب نفقہ ہوگا بہر حال فرض جب ایجاب کے معنی میں ہے تو یہ آیت نفقہ اور کسوہ کے بیان میں ہوگی نہ کہ تقدیر مہر کے بیان میں اور جب یہ آیت تقدیرِ مہر کے بیان میں نہیں ہے تو اقلِ مقدارِ مہر کو مقرر کرنے میں یہ آیت احناف کیلئے مستدل بھی نہ ہوگی۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ "فرضنا" کا "علیٰ" کیساتھ متعدی ہونا ایجاب کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے ہے۔ تضمین کے بعد تقدیری عبارت ہوگی "مافرضنا موجبا علیہم"۔ اور "ماملکت ایمانہم" کا "ازواجہم" پر عطف دوسرا "فرضنا" مقدر مان کر ہے تقدیری عبارت یہ ہوگی "قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما فرضنا علیہم فیما ملکت ایمانہم"۔ پہلا "فرضنا" "قدّرنا" کے معنی میں ہے اور دوسرا "فرضنا" "اوجبنا" کے معنی میں ہے یعنی ہم کو معلوم ہے جو مہر ہم نے شوہروں پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے اور جو نفقہ وکسوہ اُن پر انکی باندیوں کے حق میں واجب کیا ہے۔ علمائے احناف نے ایسا ہی کہا ہے۔ شارح نور الانوار ملاجیون رحؒ نے "ھٰکذا قالوا" سے علمائے احناف کی طرف اسلئے اشارہ کیا ہے کہ تضمین کا ارتکاب اور دوسرے "فرضنا" کا مقدر ماننا تکلفات سے خالی نہیں ہے پس اِن تکلفات کی وجہ سے مذکورہ جواب کو اپنی طرف منسوب نہ کرکے علمائے احناف کی طرف منسوب فرمایا ہے۔

ثُمَّ ذَکَرَ الْمُصَنِّفُ رحؒ دَلَائِلَ کُلٍّ مِّنَ الْمَسَائِلِ الثَّلٰثِ فَقَالَ عَمَلاً بِقَوْلِہٖ تَعَالیٰ فَاِنْ طَلَّقَھَا فَلَا تَحِلُّ لَہٗ وَاَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَیْھِمْ فَقَوْلُہٗ عَمَلاً تَعْلِیْلٌ لِقَوْلِہٖ صَحَّ اٰہٗ عَلیٰ طَرِیْقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرَتَّبِ فَقَوْلُہٗ فَاِنْ طَلَّقَھَا فَلَا تَحِلُّ لَہٗ نَاظِرٌ اِلَی الْمَسْأَلَۃِ الْاُوْلیٰ وَقَوْلُہٗ تَعَالیٰ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ نَاظِرٌ اِلَی الْمَسْأَلَۃِ الثَّانِیَۃِ وَقَوْلُہٗ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَیْھِمْ نَاظِرٌ اِلَی الْمَسْأَلَۃِ الثَّالِثَۃِ وَقَدْ بَیَّنْتُ کُلَّ ذٰلِکَ بِالتَّفْصِیْلِ تَحْتَ کُلِّ مَسْأَلَۃٍ فَتَأَمَّلْ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنفؒ نے تینوں مسائل میں سے ہر ایک کے دلائل ذکر کئے چنانچہ فرمایا تاکہ باری تعالیٰ کے قول "فان طلقھا فلا تحل لہ، ان تبتغوا باموالکم، اور قد علمنا ما فرضنا علیھم" پر عمل ہو سکے۔ پس ماتن کا قول عملاً اس کے قول "صح ایقاع الطلاق" کی بطور لف ونشر مرتب "علت" ہے پس اس کا قول "فان طلقھا فلا تحل لہ" مسئلہ اولیٰ کے اعتبار سے ہے اور باری تعالیٰ کا قول "ان تبتغوا باموالکم" دوسرے مسئلہ کے اعتبار سے ہے اور اس کا قول "قد علمنا ما فرضنا علیھم" تیسرے مسئلہ کے اعتبار سے ہے میں نے ان میں سے ہر ایک کو تفصیل کیساتھ ہر مسئلہ کے تحت بیان کردیا ہے خوب ذہن نشین کرلو۔

(تشریح):۔ صاحب المنار نے امام شافعیؒ کی طرف سے وارد کردہ اعتراض اور ان کے جوابات کے بعد تین تفریعی مسائل ذکر فرمائے ہیں۔ پھر ان تینوں تفریعی مسائل کے دلائل ذکر کئے ہیں چنانچہ فرمایا کہ باری تعالیٰ کا قول "فان طلقھا فلا تحل لہ" مسئلہ اولیٰ "صح ایقاع الطلاق بعد الخلع" کی دلیل ہے اور "ان تبتغوا باموالکم" دوسرے مسئلہ "وجب مہر المثل بنفس العقد فی المفوضۃ" کی دلیل ہے اور "قد علمنا ما فرضنا علیھم" تیسرے مسئلہ "کان المھر مقدراً شرعاً غیر مضاف الی العبد" کی دلیل ہے۔ شارحؒ نے ہر دلیل کو ہر مسئلہ کے تحت تفصیل کیساتھ ذکر فرمادیا ہے لہٰذا اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ شارح نے کہا کہ ماتن نے مذکورہ تینوں دلیلیں لف ونشر مرتب کے طور پر ذکر کی ہیں یعنی دلائل کی ترتیب مسائل کی ترتیب کے عین موافق ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِيفِ الْخَاصِّ وَحُكْمِهِ وَتَفْرِيعَاتِهِ اَرَادَ اَنْ يُّبَيِّنَ بَعْضَ اَنْوَاعِهِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الشَّرِيْعَةِ كَثِيْرًا وَهُوَ الْاَمْرُ وَالنَّهْيُ فَقَالَ

وَمِنْهُ الْاَمْرُ وَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ اِفْعَلْ اَيْ مِنَ الْخَاصِّ الْاَمْرُ يَعْنِيْ مُسَمَّى الْاَمْرِ لَا لَفْظُهُ لِاَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الطَّلَبُ عَلَى الْوُجُوْبِ وَالْقَوْلُ مَصْدَرٌ يُرَادُ بِهِ الْمَقُوْلُ لِاَنَّ الْاَمْرَ مِنْ اَقْسَامِ الْاَلْفَاظِ وَهُوَ جِنْسٌ يَشْمَلُ كُلَّ لَفْظٍ وَقَوْلُهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ يَخْرُجُ بِهِ الْاِلْتِمَاسُ وَالدُّعَاءُ وَبَقِيَ فِيْهِ النَّهْيُ دَاخِلًا نَخْرُجَ بِقَوْلِهِ اِفْعَلْ وَالْمُرَادُ بِقَوْلِهِ اِفْعَلْ كُلُّ مَا كَانَ مُشْتَقًّا مِنَ الْمُضَارِعِ عَلٰى هٰذِهِ الطَّرِيْقَةِ سَوَاءٌ كَانَ حَاضِرًا اَوْ غَائِبًا اَوْ مُتَكَلِّمًا مَعْرُوْفًا اَوْ مَجْهُوْلًا وَلٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ يَكُوْنَ الْمَقْصُوْدُ مِنْهُ اِيْجَابُ الْفِعْلِ وَيَعُدُّ الْقَائِلُ نَفْسَهُ عَالِيًا سَوَاءٌ كَانَ عَالِيًا فِي الْوَاقِعِ اَوْ لَا وَلِهٰذَا نُسِبَ اِلٰى سُوْءِ الْاَدَبِ اِنْ لَمْ يَكُنْ عَالِيًا وَبِمَا ذَكَرْنَا اِنْدَفَعَ مَا قِيْلَ اِنْ اُرِيْدَ بِهِ اِصْطِلَاحُ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى قَوْلِهِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ لِاَنَّ

الْاِلْتِمَاسَ وَالدُّعَاءَ اَیْضًا اَمْرٌ عِنْدَهُمْ وَاِنْ اُرِیْدَ بِهٖ اِصْطِلَاحُ الْاُصُوْلِ فَیَصْدُقُ عَلٰی مَا اُرِیْدَ بِهِ التَّهْدِیْدُ وَالتَّعْجِیْزُ لِاَنَّهٗ اَیْضًا عَلٰی سَبِیْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ وَ ذٰلِكَ لِاَنَّا نَتَكَلَّمُ عَلٰی اِصْطِلَاحِ الْاُصُوْلِ وَلَیْسَ الْمَقْصُوْدُ مُجَرَّدَ الْاِسْتِعْلَاءِ بَلْ اِلْزَامُ الْفِعْلِ وَذَا لَا یَصْدُقُ اِلَّا عَلَی الْوُجُوْبِ بِخِلَافِ التَّهْدِیْدِ وَالتَّعْجِیْزِ وَنَحْوِهِمَا۔

(ترجمہ):۔ پھر جب مصنفؒ خاص کی تعریف، اسکے حکم اور اس کے تفریعی مسائل سے فارغ ہو چکے تو اس کی بعض ان قسموں کو بیان کرنے کا ارادہ کیا جو شریعت میں بکثرت استعمال ہوتی ہیں۔ اور وہ امر اور نہی ہیں۔ چنانچہ فرمایا اور خاص کے اقسام میں سے ایک امر ہے اور وہ قائل کا قول اپنے غیر سے اپنے کو بلند مرتبہ سمجھ کر افعل ہے یعنی خاص کے قبیل سے امر ہے اس سے مراد مسمّیٰ امر ہے نہ کہ لفظ امر۔ اسلئے کہ مسمّیٰ امر پر صادق آتا ہے کہ وہ ایک ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی بطور وجوب کسی چیز کی طلب کیلئے ہے اور قول مصدر ہے جس سے مراد مقول ہے کیوں کہ امر الفاظ کے اقسام میں سے ہے۔ اور لفظ قول جنس ہے تمام الفاظ کو شامل ہے اور اس کے قول علیٰ سبیل الاستعلاء سے التماس اور دعا خارج ہو جاتے ہیں اور اس میں نہی داخل رہ جاتی ہے پس ماتن کے قول افعل سے خارج ہوگئی اور اس کے قول افعل سے مراد ہر وہ لفظ ہے جو مضارع سے اس طریقہ پر مشتق ہو خواہ وہ امر حاضر ہو یا امر غائب ہو یا امر متکلم ہو، معروف ہو یا مجہول ہو۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اس سے فعل کا واجب کرنا مقصود ہو۔ اور قائل اپنے آپ کو بڑا سمجھے خواہ واقع میں بڑا ہو یا نہ ہو۔ اسی وجہ سے اگر بڑا نہ ہو تو بے ادبی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور ہمارے مذکورہ بیان سے وہ اعتراض دور ہو گیا جو کیا گیا ہے کہ اگر اس امر سے عربی اصطلاح مراد ہے تو علیٰ سبیل الاستعلاء کی ضرورت نہیں ہے اس لئے ان کے نزدیک التماس اور دعا بھی امر ہیں اور اگر اس امر سے اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے تو امر ان کلمات پر بھی صادق آئیگا جن سے تہدید اور تعجیز مراد ہوں اسلئے کہ یہ بھی علیٰ سبیل الاستعلاء ہوتے ہیں۔ اور یہ اسلئے کہ ہم اصولیوں کی اصطلاح پر کلام کر رہے ہیں اور (یہاں) محض استعلاء مقصود نہیں ہے بلکہ فعل کو لازم کرنا مقصود ہے اور یہ نہیں صادق آتا مگر وجوب پر برخلاف تہدید، تعجیز وغیرہ کے۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مصنفؒ جب خاص کی تعریف اس کے حکم، اور اس کے تفریعی مسائل سے فارغ ہو چکے تو انھوں نے چاہا کہ لگے ہاتھوں خاص کی ان بعض قسموں کو بھی بیان کر دیں جن کا استعمال شریعت میں بکثرت ہوتا ہے اور وہ بعض قسمیں "امر، اور نہی" ہیں۔ فاضل مصنف نے ان دونوں قسموں میں سے امر کو نہی پر مقدم کیا ہے اور وجہ تقدیم یہ ہے کہ انسان سب سے پہلے ایمان کا مکلف ہوتا ہے اور "ایمان" مامور بہ ہے نہ کہ منہی عنہ لہٰذا جب ایمان وجوداً مقدم ہے تو اس پر دلالت کرنیوالی چیز یعنی امر کو بھی مقدم کر دیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ امر کا مفہوم وجودی ہے اور نہی کا مفہوم عدمی ہے اور وجودی چیز چونکہ عدمی پر مقدم ہوتی ہے اسلئے امر کو نہی پر مقدم کر دیا گیا، امر کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص اپنے آپ کو بلند مرتبہ اور بزرگ سمجھ کر کسی دوسرے شخص کو افعل یعنی یہ کام کر، کہے "شارح

علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ خاص کی ایک قسم "امر" ہے لیکن امر سے الف، میم، را کا مجموعہ مراد نہیں ہے بلکہ مسمیٰ امر اور مصداقِ امر مراد ہے جیسے اضرب، انصر، اشرب وغیرہ اور اس کی دلیل کہ یہاں امر سے لفظ امر مراد نہیں ہے بلکہ مسمیٰ امر مراد ہے یہ ہے کہ خاص کی تعریف "لفظ وضع لمعنی معلوم" مسمیٰ امر پر صادق آتی ہے نہ کہ الف، میم، را کے مجموعہ لفظ امر پر۔ اور وہ معنی معلوم بطور وجوب کسی چیز کی طلب ہے یا بطور وجوب کسی چیز کے کرنے کا حکم ہے یعنی طلب علی الوجوب پر لفظ امر (الف، میم، را کا مجموعہ) دلالت نہیں کرتا بلکہ مسمیٰ امر پر دلالت کرتا ہے مثلاً اِشْرَبْ، طلبِ شُرب پر اور اُنْصُرْ، طلبِ نصرت پر دلالت کرتا ہے۔

" والقول مصدر " سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ امر کی تعریف "و ہو قول القائل" میں "ہو" ضمیر کا مرجع امر ہے اور امر سے مراد مسمیٰ امر ہے اور مسمیٰ امر چونکہ خاص کے قبیل سے ہے اور خاص لفظ کی قسم ہے اسلئے مسمیٰ امر اور مصداقِ امر بھی لفظ کی قسم ہوگا۔ اور جب مسمیٰ امر لفظ ہے تو اس پر قول کا حمل کرنا کس طرح درست ہوگا کیوں کہ "لفظ" مقول ہوتا ہے نہ کہ قول شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ متن میں قول مصدر ہے مگر اس سے مراد مقول اسم مفعول ہے۔ پس جب قول سے مقول اسم مفعول مراد ہے تو اس پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اس اعتراض کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہو ضمیر ذات کے قبیل سے ہے اور قول مصدر ہے تو گویا مصدر کا حمل ذات پر ہوا حالانکہ ذات پر مصدر کا حمل جائز نہیں ہوتا ہے اس کا جواب بھی یہی ہے کہ قول مصدر ہے مگر مقول اسم مفعول کے معنی میں ہے اور جب "قول" مقول اسم مفعول کے معنی میں ہے تو ذات پر مصدر کا حمل کرنا لازم نہ آئے گا۔ صاحبِ نور الانوار نے تعریفِ امر کے فوائد قیود ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ قول القائل جنس ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے اور علیٰ سبیل الاستعلاء فصل اول ہے جس سے التماس اور دعا پر مشتمل الفاظ امر کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ التماس میں طلبِ فعل مع التساوی ہوتا ہے اور دعا میں طلبِ فعل مع الخضوع ہوتا ہے، اور امر میں طلبِ فعل مع الاستعلاء ہوتا ہے پس چونکہ استعلاء کی قید صرف امر میں ملحوظ ہوتی ہے التماس اور دعا میں ملحوظ نہیں ہوتی اسلئے استعلاء کی قید کے ذریعہ امر کی تعریف سے التماس اور دعا دونوں خارج ہو جائیں گے۔ البتہ "نہی" تعریفِ امر میں داخل رہ جاتی ہے کیوں کہ نہی بھی قائل کا قول اپنے غیر کیلئے علیٰ سبیل الاستعلاء ہوتا ہے لیکن ماتن کے قول "افعل" کی قید سے نہی بھی امر کی تعریف سے خارج ہو جاتی ہے اسلئے کہ نہی میں قائل اپنے غیر سے علیٰ سبیل الاستعلاء لاتفعل کہتا ہے نہ کہ اِفْعَلْ۔ بہر حال ماتن کا قول اِفْعَلْ فصل ثانی ہے جسکے ذریعہ "نہی" امر کی تعریف سے خارج ہو جائے گی۔

" والمراد بقولہ افعل الخ " سے سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مصنفؒ کی بیان کردہ امر کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ مذکورہ تعریف میں قائل کا قول چونکہ افعل ہے اسلئے یہ تعریف نہ امر غائب کو شامل ہے اور نہ امر متکلم کو۔ کیونکہ امر غائب میں قائل کا قول لِیَفْعَلْ ہوتا ہے اور امر متکلم میں لِاَفْعَلْ اور لِنَفْعَلْ ہوتا ہے حالانکہ امر غائب اور امر متکلم بھی امر ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن کے قول " افعل " سے خاص طور پر افعل کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ اس سے ہر وہ لفظ مراد ہے جو مضارع سے امر بنانے کے معروف طریقہ پر مشتق ہو۔ خواہ وہ امر حاضر ہو خواہ امر غائب خواہ امر متکلم ہو معروف ہو یا مجہول ہو لیکن شرط یہ ہے کہ ہر ایک سے قائل کا مقصود فعل کا واجب کرنا ہو۔ اور قائل اپنے آپ کو بڑا شمار کرے خواہ حقیقت میں بڑا ہو یا حقیقت میں بڑا نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب قائل بڑا نہ ہو اور لفظ افعل کہے تو اسے بے ادبی اور گستاخی کی طرف منسوب کرکے بے ادب اور گستاخ کہا جاتا ہے لیکن جمہور کا مذہب ہے اور بعض معتزلہ کے نزدیک امر کیلئے علو یعنی حقیقت میں بڑا ہونا شرط ہے۔ اور بعض حضرات کے نزدیک امر کیلئے نہ علو (واقع میں بڑا ہونا) شرط ہے اور نہ استعلاء (اپنے آپکو بڑا سمجھنا) شرط ہے۔ صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ " ولکن بشرط ان یکون المقصود منہ ایجاب الفعل " سے وہ اعتراض بھی دور ہوگیا ہے جو صاحبِ تلویح کی طرف سے کیا گیا ہے۔ صاحبِ تلویح نے کہا ہے کہ آپکی امر سے کیا مراد ہے اہلِ عرب کی اصطلاح مراد ہے یا اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے۔ اگر اہلِ عرب کی اصطلاح مراد ہے تو تعریف میں علیٰ سبیل الاستعلاء کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اہلِ عرب کے نزدیک التماس اور دعاء بھی امر ہیں حالانکہ ان دونوں میں استعلاء نہیں پایا جاتا ہے اور اگر اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے تو امر کی تعریف تہدید (دھمکی دینے) جیسے " اعملوا ما شئتم " اور تعجیز (مخاطب کو عاجز کرنے) جیسے " فاتوا بسورۃ من مثلہ " پر بھی صادق آئے گی کیوں کہ ان دونوں کے اندر بھی امر کی طرح استعلاء پایا جاتا ہے حالانکہ یہ دونوں حقیقۃً امر نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد اصولیوں کی اصطلاح ہے لیکن امر میں محض استعلاء مقصود نہیں ہوتا بلکہ استعلاء کیساتھ فعل کو لازم کرنا بھی مقصود ہوتا ہے اور یہ یعنی فعل کو لازم کرنا امر میں پایا جاتا ہے۔ تہدید اور تعجیز میں نہیں پایا جاتا۔ امر میں اسلئے پایا جاتا ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے یعنی امر کے ذریعہ آمر دوسرے پر فعل کو لازم اور واجب کرتا ہے۔ اور تہدید اور تعجیز میں فعل کو طلب کرنا ہی مقصود نہیں ہوتا چہ جائیکہ دوسرے پر فعل کو لازم کرنا مقصود ہو، بلکہ تہدید میں محض دھمکی دینا اور تعجیز میں مخاطب کو عاجز کرنا مقصود ہوتا ہے پس مذکورہ عبارت " لکن بشرط ان یکون المقصود منہ ایجاب الفعل " سے صاحبِ تلویح کی طرف سے کیا گیا اعتراض بآسانی دور ہو جائے گا۔

(فوائد):۔ امر حاضر وہ امر ہے جس کے ذریعہ فاعلِ مخاطب سے فعل طلب کیا جائے جیسے " اضرب " اور امر غائب وہ امر ہے جسکے ذریعہ فاعلِ غائب سے فعل طلب کیا جائے جیسے " لیضرب " اور امر متکلم وہ امر ہے جسکے ذریعہ فاعلِ متکلم سے فعل طلب کیا جائے جیسے " لِاَضرِبْ " اور " لِنَضرِبْ "۔ امر معروف وہ امر ہے جسمیں " فعل " فاعل کی طرف منسوب ہو، اور امر مجہول وہ امر ہے جسمیں " فعل " مفعول کی طرف منسوب ہو۔

وَيُخْتَصُّ مُرَادُهُ بِصِيغَةٍ لَازِمَةٍ بَيَانٌ لِكَوْنِ الْأَمْرِ خَاصًّا يَعْنِي يُخْتَصُّ مُرَادُ الْأَمْرِ وَهُوَ الْوُجُوبُ بِصِيغَةٍ لَازِمَةٍ لِلْمُرَادِ وَالْغَرَضُ مِنْهُ بَيَانُ الْاِخْتِصَاصِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ أَيْ لَا يَكُوْنُ الْأَمْرُ إِلَّا لِلْوُجُوبِ وَلَا يَثْبُتُ الْوُجُوبُ إِلَّا مِنَ الْأَمْرِ دُوْنَ الْفِعْلِ فَيَكُوْنُ نَفْيًا لِلْاِشْتِرَاكِ وَالتَّرَادُفِ جَمِيْعًا وَذٰلِكَ بِأَنْ يُقَالَ إِنَّ دُخُوْلَ الْبَاءِ هٰهُنَا عَلَى الْمُخْتَصِّ عَلٰى طَرِيْقَةِ قَوْلِهِمْ خَصَصْتُ فُلَانًا بِالذِّكْرِ فَتَكُوْنُ الصِّيْغَةُ مُخْتَصَّةً بِالْوُجُوبِ دُوْنَ الْإِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ وَهٰذَا نَفْيُ الْاِشْتِرَاكِ وَيَكُوْنُ مَعْنٰى قَوْلِهِ لَازِمَةٍ أَنَّ الصِّيْغَةَ لَازِمَةٌ لِلْمُرَادِ وَلَا تَنْفَكُّ عَنْهُ وَلَا يَكُوْنُ الْمُرَادُ مَفْهُوْمًا مِنْ غَيْرِ الصِّيْغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ وَ هٰذَا نَفْيُ التَّرَادُفِ۔

(ترجمہ) :۔ اور امر کی مراد صیغہ لازمہ (افعل) کیساتھ مختص ہوتی ہے (یہ عبارت) امر کے خاص ہونیکا بیان ہے یعنی امر کی مراد اور وہ وجوب ہے ایسے صیغہ کیساتھ مختص ہوتی ہے جو مراد کیلئے لازم ہے۔ اس قول سے مصنف ؒ کا مقصد طرفین کے اختصاص کو بیان کرنا ہے۔ یعنی امر صرف وجوب کیلئے ہوتا ہے اور وجوب صرف امر سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ فعل سے۔ پس یہ اشتراک اور ترادف دونوں کی نفی ہوگی۔ اور یہ اس طور پر کہا جائے گا کہ یہاں "با" ان کے قول "خصصت فلانا بالذکر" کے طریقہ پر مختص پر داخل ہے پس صیغہ امر وجوب کیساتھ مختص ہوگا اباحت اور ندب کے ساتھ نہیں اور یہی اشتراک کی نفی ہے اور مصنف کے قول "لازمۃ" کے معنی یہ ہوں گے کہ صیغہ امر مراد کیلئے لازم ہے اور مراد سے جدا نہیں ہوتا ہے اور مراد صیغہ کے علاوہ یعنی فعل سے مفہوم نہ ہوگی۔ اور یہی ترادف کی نفی ہے۔

(تشریح) :۔ مصنف ؒ کی عبارت حل کرنے سے پہلے بطور تمہید یہ ذہن نشین فرمالیجئے کہ کبھی لفظ معنی کیساتھ مختص ہوتا ہے یعنی لفظ اُس معنی کے علاوہ دوسرے معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن معنی اُس لفظ کیساتھ مختص نہیں ہوتا بلکہ یہ معنی اُس لفظ کے علاوہ دوسرے لفظ کا بھی مدلول ہوتا ہے جیسے الفاظ مترادفہ مثلاً لیث اور اسد کہ لفظ اسد حیوان مفترس (شیر) کیساتھ مختص ہے لیکن حیوان مفترس لفظ اسد کیساتھ مختص نہیں ہے بلکہ جس طرح حیوان مفترس لفظ اسد کا مدلول ہے اسی طرح لفظ لیث اور غضنفر کا بھی مدلول ہے۔ کبھی اس کا برعکس ہوتا ہے یعنی معنی تو لفظ کے ساتھ مختص ہوتا ہے بایں طور کہ یہ معنی اس لفظ کے علاوہ دوسرے لفظ کا مدلول نہیں ہوگا لیکن یہ لفظ اس معنی کیساتھ مختص نہیں ہوتا بلکہ جس طرح یہ معنی اس لفظ کا مدلول ہے اسی طرح اس کے علاوہ دوسرا معنی بھی اس لفظ کا مدلول ہے جیسے الفاظ مشترکہ مثلاً لفظ قرء حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے کہ حیض کے معنی لفظ قرء کیساتھ مختص ہے لیکن لفظ قرء حیض کیساتھ مختص نہیں ہے بلکہ جس طرح حیض لفظ قرء کا مدلول ہے اسی طرح طہر بھی لفظ قرء کا مدلول ہے، اور کبھی جانبین سے اختصاص ہوتا ہے یعنی لفظ معنی کیساتھ مختص ہوتا ہے اور معنی لفظ کیساتھ مختص ہوتا ہے جیسے الفاظ متباینہ مثلاً انسان اور فرس کہ انسان حیوان ناطق کیساتھ مختص ہے اور حیوان ناطق انسان کیساتھ مختص ہے اور

فرس حیوان ناہق کیساتھ مختص ہے اور حیوان ناہق فرس کیساتھ مختص ہے۔ اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ مصنفؒ کا مقصد صیغہ امر اور اس کی مراد یعنی وجوب کے درمیان جانبین سے اختصاص کو ثابت کرنا ہے یعنی اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ "صیغہ امر" صرف وجوب کیلئے ہوگا۔ اباحت اور ندب وغیرہ کیلئے نہیں ہوگا اور وجوب صرف صیغہ امر سے ثابت ہوگا فعلِ نبی علیہ السلام سے ثابت نہ ہوگا۔ اور اس اختصاص کو ثابت کرنیکا مقصد اشتراک اور ترادف کے مذاہب کی نفی کرنا ہے یعنی اُس مذہب کی نفی کرنا ہے کہ صیغہ امر وجوب، اباحت اور ندب کے درمیان مشترک ہے اور اس مذہب کی نفی کرنا ہے کہ وجوب صیغۂ امر اور فعل نبی علیہ السلام دونوں سے ثابت ہوتا ہے۔ اشتراک اور ترادف کی نفی کرنے کیلئے شارح نور الانوار نے دو تقریریں کی ہیں۔ پہلی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ متن کی عبارت "ویختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ" میں "با" مختص پر داخل ہے جیسے "خصصت فلانا بالذکر" میں "با" مختص پر داخل ہے یعنی صیغۂ امر مختص اور مرادِ امر (وجوب) مختص بہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ صیغۂ امر وجوب کیساتھ مختص ہے یعنی صیغۂ امر صرف وجوب پر دلالت کرتا ہے اباحت اور ندب پر دلالت نہیں کرتا پس جب صیغۂ امر صرف وجوب پر دلالت کرتا ہے، اباحت اور ندب پر دلالت نہیں کرتا تو اشتراک کی نفی ہوگئی اور ماتن کے قول "لازمۃ" کے معنی یہ ہوں گے کہ صیغۂ امر، مراد یعنی وجوب کیلئے لازم ہے۔ صیغہ کبھی وجوب سے جدا نہ ہوگا اور مراد یعنی وجوب۔ صیغہ امر کے علاوہ فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت اور مفہوم نہ ہوگا پس جب صیغہ امر وجوب کیلئے لازم ہے اور "وجوب" صیغہ کے علاوہ فعل نبی علیہ السلام سے مفہوم نہیں ہوتا تو صیغہ امر اور فعل نبی علیہ السلام کے درمیان ترادف کی نفی ہوگئی۔

اَوْ يُقَالُ اِنَّ الْبَاءَ دَاخِلَةٌ عَلَى الْمُخْتَصِّ بِهٖ كَمَا هُوَ اَصْلُهَا اَىْ لَا يُفْهَمُ هٰذَا الْمُرَادُ بِغَيْرِ الصِّيْغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ فَيَكُوْنُ هُوَ نَفْيًا لِلتَّرَادُفِ ثُمَّ قَوْلُهٗ لَازِمَةٌ اِنْ حُمِلَ عَلَى اللَّازِمِ الْاَعَمِّ فَيَكُوْنُ هُوَ اَيْضًا نَفْيًا لِلتَّرَادُفِ لِاَنَّ الْمَلْزُوْمَ لَا يُوْجَدُ بِدُوْنِ اللَّازِمِ فَلَا يُفْهَمُ نَفْيُ الْاِشْتِرَاكِ قَطُّ فَيَنْبَغِىْ اَنْ يُّحْمَلَ اللَّازِمُ عَلَى اللَّازِمِ الْمُسَاوِىْ اَىْ لَا يُوْجَدُ الْمُرَادُ بِدُوْنِ الصِّيْغَةِ وَلَا الصِّيْغَةُ بِدُوْنِ الْمُرَادِ فَقَدْ فُهِمَ حِيْنَئِذٍ نَفْيُ التَّرَادُفِ وَالْاِشْتِرَاكِ جَمِيْعًا كِنَايَةً۔

(ترجمہ):۔ یا کہا جائے کہ "با" مختص بہ پر داخل ہے جیسا کہ اس کی اصل ہے یعنی یہ مراد صیغہ کے علاوہ یعنی فعل سے مفہوم نہ ہوگی۔ پس یہ ترادف کی نفی ہوگی۔ پھر مصنف کا قول "لازمۃ" اگر لازم اعم پر محمول ہو تو یہ بھی ترادف کی نفی ہوگی۔ کیوں کہ ملزوم بغیر لازم کے نہیں پایا جاتا ہے پس اشتراک کی نفی بالکل مفہوم نہ ہوگی۔ چنانچہ مناسب ہے کہ لازم کو لازم مساوی پر محمول کیا جائے یعنی مراد بغیر صیغہ کے نہیں پائی جائے گی اور صیغہ بغیر مراد کے نہیں پایا جائے گا پس اس وقت ترادف اور اشتراک دونوں کی نفی کنایۃً مفہوم ہوگی۔

(تشریح):- دوسری تقریر کا حاصل یہ ہیکہ "با" مختص بہ پر داخل ہو جیساکہ اس کی اصل ہے یعنی مراد امر (وجوب) مختص ہو اور (صیغۂ امر) مختص بہ ہو اور مطلب یہ ہو کہ وجوب صیغۂ امر کیساتھ مختص ہے یعنی وجوب صرف صیغۂ امر سے مفہوم ہوتا ہے۔ صیغۂ امر کے علاوہ فعلِ نبی علیہ السلام سے مفہوم نہیں ہوتا۔ اور جب وجوب صرف صیغۂ امر سے مفہوم ہوتا ہے اور فعلِ نبی علیہ السلام سے مفہوم نہیں ہوتا تو صیغۂ امر اور فعلِ نبی علیہ السلام کے درمیان ترادف کی نفی ہو گئی۔ پھر ماتن کا قول "لازمۃ" اگر اس سے مراد لازم عام ہو یعنی صیغۂ امر لازم عام ہو اور وجوب ملزوم ہو تو اس سے بھی ترادف کی نفی ہو گی۔ کیونکہ لازم عام بغیر ملزوم کے پایا جا سکتا ہے مگر ملزوم بغیر لازم عام کے نہیں پایا جا سکتا مثلاً حیوان انسان کا لازم عام ہے تو حیوان بغیر انسان کے پایا جا سکتا ہے لیکن انسان بغیر حیوان کے نہیں پایا جا سکتا۔ پس وجوب جو ملزوم ہے بغیر لازم عام یعنی بغیر صیغۂ امر کے نہیں پایا جا سکتا ہے اگرچہ "صیغہ" لازم عام ہونے کیوجہ سے بغیر وجوب یعنی بغیر ملزوم کے پایا جا سکتا ہے پس ثابت ہوا کہ وجوب بغیر صیغہ کے یعنی فعلِ نبی علیہ السلام سے مفہوم نہ ہو گا۔ اور جب وجوب فعلِ نبی علیہ السلام سے مفہوم نہ ہوا تو ترادف کی نفی ہو گئی۔ لیکن اشتراک کی نفی بالکل نہیں ہوئی۔ اور اگر لازم سے مراد لازم مساوی ہو یعنی "صیغہ" لازم اور "وجوب" ملزوم ہو اور دونوں میں مساوات ہو تو ترادف اور اشتراک دونوں کی کنایۃً نفی ہو جائے گی اس طور پر کہ لازم مساوی بغیر ملزوم کے نہیں پایا جاتا اور ملزوم بغیر لازم مساوی کے نہیں پایا جاتا ہے جیسے ناطق انسان کا لازم مساوی ہے تو ناطق بغیر انسان کے نہیں پایا جا سکتا اور انسان بغیر ناطق کے نہیں پایا جا سکتا۔ اسی طرح وجوب بغیر صیغۂ امر کے نہیں پایا جائے گا اور صیغۂ امر بغیر وجوب کے نہیں پایا جائے گا۔ پس جب "وجوب" بغیر صیغۂ امر کے نہیں پایا جاتا یعنی فعلِ نبی علیہ السلام سے وجوب ثابت نہیں ہوتا تو ترادف کی نفی ہو گئی اور جب صیغۂ امر بغیر وجوب کے نہیں پایا جائے گا یعنی صیغۂ امر سے صرف وجوب مفہوم ہوتا ہے، اباحت، ندب وغیرہ مفہوم نہیں ہوتے تو اشتراک کی نفی ہو گئی ہے۔ بہر حال جب لازم عام مراد لینے کی صورت میں صرف ترادف کی نفی ہوتی ہے اور اشتراک کی نفی نہیں ہوتی اور لازم مساوی مراد لینے کی صورت میں ترادف اور اشتراک دونوں کی نفی ہو جاتی ہے تو لازم سے لازم مساوی مراد لینا زیادہ بہتر ہے۔

ثُمَّ صَرَّحَ بَعْدَ ذٰلِكَ بِنَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْدًا فَقَالَ حَتّٰى لَايَكُوْنَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا اَيْ اِذَا كَانَ الْمُرَادُ مَخْصُوْصًا بِالصِّيْغَةِ لَايَكُوْنُ فِعْلُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُوْجِبًا عَلَى الْاُمَّةِ مِنْ غَيْرِ مُوَاظَبَتِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ خِلَافًا لِبَعْضِ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رح فَاِنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ فِعْلَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَيْضًا مُوْجِبٌ اِمَّا لِاَنَّهٗ اَمْرٌ وَكُلُّ اَمْرٍ لِلْوُجُوْبِ وَاِمَّا لِاَنَّهٗ مُشَارِكٌ لِلْاَمْرِ الْقَوْلِيِّ فِيْ حُكْمِ الْوُجُوْبِ وَهٰذَا الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فِيْ كُلِّ مَالَمْ يَكُنْ سَهْوًا مِنْهُ

عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَا طَبْعًا لَهٗ وَلَا مَخْصُوْصًا بِهٖ وَإِلَّا فَعَدَمُ كَوْنِهٖ مُوْجِبًا بِالْاِتِّفَاقِ ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنفؒ نے اس کے بعد قصداً ترادف کی نفی فرمائی ہے چنانچہ فرمایا ہے حتی کہ فعل مُوجِب نہ ہوگا یعنی جب مراد (وجوب) صیغہ کیساتھ مخصوص ہے تو بغیر مواظبت کے نبی علیہ السلام کا فعل امت پر مُوجِب نہ ہوگا برخلاف بعض اصحاب شافعیؒ کے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی مُوجِب ہے یا تو اس لئے کہ آپ کا فعل امر ہے اور ہر امر وجوب کیلئے ہوتا ہے، اور یا اسلئے کہ آپ کا فعل حکم وجوب میں امر قولی کا مشارک ہے۔ اور یہ اختلاف ہمارے اور ان کے درمیان ہر اُس فعل میں ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو کے طور پر صادر نہ ہوا ہو اور نہ وہ آپ کا طبعی فعل ہو اور نہ آپ کی ذات کیساتھ مخصوص ہو ورنہ آپ کے فعل کا مُوجِب نہ ہونا بالاتفاق ہے۔

(تشریح):۔ فاضل مصنفؒ نے ترادف اور اشتراک کی کنایۃً نفی کرنے کے بعد یہاں سے بالقصد ترادف کی نفی کی تصریح فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ جب وجوب صیغۂ امر کیساتھ مخصوص ہے تو بغیر مواظبت کے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہ ہوگا۔ شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی علیہ السلام کا فعل مواظبت کیساتھ مُوجِب ہوتا ہے یعنی کسی فعل پر نبی علیہ السلام کے مواظبت اور ہمیشگی کرنے سے وجوب ثابت ہوجاتا ہے حالانکہ یہ بھی درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ "اعتکاف" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مواظبت کرنیکے باوجود سنّت مؤکدہ ہے۔ ہاں۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مواظبت کیساتھ اُسکے ترک پر انکار فرمادیں تو یہ فعل بلاشبہ مُوجِب ہوگا۔ لیکن اس صورت میں بھی فعل سے وجوب ثابت نہ ہوگا بلکہ ترک پر انکار سے وجوب ثابت ہوگا۔ کیوں کہ کسی فعل کے ترک پر انکار کرنا گویا اُس فعل کے کرنے کا امر کرنا ہے اور امر سے وجوب ثابت ہوجاتا ہے لہٰذا ترک پر انکار کرنے سے بھی وجوب ثابت ہوجائے گا۔ بہرحال نبی علیہ السلام کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا اگرچہ بعض اصحابِ شافعیؒ اس بارے میں ہمارے مخالف ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ صیغۂ امر کی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی مُوجِب ہے یعنی جس طرح صیغۂ امر سے وجوب ثابت ہوجاتا ہے اسی طرح فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی وجوب ثابت ہوجائے گا۔ اصحاب شافعی نے علی سبیل الترديد اس پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں چنانچہ ان میں سے ایک دلیل تو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی امر ہے کیوں کہ امر کی دو قسمیں ہیں (۱) قول (۲) فعل۔ اور ہر امر وجوب کیلئے ہوتا ہے لہٰذا قولِ نبیؐ کیطرح فعلِ نبیؐ سے بھی وجوب ثابت ہوجائے گا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ "فعل" امر کی قسم تو نہیں ہے لیکن وجوب کا فائدہ دینے میں امر کے مانند ہے پس جب نبی علیہ السلام کا فعل مفید وجوب ہونے میں امر کے مانند اور اس کے مشارک ہے تو امر قولی کی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوگا۔

لیکن یہ خیال رہے کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ وہ "فعل" نبی علیہ السلام سے سہواً صادر نہ ہوا ہو جیسے زلّات اور نہ آپ کا طبعی فعل ہو جیسے کھانا، پینا۔ اور نہ آپ کی ذات کیساتھ مخصوص ہو جیسے چار عورتوں سے زائد کیساتھ نکاح اور تہجد کی نماز چنانچہ اگر کوئی فعل آپ سے سہواً صادر ہوا ہو یا آپ کا طبعی فعل ہو یا آپ کی ذات کیساتھ مخصوص ہو تو یہ فعل بالاتفاق مُوجِب نہیں ہوگا یعنی اس فعل سے نہ ہمارے نزدیک وجوب ثابت ہوگا اور نہ شوافع کے نزدیک وجوب ثابت ہوگا۔

لِلْمَنْعِ عَنِ الْوِصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِہٖ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا وَحُجَّةٌ لَنَا اَیْ لِمَنْعِہٖ عَلَيْہِ السَّلَامُ اَصْحَابَہٗ عَنْ صَوْمِ الْوِصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ رُوِیَ اَنَّہٗ عَلَيْہِ السَّلَامُ وَاصَلَ فَوَاصَلَ اَصْحَابُہٗ فَاَنْكَرَ عَلَيْهِمُ الْمُوَافَقَةَ فِیْ وِصَالِ الصَّوْمِ فَقَالَ اَيُّكُمْ مِثْلِیْ يُطْعِمُنِیْ رَبِّیْ وَيَسْقِيْنِیْ يَعْنِیْ اَنْتُمْ لَا تَسْتَطِيْعُوْنَ الصِّيَامَ مُتَوَالِيَةَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَلِیْ قُوَّةٌ رُوْحَانِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰہِ تَعَالٰی اُطْعَمُ عِنْدَهٗ وَاُسْقٰى مِنْ شَرَابِ الْمَحَبَّةِ كَمَا قَالَ قَائِلٌ **شعر** وَذِكْرُكَ لِلْمُشْتَاقِ خَيْرُ شَرَابٍ ❊ وَكُلُّ شَرَابٍ دُوْنَہٗ كَسَرَابٍ ❊ وَلِهٰذَا تَرَى الْاَئِمَّةَ الْمُجَاهِدِيْنَ يُفْطِرُوْنَ بِشُرْبِ قَطْرَةٍ فِیْ اَرْبَعِيْنَاتٍ لِيَخْرُجَ عَنْ حَدِّ الْكَرَاهَةِ وَهٰذَا فِیْ صَوْمِ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ سَوَاءٌ وَرُوِیَ اَنَّہٗ عَلَيْہِ السَّلَامُ كَانَ يُصَلِّیْ بِاَصْحَابِہٖ اِذْ خَلَعَ نَعْلَيْہِ فَخَلَعُوْا نِعَالَهُمْ فَلَمَّا قَضٰى صَلَاتَہٗ قَالَ مَا حَمَلَكُمْ عَلٰى اِلْقَائِكُمْ نِعَالَكُمْ قَالُوْا رَأَيْنَاكَ اَلْقَيْتَ نَعْلَيْكَ قَالَ اِنَّ جِبْرَئِيْلَ عَلَيْہِ السَّلَامُ اَخْبَرَنِیْ اَنَّ فِيْهِمَا قَذَرًا اِذَا جَاءَ اَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَنْظُرْ فَاِنْ رَأٰى فِیْ نَعْلَيْہِ قَذَرًا فَلْيَمْسَحْہُ وَلْيُصَلِّ فِيْهِمَا هٰذِہٖ تَمَسُّكَاتُ اَبِیْ حَنِيْفَةَ رح۔

(ترجمہ):۔ اسلئے کہ لگاتار روزے رکھنے اور جوتے اتارنے سے منع کیا گیا ہے۔ (یہ عبارت) حتّی لایکون الفعل موجبًا سے متعلق ہے اور ہماری دلیل ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کو بلا افطار مسلسل روزے رکھنے اور (نماز میں ناپاکی دیکھے بغیر) جوتے اتارنے سے منع فرمایا تھا۔ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا افطار مسلسل روزے رکھے تو آپ کے صحابہ رضی نے بھی اس قسم کے روزے رکھے۔ پس آپ نے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے میں اپنی موافقت کرنے سے منع کردیا اور فرمایا مجھ جیسا تم میں سے کون ہے مجھے تو خود اللہ کھلاتا پلاتا ہے یعنی تم رات دن کا مسلسل روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتے ہو۔ اور میرے لئے اللہ تعالیٰ کیجانب سے ایک روحانی قوت ہے، اسی کے پاس سے مجھ کو کھلایا جاتا ہے اور محبت الٰہی کی شراب سے بھی سیراب کیا جاتا ہے جیسا کہ کسی نے کہا ہے ایک عاشق کیلئے تیری یاد ہی بہترین شراب ہے تیری یاد کے سوا ہر شراب دھوکا ہے۔ اسی ممانعت کی وجہ سے تم ریاضت اور

مجاہدہ کرنیوالے علمائے کرام اور صوفیائے عظام کو دیکھتے ہو کہ وہ اپنے چلّوں کے ایام میں ایک ایک قطرہ پانی پی کر افطار کرلیتے ہیں تاکہ ان کا روزہ حدِ کراہت سے نکل جائے۔ اور یہ کراہت فرض اور نفلی روزہ دونوں میں برابر ہے اور روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہؓ کے ساتھ نماز ادا کر رہے تھے کہ اچانک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے نعلین مبارک اتارے پس صحابہ نے بھی اپنے اپنے نعلین اتار لئے پس جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز پوری کر چکے تو فرمایا کہ تم کو کس چیز نے اپنے نعلین اتارنے پر آمادہ کیا۔ صحابہ نے کہا ہم نے حضرت والا کو اپنے نعلین مبارک اتارتے ہوئے دیکھا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے مجھے خبر دی تھی کہ نعلین میں نجاست ہے جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو اُسے چاہیئے کہ وہ دیکھ لے اگر اس کے جوتوں میں نجاست ہو تو اُسے پونچھ لے اور جوتوں میں نماز ادا کرے۔ یہ امام ابو حنیفہ رح کے دلائل ہیں۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مُوجب نہ ہونے پر حضرت امام ابو حنیفہ رح کے دلائل مذکور ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا افطار مسلسل شب و روز کے روزے رکھے۔ آپ کو دیکھ کر آپکے صحابہؓ نے بھی اس قسم کے روزے رکھنے شروع کر دیئے پس آپ نے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے سے صحابہ کو منع فرمایا اس پر ایک شخص نے کہا اللہ کے رسول آپ تو بلا افطار مسلسل روزے رکھتے ہیں یہ سنکر آپ نے فرمایا تم میں مجھ جیسا کون ہے مجھے تو خود اللہ تعالیٰ کھلاتا پلاتا ہے یعنی مجھ پر اللہ تعالیٰ ایسا فیضان کرتے ہیں جس سے مجھ کو نہ بھوک کا احساس ہوتا ہے اور نہ پیاس کا۔ اور مجھ کو اللہ تعالیٰ عبادت کرنے کی قدرت اور قوت عطا فرماتے ہیں حاصل یہ کہ تم میں بلا افطار مسلسل شب و روز کا روزہ رکھنے کی سکت نہیں ہے البتہ میرے لئے خدا کی جانب سے ایک روحانی قوت حاصل ہے قربِ الٰہی میں مجھے روحانی غذا بھی عطا کی جاتی ہے اور محبت الٰہی کی شراب سے بھی سیراب کیا جاتا ہے جیسا کہ کسی نے کہا ہے تیری یاد عاشقِ رنجور کیلئے بہترین شراب ہے اور تیری یاد کے سوا، ہر شراب دھوکا ہے، اسی مضمون کو جگر مراد آبادی نے اپنی زبان میں یوں کہا ہے ؎

نہ غرض کسی سے نہ واسطہ مجھے کام اپنے ہی کام سے ❊ تیرے ذکر سے تیرے فکر سے تیری یاد سے تیرے نام سے

چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع فرمایا ہے اسی لئے علماء اور صوفیاء اپنے چلّوں کے ایام میں پانی کا ایک ایک قطرہ پی کر روزہ افطار کر لیتے ہیں تاکہ ان کا روزہ حدِ کراہت سے نکل جائے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے کی ممانعت کا حکم فرض اور نفل دونوں طرح کے روزوں میں یکساں ہے۔ ملاحظہ فرمائیے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود صوم وصال پر عمل کیا لیکن جب صحابہؓ نے آپ کو دیکھ کر یہ عمل کرنا شروع کیا تو ان کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا پس اگر نبی علیہ السلام کا فعل مُوجب ہوتا اور آپ کے قول کی طرح آپ کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کو صوم وصال سے منع نہ فرماتے، آپ کا اپنے صحابہ کو صوم وصال سے منع کرنا۔ اور خود اس پر عمل کرنا اس بات کی علامت ہے کہ نبی علیہ السلام کا فعل مُوجب نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہیکہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کو نماز پڑھا رہے تھے کہ اچانک آپ نے نعلین مبارک اتار لئے یہ دیکھ کر صحابہ نے بھی اپنے اپنے نعلین اتار لئے، پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہو چکے تو آپ نے فرمایا کہ تم لوگوں کو اپنے نعلین اتارنے پر کس چیز نے آمادہ کیا، صحابہ نے فرمایا کہ ہم نے حضرت والا کو نعلین اتارتے ہوئے دیکھا تھا اسلئے ہم لوگوں نے بھی اپنے نعلین اتار لئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے مجھے خبر دی تھی کہ نعلین میں نجاست ہے، پس جبرئیل ؑ کے اس خبر دینے کی وجہ سے میں نے اپنے نعلین اتارے تھے، سنو! جب تم لوگ مسجد میں آیا کرو تو دیکھ لیا کرو، اگر کسی کے نعلین پر نجاست لگی ہو تو وہ اس کو پونچھ کر جوتوں سمیت نماز ادا کر لیا کرے۔ ملاحظہ فرمائیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو عمل خود کیا ہے صحابہ کو اس کے کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل مُوجِب ہوتا تو آپ ؐ صحابہ رضؓ کو پیروی کرنے سے منع نہ فرماتے، پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ لیکن ان دونوں باتوں کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ صومِ وصال بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہے اور جبرئیل ؑ کے خبر دینے سے جوتوں کا نماز میں اتارنا یہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ جو فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہو وہ فعل بالاتفاق غیر موجب ہوتا ہے۔ پس جب یہ دونوں افعال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہونے کی وجہ سے بالاتفاق غیر موجب ہیں تو ان دونوں واقعات سے امام ابوحنیفہ رحؒ کا استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الشَّافِعِی رحؒ فَقَالَ تَارَةً عَلٰی سَبِیْلِ التَّنَزُّلِ اِنَّ الْفِعْلَ لِلْوُجُوْبِ کَالْاَمْرِ لِاَنَّہٗ عَلَیْہِ السَّلَامُ شُغِلَ عَنْ اَرْبَعِ صَلٰوۃٍ یَوْمَ الْخَنْدَقِ فَقَضَاھُنَّ مُرَتَّبَۃً وَقَالَ صَلُّوْا کَمَا رَأَیْتُمُوْنِیْ اُصَلِّیْ فَجَعَلَ مُتَابَعَۃَ اَفْعَالِہٖ لَازِمَۃً لِاُمَّتِہٖ فَاَجَابَ عَنْہُ الْمُصَنِّفُ رحؒ بِقَوْلِہٖ وَالْوُجُوْبُ اُسْتُفِیْدَ بِقَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ صَلُّوْا کَمَا رَأَیْتُمُوْنِیْ اُصَلِّیْ لَا بِالْفِعْلِ اِذْ لَوْ کَانَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا لَاتَّبَعُوْہُ بِمُجَرَّدِ رُؤْیَۃِ الْفِعْلِ وَلَمْ یَحْتَاجُوْا اِلٰی ھٰذَا الْقَوْلِ اَصْلًا۔

(ترجمہ):۔ اور امام شافعیؒ نے کبھی بر سبیل تنزّل یہ کہا ہے کہ فعل، امر کیطرح وجوب کیلئے ہے اسلئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خندق کے دن چار نمازیں وقت پر ادا نہ کر سکے۔ پھر چاروں نمازوں کی بالترتیب قضاء کی اور فرمایا کہ تم لوگ بھی نمازیں اسی طرح پڑھا کرو جس طرح تم نے مجھے پڑھتے دیکھا ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے افعال کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار دیدیا۔ پھر امام شافعی رحؒ کے اس استدلال کا جواب مصنف نے اپنے اس قول سے دیا ہے کہ وجوب، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "صلوا کما رأیتمونی اصلی" سے مستفاد ہے نہ کہ آپ کے فعل سے اسلئے کہ اگر فعل مُوجِب ہوتا تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین محض فعل کو دیکھ کر آپ کا اتباع کر لیتے اور اس فرمان

کے بالکل محتاج نہ ہوتے۔

(تشریح) :۔ بعض اصحاب شافعی رح نے فعلِ نبی کے مُوجِب ہونے پر دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں، مصنف رح نے ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہیکہ فعلِ نبی ؐ امر تو نہیں ہے لیکن امر کی طرح مفیدِ وجوب ہے کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب غزوہ خندق کے موقعہ پر مشرکین کیساتھ جنگ اور خندق کھودنے میں مشغول ہونے کی وجہ سے چار نمازیں ظہر، عصر، مغرب اور عشاء وقت پر ادا نہ کر سکے تو اس کے بعد آپ نے بالترتیب چاروں نمازوں کی قضاء فرمائی اور صحابہ رض سے فرمایا کہ تم لوگ بھی نمازیں اسی طرح قضاء کیا کرو جس طرح تم نے مجھے قضاء کرتے دیکھا ہے یعنی قضاء نمازوں میں بھی ترتیب ملحوظ رکھا کرو، دیکھئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فرمان سے اپنے افعال کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار دیا ہے۔ اگر فعلِ نبی مُوجِب نہ ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے فعل کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار نہ دیتے، پس آپکا اپنے فعل کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار دینا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ آپ کا فعل بھی مُوجِب (وجوب ثابت کرنیوالا) ہے۔ فاضل مصنف نے جواب میں فرمایا ہے کہ قضاء نمازوں میں ترتیب کا وجوب، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت نہیں ہوا بلکہ آپ کے قول "صلّوا کما رأیتمونی اُصلّی" سے ثابت اور مستفاد ہے۔ کیوں کہ اگر فعلِ نبی ؐ مُوجِب ہوتا تو صحابہ کرام رض محض آپ کا فعل دیکھ کر آپ کا اتباع کر لیتے اور سرے سے اس فرمان کے محتاج ہی نہ ہوتے۔ پس فعل کے بعد آپ کا "صلّوا کما رأیتمونی اُصلّی" فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ قول سے ثابت ہوتا ہے۔

وَقَالَ تَارَةً عَلٰی سَبِیْلِ التَّرَقِّیْ اِنَّ الْفِعْلَ قِسْمٌ مِنَ الْاَمْرِ لِاَنَّ الْاَمْرَ نَوْعَانِ قَوْلٌ وَفِعْلٌ لِاَنَّهٗ اَطْلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰی لَفْظَ الْاَمْرِ عَلَی الْفِعْلِ فِیْ قَوْلِهٖ وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیْدٍ اَیْ فِعْلُهٗ لِاَنَّ الْقَوْلَ لَا یُوْصَفُ بِالرَّشِیْدِ وَاِنَّمَا یُوْصَفُ بِالسَّدِیْدِ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ رح عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَسُمِّیَ الْفِعْلُ بِهٖ لِاَنَّهٗ سَبَبُهٗ اَیْ سُمِّیَ الْفِعْلُ بِلَفْظِ الْاَمْرِ لِاَنَّ الْاَمْرَ سَبَبٌ لِلْفِعْلِ فَیَکُوْنُ مِنْ بَابِ الْمَجَازِ وَاِنَّمَا الْکَلَامُ فِی الْحَقِیْقَةِ۔

(ترجمہ) :۔ اور کبھی امام شافعی رح نے برسبیل ترقی یہ کہا ہے کہ "فعل" امر کی ایک قسم ہے کیونکہ امر کی دو قسمیں ہیں، قول اور فعل۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وما امر فرعون برشید" میں لفظ امر کا اطلاق فعل پر کیا ہے یعنی فرعون کا فعل درست نہیں ہے کیوں کہ قول، رشید کی صفت کیساتھ موصوف نہیں ہوتا بلکہ سدید کے ساتھ موصوف ہوتا ہے۔ پس امام شافعی رح کے اس استدلال کا جواب مصنف نے اپنے قول سے دیا ہے کہ فعل کو امر کیساتھ اسلئے موسوم کیا جاتا ہے کہ امر فعل کا سبب ہے یعنی فعل کو لفظ امر کیساتھ اسلئے موسوم کیا گیا ہے کہ امر فعل کا سبب ہے پس یہ مجاز کے قبیلہ سے ہوگا حالانکہ بحث حقیقت میں ہے۔

(تشریح) :۔ بعض اصحابِ شافعی رح کی دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ امر کی دو قسمیں ہیں (۱) قول (۲) فعل۔

گویا فعل، امر ہے اور "امر" وجوب کیلئے آتا ہے لہٰذا فعل بھی وجوب کیلئے ہوگا۔ اور فعل کے امر ہونے کی دلیل یہ ہیکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وما امر فرعون برشید" میں لفظ امر کا اطلاق فعل پر کیا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ فرعون کا فعل درست نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ آیت میں امر فرعون سے مراد فعلِ فرعون ہے اور فعل پر امر کا اطلاق کیا گیا ہے اور اس اطلاق کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں امر فرعون یعنی قولِ فرعون کو رشید کیساتھ متصف کیا گیا ہے حالانکہ قول، رشید کیساتھ متصف نہیں ہوتا بلکہ سدید کیساتھ متصف ہوتا ہے البتہ فعل، رشید کیساتھ متصف ہوتا ہے۔ پس آیت میں رشید کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ امر سے مراد فعل ہے اور جب امر سے مراد فعل ہے تو معلوم ہوا کہ فعل بھی امر کی ایک قسم ہے اور امر وجوب کیلئے ہوتا ہے لہٰذا فعل بھی وجوب کیلئے ہوگا۔ امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ آیت میں امر سے مراد فعل ہے اور فعل کو لفظ امر کیساتھ اسلئے تعبیر کیا گیا ہے کہ "امر" فعل کا سبب ہوتا ہے گویا سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا، اور سبب کا اطلاق مسبب پر جائز بھی ہے لہٰذا یہ مجاز کے قبیلہ سے ہوگا اور یہاں بحث چونکہ حقیقت میں ہے اسلئے اس آیت سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ آیت میں "امر" سے مراد فعل ہے بلکہ امر سے مراد شان اور طریق ہے یعنی فرعون کی شان اور طریقہ درست نہیں ہے یا امر سے مراد قول ہے اور قرینہ سابقہ جملہ "فاتبعوا امر فرعون" ہے کیوں کہ یہاں امر سے مراد قول ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ لوگوں نے فرعون کے امر یعنی اس کی بات کی ان چیزوں میں اطاعت کی جن کا فرعون نے لوگوں کو حکم دیا ہے "وما امر فرعون برشید" حالانکہ فرعون کا یہ حکم دینا درست نہیں ہے۔ پس جب "فاتبعوا امر فرعون" میں امر سے قول مراد ہے تو بعد کے جملہ "وما امر فرعون برشید" میں بھی امر سے قول مراد ہوگا، لیکن اس پر اگر یہ اعتراض ہو کہ "قول" لفظ رشید کیساتھ متصف نہیں ہوتا اور اس صورت میں قول کو لفظ رشید کیساتھ متصف کرنا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ قول کو رشید کیساتھ متصف کرنا "وصف الشئی بوصفِ صاحب الشئی" کے قبیلہ سے ہے یعنی کبھی شئی کو صاحبِ شئی کی صفت کیساتھ متصف کر دیا جاتا ہے جیسے "عذاب الیم" میں "عذاب" کو "الیم" کیساتھ متصف کیا گیا ہے حالانکہ "الیم" صاحب عذاب (مُعَذَّب) کی صفت ہے، اسی طرح آیت میں رشید کو امر بمعنی قول کی صفت بنایا گیا ہے حالانکہ "رشید" صاحبِ قول کی صفت ہوتا ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ نَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْدًا شَرَعَ فِي نَفْيِ الْاِشْتِرَاكِ قَصْدًا فَقَالَ وَ مُوْجَبُهُ الْوُجُوْبُ لَا النَّدْبُ وَالْاِبَاحَةُ وَالتَّوَقُّفُ يَعْنِي اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ الْوُجُوْبُ فَقَطْ عِنْدَ الْعَامَّةِ لَا النَّدْبُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْاِبَاحَةُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْاِشْتِرَاكُ لَفْظًا اَوْ مَعْنًى بَيْنَ الثَّلٰثَةِ اَوِ الْاِثْنَيْنِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ آخَرُوْنَ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ لِاَنَّهُ يُفْهَمُ مِمَّا ذَكَرَهُ اِلْتِزَامًا فَاَهْلُ النَّدْبِ يَقُوْلُوْنَ الْاَمْرُ لِلطَّلَبِ

فَلَابُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ جَانِبُ الْفِعْلِ فِيْهِ رَاجِحًا حَتّٰى يُطْلَبَ وَاَدْنَاهُ النَّدْبُ وَهٰذَا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا وَاَهْلُ الْاِبَاحَةِ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ مَعْنَى الطَّلَبِ اَنْ يَّكُوْنَ مَاذُوْنًا فِيْهِ وَلَا يَكُوْنُ حَرَامًا وَاَدْنَاهُ هُوَ الْاِبَاحَةُ وَهٰذَا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاصْطَادُوْا وَالْمُتَوَقِّفُوْنَ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ الْاَمْرَ يُسْتَعْمَلُ لِسِتَّةَ عَشَرَ مَعْنًى كَالْوُجُوْبِ وَالْاِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ وَالتَّهْدِيْدِ وَالتَّعْجِيْزِ وَالْاِرْشَادِ وَالتَّسْخِيْرِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَمَا لَمْ تَقُمْ قَرِيْنَةٌ عَلٰى اَحَدِهَا لَمْ يُعْمَلْ بِهٖ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتّٰى يَتَعَيَّنَ الْمُرَادُ وَعِنْدَنَا الْوُجُوْبُ حَقِيْقَةُ الْاَمْرِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ مُطْلَقُهٗ مَا لَمْ تَقُمْ قَرِيْنَةُ خِلَافِهٖ وَاِذَا قَامَتْ قَرِيْنَةٌ يُحْمَلُ عَلَيْهِ عَلٰى حَسْبِ الْمَقَامِ ۔

(ترجمہ) :۔ اور جب مصنفؒ ترادف کی بالقصد نفی سے فارغ ہوگئے تو اشتراک کی بالقصد نفی میں لگ گئے چنانچہ انھوں نے فرمایا کہ اور امر کا موجَب (حکم) وجوب ہے، ندب، اباحت اور توقف نہیں ہے یعنی عام فقہاء کے نزدیک امر کا موجَب فقط وجوب ہے ندب نہیں ہے جیساکہ بعض کا مذہب ہے اور نہ اباحت ہے جیساکہ بعض کا مذہب ہے اور نہ توقف ہے جیساکہ بعض کا مذہب ہے اور نہ لفظی یا معنوی طور پر تین یا دو کے درمیان اشتراک ہے جیساکہ اور لوگوں کا مذہب ہے۔ اور مصنفؒ نے اشتراک کا ذکر اسلئے نہیں کیا کہ وہ ان کے مذکورہ بیان سے التزاماً مفہوم ہے پس ندب والے کہتے ہیں کہ امر چونکہ طلب کیلئے ہے اسلئے اسمیں جانب فعل کا راجح ہونا ضروری ہے تاکہ فعل کو طلب کیا جاسکے اور راجح کا ادنیٰ درجہ ندب ہے، اور یہ ایسا ہے جیسے باری تعالیٰ نے فرمایا کہ تم ان کو مکاتب کردو اگر تم ان میں کوئی خیر محسوس کرو، اور اباحت والے کہتے ہیں کہ طلب کے معنی یہ ہیں کہ اُس فعل کی اجازت ہو اور وہ حرام نہ ہو اور اس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے اور یہ جیسے باری تعالیٰ کا قول "فاصطادوا" ہے۔ اور توقف کے قائلین کہتے ہیں کہ امر سولہ معنوں میں مستعمل ہوتا ہے جیسے وجوب، اباحت، ندب، تہدید، تعجیز، ارشاد، تسخیر وغیرہ پس جب تک ان میں سے کسی ایک معنی پر کوئی قرینہ قائم نہ ہو جائے اس پر عمل نہ ہوگا۔ لہٰذا توقف واجب ہوگا۔ یہاں تک کہ مراد متعین ہو جائے۔ اور ہمارے نزدیک "وجوب" امر کی حقیقت ہے لہٰذا مطلق امر کو اسی پر محمول کیا جائیگا جب تک کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ قائم نہ ہو، اور جب اسکے خلاف کا قرینہ قائم ہو جائے تو حسبِ موقع اس پر محمول کیا جائے گا۔

(تشریح) :۔ مصنفؒ نے سابق میں امر اور فعل کے درمیان بالقصد ترادف کی نفی فرمائی ہے۔ اب یہاں سے وجوب اور غیر وجوب کے درمیان بالقصد اشتراک کی نفی فرما رہے ہیں، لیکن اس سے پہلے چند باتیں ذہن نشین فرما لیجئے۔ پہلی بات وجوب، ندب اور اباحت کی تعریف۔ وجوب کہتے ہیں فعل کے جائز ہونے اور ترک فعل کے حرام ہونے کو۔ یعنی اگر کسی فعل کا کرنا جائز ہو اور اس کا ترک کرنا حرام ہو تو وہ فعل واجب ہے۔ اور ندب کہتے ہیں کہ فعل اور

ترکِ فعل دونوں جائز ہوں مگر فعل (کرنا) راجح اور ترکِ فعل مرجوح ہو۔ اور اباحت کہتے ہیں فعل اور ترکِ فعل دونوں جائز ہوں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی اشتراک لفظی کہتے ہیں کہ ایک لفظ متعدد معانی کیلئے ابتداءً الگ الگ وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ "عین" آنکھ، سونا وغیرہ بہت سے معنی کیلئے موضوع ہے۔ اور اشتراک معنوی کہتے ہیں کہ لفظ ایسے واحد معنی کلی کیلئے موضوع ہو جسکے بہت سے افراد ہوں مثلاً لفظ انسان حیوان ناطق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے بہت سے افراد ہیں۔ تیسری بات یہ ہیکہ موجَب (بفتح الجیم) مقتضیٰ اور حکم "تینوں" الفاظ مترادفہ ہیں۔ اس تمہید کے بعد اصل مسئلہ کی تشریح یہ ہے کہ امر کے موجَب (حکم) میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ امر کا موجَب ندب ہے اور بعض کے نزدیک امر کا موجَب اباحت ہے، بعض کے نزدیک امر کا موجَب توقف (عمل کرنے سے رُکے رہنا) ہے، اور بعض کے نزدیک امر کا موجَب وجوب اور ندب کے درمیان اشتراک لفظی ہے اور بعض کے نزدیک ان دونوں کے درمیان اشتراکِ معنوی ہے یعنی امر طلبِ فعل کیلئے موضوع ہے وہ طلب خواہ وجوباً ہو یا ندباً ہو۔ بعض کے نزدیک امر کا موجَب وجوب، ندب اور اباحت کے درمیان اشتراک لفظی ہے۔ اور بعض کے نزدیک ان تینوں کے درمیان اشتراکِ معنوی ہے یعنی امر وضع کیا گیا ہے اذن کیلئے اور اذن تینوں کو شامل ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک امر کا موجَب فقط وجوب ہے، ندب، اباحت، توقف اور اشتراک وغیرہ نہیں ہیں، "ولم یذکرہ المصنف" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن رح نے جسطرح ندب، اباحت اور توقف کی نفی فرمائی ہے اسطرح اشتراک کی نفی کیوں نہیں فرمائی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن رح نے اشتراک کا ذکر اسلئے نہیں کیا کہ وہ ماتن کے مذکورہ بیان سے التزاماً مفہوم ہے اس طور پر کہ جب مصنف رح نے ندب اور اباحت کے امر کا موجَب ہونے کی نفی فرمائی تو معلوم ہو گیا کہ امر، ندب، اباحت وغیرہ میں لفظاً مشترک نہیں ہے اور جب مصنف رح نے کہا کہ امر کا موجَب فقط وجوب ہے تو معلوم ہو گیا کہ دو یا تین کے درمیان معناً مشترک نہیں ہے کیونکہ دو یعنی وجوب اور ندب کے درمیان اشتراکِ معنوی کیصورت میں امر کا موجَب طلبِ فعل ہوگا، اور تین یعنی وجوب، ندب، اور اباحت کے درمیان اشتراکِ معنوی کی صورت میں امر کا موجَب اِذن ہوگا۔ جو حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجَب ندب ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ "امر" طلب کیلئے آتا ہے اور طلب کیلئے فعل کی جانب کا ترکِ فعل سے راجح ہونا ضروری ہے تاکہ اُس فعل کو طلب کیا جا سکے۔ اور راجح کا ادنیٰ درجہ ندب ہے، کیوں کہ اباحت میں دونوں جانب برابر ہوتی ہیں اور وجوب میں ترکِ فعل ممنوع اور حرام ہوتا ہے اور ممانعت اور حرمت، رجحان پر ایک امر زائد ہے لہٰذا راجح کا ادنیٰ درجہ (ندب) امر کا موجَب ہوگا۔ اور اس کی تائید اللہ جل شانہٗ کے کلام سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے" والذین یبتغون الکتاب مما ملکت ایمانکم فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیراً"۔ ترجمہ: اور وہ لوگ جو اپنے غلام اور باندیوں کی کتابت کے خواہاں ہیں پس اگر تم ان میں کوئی بھلائی محسوس کرو یعنی صلاح اور ادائے مال کی طاقت تو ان کو مکاتب کر دو۔ اس جگہ آیت میں "امرِ مکاتبت" ندب کیلئے ہے یعنی غلام کو مکاتب کرنا مندوب ہے پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا "موجَب" ندب ہے۔

اور جن حضرات کے نزدیک امر کا موجَب " اباحت " ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ " امر " کے معنی طلب کے ہیں اور طلب کے معنی یہ ہیں کہ اُس فعل کی اجازت ہو اور وہ حرام نہ ہو اور اس کا ادنی درجہ اباحت ہے کیونکہ اباحت میں فعل کی اجازت ہوتی ہے اور وہ فعل ممنوع اور حرام نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ امر کا موجب " اباحت " ہے اس کی تائید باری تعالیٰ کے قول " واذا حللتم فاصطادوا " سے بھی ہوتی ہے۔ یعنی جب احرام سے نکلو تو شکار کرو اور یہ امر مسلّم ہے کہ شکار کرنا مباح ہے واجب یا مندوب نہیں ہے پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجَب " اباحت " ہے، اور جو حضرات توقف کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ امر سولہ معنی میں استعمال ہوتا ہے (۱) وجوب جیسے " اقیموا الصلوٰۃ " (۲) اباحت جیسے " اذا حللتم فاصطادوا " (۳) ندب جیسے " فکاتبوھم " (۴) تہدید (کسی کو غصہ اور غضب کیساتھ مخاطب کرنا) جیسے " اعملوا ما شئتم " (۵) تعجیز (مخاطب کو کسی کام سے عاجز ظاہر کرنا) جیسے " فاتوا بسورۃ من مثلہ " (۶) ارشاد (دنیوی مصالح کے پیش نظر کسی کام کی طرف رہنمائی کرنا) جیسے " واشھدوا ذوی عدل منکم " (۷) تسخیر جیسے " کونوا قردۃ خاسئین " (۸) امتنان (احسان جتانے کیلئے) جیسے " کلوا مما رزقکم اللہ " (۹) اکرام جیسے " ادخلوھا بسلام آمنین " (۱۰) اہانت جیسے " فذوقوا فلن نزیدکم الا عذابا " (۱۱) تسویہ (دو چیزوں کے درمیان برابری ظاہر کرنے کیلئے) جیسے " اصبروا او لا تصبروا " (۱۲) دعا جیسے " اللھم اغفرلی " (۱۳) تمنی " یا مالک لیقض علینا ربک " اے مالک دوزخ کاش تیرا رب ہمارا معاملہ چکا دیتا (۱۴) احتقار (مخاطب کی تحقیر کرنے کیلئے) جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قول فرعون کے جادوگروں کی تحقیر کرنے کیلئے " القوا ما انتم ملقون " (۱۵) تکوین (کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانا) جیسے " کُنْ " (۱۶) تادیب جیسے حضرت ابن عباس رضؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول " کُلْ مما یلیک " اپنے آگے سے کھاؤ۔ بہرحال جب امر کے سولہ معنی ہیں تو جب تک ان میں سے کسی ایک معنی پر کوئی دلیل اور قرینہ قائم نہ ہو جائے اس وقت تک امر پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ اور جب امر پر عمل ممکن نہ ہوگا تو توقف واجب ہوگا تاآنکہ کوئی ایک معنی متعین ہو جائے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک " وجوب " امر کی حقیقت ہے لہٰذا مطلق امر کو وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ الا یہ کہ وجوب کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہو۔ چنانچہ اگر وجوب کے خلاف کسی معنی پر کوئی قرینہ قائم ہو جائے تو حسبِ موقع امر اُسی معنی پر محمول ہوگا۔

سَوَاءٌ كَانَ بَعْدَ الْحَظْرِ أَوْ قَبْلَهُ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ وَمُوْجِبُهُ الْوُجُوْبُ وَرَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ اِنَّ الْاَمْرَ بَعْدَ الْحَظْرِ لِلْاِبَاحَةِ وَقَبْلَهُ لِلْوُجُوْبِ عَلٰى حَسَبِ مَا يَقْتَضِيْهِ الْعَقْلُ وَالْعَادَةُ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْوُجُوْبَ بَعْدَ الْحَظْرِ اَيْضًا مُسْتَعْمَلٌ فِي الْقُرْاٰنِ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَالْاِبَاحَةُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا لَمْ يُفْهَمْ مِنَ

الْاَمْرِ بَلْ مِنْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتُ وَ مِنْ اَنَّ الْاَمْرَ بِالْاِصْطِیَادِ اِنَّمَا وَقَعَ مِنَّۃً وَ نَفْعًا لِلْعِبَادِ وَ اِذَا کَانَ فَرْضًا فَیَکُوْنُ حَرَجًا عَلَیْھِمْ فَیَنْبَغِیْ اَنْ یَّکُوْنَ الْاَمْرُ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ لِلْوُجُوْبِ وَ اِنَّمَا یُحْمَلُ عَلٰی غَیْرِہٖ بِالْقَرَائِنِ وَالْمَجَازِ۔

(ترجمہ) :۔ خواہ وہ حکم ممانعت کے بعد ہو یا اس سے پہلے (اس عبارت کا تعلق مصنف کے قول "وموجبہ الوجوب" سے ہے، اور ان لوگوں پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ممانعت کے بعد امر اباحت کیلئے آتا ہے، اور ممانعت سے پہلے وجوب کیلئے جیساکہ عقل اور عادت اس کا تقاضہ کرتی ہیں جیسے باری تعالیٰ کا قول " واذا حللتم فاصطادوا " ہے اور ہم کہتے ہیں کہ " وجوب " ممانعت کے بعد بھی قرآن میں مستعمل ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول " فاذا انسلخ الاشہر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم " اور اباحت اللہ تعالیٰ کے قول " واذا حللتم فاصطادوا " میں صیغۂ امر سے مفہوم نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کے قول " احل لکم الطیبات " سے مفہوم ہے اور اس بات سے مفہوم ہے کہ اصطیاد کا امر صرف ذکر احسان اور نفع عباد کی غرض سے ہے۔ اور جب فرض ہو تو بندوں پر حرج ہوگا پس مناسب ہے کہ " امر " اطلاق کے وقت وجوب کیلئے ہو، اور قرائن اور مجاز کی بنا پر غیر وجوب پر محمول ہو۔

(تشریح) :۔ اس عبارت میں اُن حضرات کے مذہب کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ " امر " ممانعت کے بعد اباحت کیلئے آتا ہے اور ممانعت سے پہلے وجوب کیلئے آتا ہے جیساکہ عقل اور عادت کا تقاضہ ہے اور اس پر باری تعالیٰ کے قول " واذا حللتم فاصطادوا " سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ شکار کرنا حلال اور مباح تھا مگر احرام کیوجہ سے حرام اور ممنوع کر دیا گیا تھا پس احرام سے نکلنے کے بعد جب اللہ تعالیٰ نے " فاصطادوا " فرمایا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تحریم شکار کا سبب (احرام) چونکہ ختم ہو گیا اسلئے حکم اپنی اصل یعنی اباحت کیطرف عود کر آیا اور احرام سے نکلنے کے بعد شکار کرنا مباح اور حلال ہو گیا۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ امر کا موجَب ممانعت کے بعد اباحت ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ " امر " جسطرح ممانعت سے پہلے وجوب کیلئے ہوتا ہے اسی طرح ممانعت کے بعد بھی وجوب کیلئے ہوتا ہے۔ چنانچہ ممانعت کے بعد وجوب کیلئے امر کا استعمال قرآن پاک میں موجود ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " فاذا انسلخ الاشہر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم " ترجمہ :۔ پھر جب گذر جائیں مہینے پناہ کے تو مارو مشرکوں کو جہاں پاؤ۔ رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم۔ یہ چار ماہ اشہر حُرُم کہلاتے ہیں، ان چار مہینوں میں قتال ممنوع ہے لیکن جب یہ ماہ گذر گئے اور قتال کی ممانعت ختم ہو گئی تو " فاقتلوا " کے ذریعہ قتال کو واجب کیا گیا پس ثابت ہو گیا کہ " امر " ممانعت کے بعد بھی وجوب کیلئے آتا ہے، اور رہا " واذا حللتم فاصطادوا " تو اسکا جواب یہ ہے کہ شکار کرنے کی اباحت صیغہ امر " فاصطادوا " سے مستفاد اور مفہوم نہیں ہے بلکہ قرینہ سے مستفاد ہے اور اس پر قرینہ لفظیہ و عقلیہ دونوں موجود ہیں۔ چنانچہ قرینہ لفظیہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " احل لکم الطیبات "

تمہارے لئے پاک چیزیں حلال کر دی گئیں ہیں اور پاک چیزوں میں شکار بھی ہے لہٰذا شکار بھی حلال کر دیا گیا اور حلال کا اباحت کیلئے بولا جاتا ہے نہ کہ وجوب کیلئے پس "احل لکم الطیبات" سے معلوم ہوا کہ شکار کرنا مباح ہے اور قرینۂ عقلیہ یہ ہیکہ شکار کرنے کا حکم آیت مذکورہ میں صرف ذکر احسان اور بندوں کے نفع کی غرض سے ہے۔ اور بندوں کا نفع اباحت کی صورت میں ہو سکتا ہے وجوب کیصورت میں نہیں۔ کیونکہ احرام سے نکلنے کے بعد اگر شکار کرنا واجب قرار دیدیا جائے تو بندے حرج میں مبتلا ہو جائیں گے حالانکہ بندوں سے حرج دور کیا گیا ہے۔ پس بندوں کے نفع کا تقاضہ یہ ہے کہ شکار کرنا مباح ہو واجب نہ ہو۔ بہر حال مناسب یہی ہیکہ "امر" اگر مطلق ہو یعنی اس پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو اس کو وجوب پر محمول کیا جائے اور اگر وجوب کے علاوہ پر کوئی قرینہ موجود ہو تو وجوب کے علاوہ جس معنی پر بھی قرینہ ہوگا اُس معنی پر محمول کیا جائے گا۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ دَلَائِلِ الْوُجُوبِ فَقَالَ لِانْتِفَاءِ الْخِيَرَةِ عَنِ الْمَأْمُورِ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِّ أَيْ إِنَّمَا قُلْنَا إِنَّ مُوجَبَهُ الْوُجُوبُ لِانْتِفَاءِ الْاِخْتِيَارِ عَنِ الْمَأْمُورِينَ الْمُكَلَّفِينَ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ لِأَنَّ مَعْنَاهُ إِذَا حَكَمَ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ بِأَمْرٍ فَلَا يَكُونُ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ أَنْ يَّكُونَ لَهُمُ الْاِخْتِيَارُ مِنْ أَمْرِهِمَا أَيْ إِنْ شَاءُوْا قَبِلُوا الْأَمْرَ وَإِنْ شَاءُوْا لَمْ يَقْبَلُوْا بَلْ يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْاِئْتِمَارُ بِأَمْرِهِمَا وَلَا يَكُونُ ذٰلِكَ إِلَّا فِي الْوَاجِبِ وَقِيْلَ النَّصُّ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ خِطَابًا لِإِبْلِيْسَ اللَّعِيْنِ أَيْ مَا بَقِيَ لَكَ الْاِخْتِيَارُ بَعْدَ أَنْ أَمَرْتُكَ فَلِمَ تَرَكْتَ السُّجُوْدَ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنفؒ وجوب کے دلائل بیان کرنے میں لگ گئے۔ چنانچہ فرمایا کہ نصِ قرآنی کے ذریعہ مامور بالامر (مکلف) سے اختیار منتفی ہے یعنی ہم نے کہا کہ امر کا موجَب وجوب ہے کیونکہ مامورین مکلفین بالامر سے نص قرآنی کے ذریعہ اختیار کی نفی کر دی گئی ہے اور وہ نص باری تعالیٰ کا یہ قول ہے اور مومن مرد اور مومنہ عورت کیلئے جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم فرمائیں تو ان کیلئے اختیار نہیں ہے اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم فرمائیں تو مؤمن مرد اور مؤمنہ عورت کیلئے ان کے معاملہ میں اختیار نہیں ہے یعنی اگر چاہیں اس کا حکم قبول کریں اور اگر چاہیں تو قبول نہ کریں۔ بلکہ اُن پر ان دونوں کے حکم کی تعمیل فرض ہے اور یہ نہیں ہوگا مگر واجب میں۔ اور کہا گیا کہ "نص" باری تعالیٰ کا قول "مامنعک ان لاتسجد اذ امرتک" ابلیس لعین کو خطاب ہے یعنی میرے تجھ کو حکم کرنے کے بعد تجھ کو اختیار نہیں رہا لہٰذا تو نے سجدہ کیوں ترک کیا۔

(تشریح):۔ سابق میں گذر چکا ہیکہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر کا موجَب، فقط وجوب ہے۔ احناف امر

اور فعل کے درمیان نہ ترادف کے قائل ہیں اور نہ وجوب، اباحت، ندب وغیرہ کے درمیان اشتراک کے قائل ہیں۔
یہاں سے ماتن علیہ الرحمہ وجوب کے دلائل ذکر فرمارہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ پہلی دلیل یہ ہیکہ باری تعالیٰ نے اپنے قول "وماکان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضی اللہ ورسولہ امرًا ان یکون لھم الخیرة" میں فرمایاہے کہ اللہ اور رسول کے حکم کرنے کے بعد کسی مامور اور مکلف بالامر کو اُس کام کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار نہیں رہتا بلکہ اُس کام کا کرنا لازم اور ضروری ہوجاتا ہے پس مامور بالامر سے اختیار کا منتفی ہونا اور مامور بہ پر عمل کا لازم اور ضروری ہونا اس بات کی علامت ہے کہ امر سے وجوب ثابت ہوتاہے، اباحت یا ندب ثابت نہیں ہوتا، کیوں کہ اباحت اور ندب کیلئے اختیار رہوتاہے یعنی فعل مباح اور مندوب کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار رہوتاہے۔ بعض حضرات نے فرمایاکہ متن میں نص سے مراد باری تعالیٰ کا قول "مامنعک ان لاتسجد اذامرتک" ہے اس آیت سے استدلال اس طور پر ہوگا کہ آیت میں "لا" زائدہ ہے اور ابلیس لعین کو خطاب ہے حاصل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ملائکہ اور ابلیس کو حکم فرمایاکہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیاتو ابلیس کو سرزنش کرتے ہوئے فرمایا کہ میرے حکم کرنے کے بعد تجھ کو سجدہ کرنے سے کس چیز نے روکا یعنی میرے حکم کرنے کے بعد سجدہ کرنے اور نہ کرنے کا کوئی اختیار نہیں تھا بلکہ سجدہ کرنا ضروری تھا۔ اور یہ بات واجب میں ہوتی ہے اباحت اور ندب میں کسی کام کا کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجَب وجوب ہے، اور امر سے وجوب ثابت ہوتاہے لیکن پہلی آیت چونکہ صراحتاً اختیار کے منتفی ہونے پر دلالت کرتی ہے اور دوسری آیت اختیار کے منتفی ہونے پر التزاماً دلالت کرتی ہے اسلئے پہلی آیت بہ نسبت دوسری آیت کے اقوی دلیل ہے۔

وَاسْتِحْقَاقِ الْوَعِيْدِ لِتَارِكِهِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ اِنْتِفَاءِ الْخِيَرَةِ آه اَىْ اِنَّمَا قُلْنَا اِنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ لِاسْتِحْقَاقِ الْوَعِيْدِ لِتَارِكِ الْاَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَ فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ اَىْ فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَتْرُكُوْنَهُ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ فِى الدُّنْيَا اَوْعَذَابٌ اَلِيْمٌ فِى الْاٰخِرَةِ وَهٰذَا الْوَعِيْدُ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِتَرْكِ الْوَاجِبِ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ مَوْقُوْفٌ عَلٰى اَنْ يَكُوْنَ هٰذَا الْاَمْرُ اَيْضًا لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ مَمْنُوْعٌ وَاَنَّهٗ لِمَ لَا يَجُوْزُ اَنْ تَكُوْنَ الْمُخَالَفَةُ عَلٰى وَجْهِ الْاِنْكَارِ دُوْنَ التَّرْكِ وَالْجَوَابُ اِنَّ سِيَاقَ الْكَلَامِ دَالٌّ عَلٰى اَنَّ هٰذَا الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ بِلَا دُوْنِ اِحْتِيَاجٍ اِلٰى بُرْهَانٍ وَمُصَادَرَةٍ عَلَى الْمَطْلُوْبِ وَاِنَّ الْمُخَالَفَةَ فِى اسْتِعْمَالِهِمْ اِنَّمَا تُطْلَقُ عَلٰى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهٖ فَتَاَمَّلْ۔

(ترجمہ): ــ اور اسلئے کہ تارکِ امر مستحق وعید ہے (یہ جملہ) ماتن کے قول "انتفاء الخیرة" پر معطوف ہے

یعنی ہم نے جو یہ کہا کہ امر کا موجَبُ وجوب ہے ، اس کی وجہ یہ ہیکہ امر کے تارک کا مستحق وعید ہونا نص سے ثابت ہے ، اور وہ نص باری تعالیٰ کا قول " فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبھم فتنۃ او یصیبھم عذابٌ الیم " ہے . یعنی جو لوگ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں ، اور اسکو ترک کرتے ہیں انھیں اس بات سے ڈرنا چاہیئے کہ ان پر دنیا میں کوئی فتنہ یا آخرت میں کوئی دردناک عذاب آجائے ، اور یہ وعید صرف ترک واجب پر ہوتی ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ یہ امر بھی وجوب کیلئے ہو حالانکہ یہ ممنوع ہے ، اور یہ کیوں جائز نہیں کہ مخالفت انکار کے طور پر ہو نہ کہ ترک کے طور پر ، اور جواب یہ ہے کہ سیاقِ کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امر وجوب کیلئے ہے (اسمیں) نہ دلیل کی ضرورت ہے اور نہ مصادرہ علی المطلوب لازم آئے گا) اور مخالفت کا لفظ عربوں کے استعمال میں ترکِ عمل پر بولا جاتا ہے ۔ خوب غور کرلو ۔

(تشریح) :۔ اس عبارت میں اس بات پر دوسری دلیل مذکور ہے کہ امر کا موجَبُ ، وجوب ہے اور اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے قول " فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبھم فتنۃ او یصیبھم عذاب الیم " کے ذریعہ تارکِ امر کو مستحقِ وعید قرار دیا ہے ۔ بایںطور کہ اللہ رب العزت نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرنیوالے اور اسکے حکم کی تعمیل نہ کرنیوالے کو دنیا میں مبتلائے فتنہ یا آخرت میں مبتلائے عذاب ہونے سے ڈرایا ہے ۔ اور یہ بات طے شدہ ہیکہ وعید کا مستحق تارکِ واجب ہوتا ہے ، مباح یا مندوب کا تارک وعید کا مستحق نہیں ہوتا ۔ اور جب وعید کا مستحق تارکِ واجب ہوتا ہے ، مباح اور مندوب کا تارک مستحقِ وعید نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ امر کا موجَبُ وجوب ہے یعنی امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے ۔ اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کا موجَبُ وجوب ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس چیز کا حکم کریں اس پر عمل کرنا واجب ہے تو اللہ تعالیٰ جس چیز کا حکم کریں اسپر عمل کرنا بدرجۂ اولیٰ واجب ہوگا ۔ صاحبِ نور الانوار " ولکن یرد علیہ الخ " سے ماتن کے پیش کردہ استدلال پر دو اعتراض اور ان کے جواب ذکر فرمارہے ہیں ۔ پہلے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ استدلال میں مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہے حالانکہ مصادرہ علی المطلوب ناجائز ہے ، مصادرہ علی المطلوب کہتے ہیں دعویٰ کو دلیل بناکر پیش کرنا یعنی دعوی اور دلیل دونوں ایک ہوں ۔ مذکورہ استدلال میں مصادرہ علی المطلوب اس طور پر لازم آتا ہے کہ احناف کا دعوی یہ ہے کہ " امر " وجوب کیلئے آتا ہے اور دلیل یہ ہیکہ " فلیحذر " " صیغۂ امر " وجوب کیلئے ہے یعنی تارکِ امر کیلئے ڈرنا واجب ہے ، پس جسکو دلیل بنایا گیا ہے یعنی " فلیحذر " صیغہ امر کا وجوب کیلئے ہونا ، ہنوز یہی تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ خود محتاجِ دلیل ہے ، دوسرا اعتراض یہ ہیکہ آیت میں " یخالفون " از مخالفت کا لفظ مذکور ہے اور مخالفت کا لفظ جس طرح ترکِ عمل پر بولا جاتا ہے اسی طرح انکار پر بھی بولا جاتا ہے لہذا ہم کہتے ہیں کہ آیت میں مخالفت علی وجہ الانکار مراد ہے اور " وعید " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کا انکار کرنیوالوں کے حق میں ہے نہ کہ تارکینِ عمل کے حق میں ۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کا انکار کرنے والے بالیقین کافر ہیں تو گویا یہ وعید کفار کے حق میں ہے ۔ اور جب یہ وعید منکرین اور کفار کے حق میں

ہوئی اور تارکینِ عمل کے حق میں نہ ہوئی، تو اس آیت سے یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ امر کا موجَب وجوب ہے، پہلے اعتراض کا جواب یہ ہیکہ احناف اور غیر احناف کے درمیان نزاع اس بات میں ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے یا وجوب کے علاوہ ہے۔ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ امر وجوب کیلئے مستعمل ہوتا ہے، چنانچہ جو حضرات غیر وجوب کو امر کا موجَب قرار دیتے ہیں وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ قرینہ کی وجہ سے امر وجوب کیلئے استعمال ہوتا ہے۔
پس مذکورہ آیت میں سیاقِ کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ "فلیحذر" صیغۂ امر وجوب کیلئے ہے یعنی سیاقِ کلام کے قرینہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ "فلیحذر" صیغۂ امر یہاں وجوب کیلئے مستعمل ہے بایں طور کہ ناگوار اور تکلیف دہ چیز سے ڈرنا نہ تو مندوب ہوتا ہے اور نہ مباح ہوتا ہے بلکہ واجب ہوتا ہے پس "فلیحذر" صیغۂ امر کا وجوب کیلئے ہونا نہ کسی دلیل پر موقوف ہے اور نہ دعویٰ پر موقوف ہے اور جب "فلیحذر" صیغۂ امر کا وجوب کیلئے ہونا نہ کسی دلیل پر موقوف ہے اور نہ دعویٰ پر موقوف ہے تو مصادرہ علی المطلوب بھی لازم نہ آئیگا۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہیکہ لفظ مخالفت اہلِ عرب کے یہاں ترکِ عمل پر بولا جاتا ہے نہ کہ انکار پر کیونکہ مخالفت، موافقت کی ضد ہے اور موافقت کہتے ہیں مامور بہ کو بجالانا اور اس پر عمل کرنا۔ پس جب موافقت مامور بہ پر عمل کرنے کو کہتے ہیں تو مخالفت اس پر عمل ترک کرنے کو کہیں گے اور جب مخالفت ترکِ عمل کو کہتے ہیں تو وعید ترکِ عمل پر ہوگی نہ کہ انکار پر لہٰذا معترض کا یہ کہنا کہ آیت میں وعید امرِ رسول کے منکرین کے حق میں ہے درست نہیں ہے۔

وَلِدَلَالَةِ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُوْلِ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ وَفِيْ بَعْضِ النُّسَخِ وَكَذَا دَلَالَةُ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُوْلِ يَدُلَّانِ عَلَيْهِ فَهِيَ جُمْلَةٌ مُسْتَقِلَّةٌ مَعْطُوْفَةٌ عَلٰى مَضْمُوْنِ سَابِقِهَا وَحَاصِلُهٗ اَنَّ دَلَالَةَ الْإِجْمَاعِ تَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ لِاَنَّهُمْ اَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّ كُلَّ مَنْ اَرَادَ اَنْ يَّطْلُبَ فِعْلًا مِنْ اَحَدٍ لَا يَطْلُبُ اِلَّا بِلَفْظِ الْاَمْرِ وَالْكَمَالُ فِي الطَّلَبِ هُوَ الْوُجُوْبُ وَالْاَصْلُ نَفْيُ الْاِشْتِرَاكِ فَتَعَيَّنَ اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ وَاِنَّمَا قَالَ دَلَالَةُ الْاِجْمَاعِ لِاَنَّ نَفْسَ الْاِجْمَاعِ لَمْ يَنْعَقِدْ عَلٰى اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ لِاَنَّهٗ مُخْتَلَفٌ فِيْهِ بَلْ اِنَّمَا الْاِجْمَاعُ عَلٰى شَيْءٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَكَذَا الدَّلِيْلُ الْمَعْقُوْلُ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ اَنَّ تَصَارِيْفَ الْاَفْعَالِ كُلَّهَا كَالْمَاضِيْ وَالْمُسْتَقْبَلِ وَالْحَالِ دَالٌّ عَلٰى مَعْنًى مَخْصُوْصٍ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَمْرُ كَذٰلِكَ دَالًّا عَلٰى مَعْنَى الْوُجُوْبِ وَلَيْسَ هٰذَا لِاِثْبَاتِ اللُّغَةِ بِالْقِيَاسِ بَلْ لِاِثْبَاتِ كَوْنِ الْاَصْلِ عَدَمَ الْاِشْتِرَاكِ وَقِيْلَ الْمَعْقُوْلُ هُوَ اَنَّ السَّيِّدَ اِذَا اَمَرَ غُلَامَهٗ بِفِعْلٍ وَلَمْ يَفْعَلْ اِسْتَحَقَّ الْعِقَابَ فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْاَمْرُ لِلْوُجُوْبِ لَمَا اسْتَحَقَّ ذٰلِكَ وَقَدْ نُقِلَ فِيْ بَيَانِ النُّصُوْصِ وَالْمَعْقُوْلِ وُجُوْهٌ اُخَرُ تَرَكْتُهَا لِلْاِطْنَابِ۔

(ترجمہ) :- اور اجماع اور عقلی دلیل کی وجہ سے (یہ جملہ) ماقبل پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں (یہ عبارت اس طرح ہے) "وکذا دلالۃ الاجماع والمعقول یدلان علیہ" پس اس وقت یہ عبارت مستقل جملہ ہے جو سابقہ جملہ کے مضمون پر معطوف ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اجماع کی دلالت اس بات پر کہ امر وجوب کیلئے ہے اسلئے ہیکہ اہل لغت اور اہل عرف نے اس پر اجماع کرلیا ہے کہ ہر وہ شخص جو کسی سے کوئی فعل طلب کرنا چاہے تو فقط صیغۂ امر سے طلب کرے اور کمال طلب وجوب ہی کی صورت میں ہوتا ہے اور اصل، اشتراک کی نفی ہے، لہٰذا یہ بات متعین ہوگئی کہ امر کا موجَب وجوب ہے۔ اور مصنف رح نے دلالت الاجماع اسی لئے کہا ہے کہ نفس اجماع اس پر منعقد نہیں ہوا کہ امر کا موجَب وجوب ہے کیوں کہ یہ مختلف فیہ ہے بلکہ اجماع ایسی چیز پر ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے اسی طرح عقلی دلیل اس بات پر دال ہے کہ امر وجوب کیلئے ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ماضی، مستقبل حال تمام افعال کی گردانیں خاص خاص معنی پر دلالت کرتی ہیں، پس مناسب ہیکہ امر بھی اسی طرح وجوب کے معنی پر دلالت کرے اور یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ عدم اشتراک کے اصل ہونے کو ثابت کرنا ہے۔ اور کہا گیا کہ عقلی دلیل یہ ہیکہ آقا جب اپنے غلام کو کسی کام کے کرنے کا حکم دے اور وہ غلام وہ کام نہ کرے تو غلام سزا کا مستحق ہوجاتا ہے پس اگر امر وجوب کیلئے نہ ہوتا تو غلام سزا کا مستحق نہ ہوتا، دلائل نقلیہ اور عقلیہ کے بیان میں اور بھی دلائل نقل کئے گئے ہیں (لیکن) میں نے ان کو طوالت کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔

(تشریح) :- اس بات پر کہ امر کا موجَب وجوب ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے دو دلیلیں اور ذکر فرمائی ہیں چنانچہ متن کی عبارت سابقہ عبارت "لانتفاء الخیرۃ" پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں یہ عبارت اس طرح ہے " وکذا دلالۃ الاجماع والمعقول یدلان علیہ " لیکن اس نسخہ کے مطابق یہ عبارت مستقل جملہ ہوگی اور سابقہ جملۂ "استحقاق الوعید لتارکہ" کے مضمون پر معطوف ہوگی۔ اس نسخہ کے مطابق سابقہ جملہ "استحقاق الوعید لتارکہ" کے لفظ پر عطف اسلئے نہیں کیا گیا کہ " وکذا دلالۃ الاجماع والمعقول یدلان علیہ " مرکب تام ہے اور "استحقاق الوعید لتارکہ" "لانتفاء الخیرۃ" کے لام جارہ کے تحت ہونے کیوجہ سے مرکب ناقص ہے، اور مرکب تام (جو جملہ کاملہ ہے) کا عطف، مرکب ناقص (جو مفرد کے حکم میں ہوتا ہے) پر ناجائز ہے، مگر چونکہ "استحقاق الوعید لتارکہ" کا مضمون مرکب تام ہے اسلئے " وکذا دلالۃ الاجماع الخ " کا عطف "استحقاق الوعید لتارکہ" کے مضمون پر کیا گیا ہے اور "استحقاق الوعید لتارکہ" کا مضمون یہ ہیکہ تارکِ امر کا مستحق وعید ہونا نص سے ثابت ہے، مرکب تام سے مراد یہ ہیکہ مخاطب کو فائدہ تام حاصل ہوجائے۔ بہر حال اس عبارت میں مذکور دو دلیلوں میں سے پہلی دلیل دلالتِ اجماع ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ دلالت اجماع اس بات پر کہ امر وجوب کیلئے ہے اسلئے دال ہے کہ علمائے لغت اور اہل عرف کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر کسی کو کسی سے کوئی فعل طلب کرنا ہو تو وہ بغیر صیغۂ امر کے طلب نہ کرے بلکہ فقط صیغۂ امر سے طلب کرے اور کمالِ طلب وجوب ہی کی صورت میں ہوتا ہے کیوں کہ کمالِ طلب یہ ہے کہ

طالب، اُس شخص کو مامور بہ ترک کرنیکی اجازت نہ دے جس سے فعل طلب کیا گیا ہے، اور جہاں مخاطب کو مامور بہ ترک کرنیکی اجازت نہ ہو اس کو واجب کہا جاتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ صیغۂ امر سے جو فعل طلب کیا جائے گا مخاطب پر واجب ہو گا۔ اور امر کا موجَب وجوب ہو گا۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ ہمیں یہ بات تسلیم ہے کہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ وجوب کے علاوہ ندب اور اباحت کے معنی پر بھی امر کا صیغہ دلالت کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ "اصل" اشتراک کی نفی ہے یعنی اگر کوئی لفظ متعدد معنی پر دلالت کرتا ہو اور اس میں یہ بھی احتمال ہو کہ یہ لفظ ان معانی کے درمیان مشترک ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ ان میں سے ایک معنی حقیقی اور باقی مجازی ہیں تو اس لفظ کو حقیقت و مجاز پر محمول کیا جائے گا، اشتراک پر محمول نہیں کیا جائے گا، بہر حال جب دلالتِ اجماع سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ صیغۂ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور اشتراک کی نفی کا اصل ہونا مسلّم ہے تو یہ بات متعین ہو گئی کہ امر کا موجَب فقط وجوب ہے، اور اگر کہیں "امر" قرائن کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا تو وہ مجاز ہو گا، حقیقت نہ ہو گا۔ اب رہی یہ بات کہ ماتن رح نے دلالۃ اجماع کیوں کہا والاجماع کیوں نہیں کہا تو اس کا جواب یہ ہے کہ نفس اجماع اس بات پر منعقد نہیں ہوا ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے کیونکہ یہ مسئلہ تو ائمہ کے درمیان مختلف فیہ ہے بلکہ ایسی چیز پر (جو شخص کسی سے کوئی فعل طلب کرے تو وہ فقط صیغۂ امر سے طلب کرے) منعقد ہوا ہے جو اس پر دال ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے بہر حال جب نفس اجماع اس بات پر منعقد نہیں ہوا کہ امر کا موجَب وجوب ہے بلکہ دوسری چیز پر منعقد ہوا ہے اور وہ دوسری چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے تو مصنف رح نے اسی مفہوم کو ادا کرنے کیلئے دلالتِ اجماع کہا اور والاجماع نہیں کہا۔

متن کی مذکورہ عبارت میں پیش کردہ دو دلیلوں میں سے دوسری عقلی دلیل جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر وجوب کیلئے ہے یہ ہیکہ۔ تمام افعال مثلاً ماضی، مستقبل، حال خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ ماضی گذشتہ پر، مستقبل آئندہ پر، اور حال موجودہ زمانہ میں صدورِ فعل پر دلالت کرتا ہے پس جب تمام افعال خاص خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں تو امر بھی چونکہ فعل ہے اسلئے دوسرے افعال پر قیاس کرتے ہوئے یہ بھی خاص معنی یعنی وجوب پر دلالت کرے گا۔ پس بذریعہ عقل اور قیاس یہ بات ثابت ہو گئی کہ امر کا موجَب وجوب ہے۔

"ولیس ہٰذا اثبات اللغۃ بالقیاس الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے سوال کا حاصل یہ ہے کہ وجوب کا موجَبِ امر ہونا، امر لغوی ہے اور آپ نے اس کو عقل اور قیاس کے ذریعہ ثابت کیا ہے تو یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ہوا حالانکہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ناجائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں کیا گیا بلکہ اس بات کو ثابت کیا گیا ہے کہ "اصل" اشتراک کا نہ ہونا ہے یعنی جس طرح تمام افعال خاص، خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں اور وہ متعدد معانی کے درمیان مشترک نہیں ہیں۔ اسی طرح امر بھی خاص معنی یعنی وجوب پر دلالت کرتا ہے اور اباحت، ندب وغیرہ کے درمیان مشترک نہیں ہے پس جب یہاں عدمِ اشتراک کے اصل ہونے کو ثابت کیا گیا ہے اور وجوب کے موجَبِ امر ہونے کو ثابت نہیں کیا گیا تو اثباتِ لغت

بالقیاس کا اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

بعض حضرات علماء نے کہا ہے کہ عقلی دلیل سے مراد یہ ہے کہ جب مولیٰ اپنے غلام کو کسی کام کے کرنے کا حکم دے اور وہ غلام کام نہ کرے تو غلام سزا کا مستحق ہوجاتا ہے پس اگر امر وجوب کیلئے نہ ہوتا تو یہاں غلام سزا کا مستحق ہرگز نہ ہوتا۔ غلام کا مولیٰ کے امر کی تعمیل نہ کرنے کی وجہ سے سزا کا مستحق ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجَبْ وجوب ہے اور "امر" وجوب ثابت کرتا ہے، اباحت اور ندب ثابت نہیں کرتا کیونکہ مباح اور مندوب فعل نہ کرنے کی وجہ سے انسان سزا کا مستحق نہیں ہوتا۔

شارح نورالانوار ملاّ جیون نور اللہ مرقدہ نے فرمایا ہیکہ "موجَب امر" وجوب ہونے پر اور بھی بہت سی عقلی اور نقلی دلیلیں منقول ہیں لیکن میں نے طوالت کی وجہ سے ان کو چھوڑ دیا ہے۔ ان میں سے ایک نقلی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے" واذا قیل لھم ارکعوا لایرکعون "یعنی کفار کو جب رکوع کرنے کیلئے کہا جاتا ہے تو وہ رکوع نہیں کرتے۔ رکوع کے امر کے بعد رکوع نہ کرنے پر اللہ تعالیٰ نے کفار کی مذمت فرمائی ہے پس امر خداوندی کی تعمیل نہ کرنے پر کفار کی مذمت کیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجَبْ وجوب ہے، اور "امر" وجوب ثابت کرتا ہے۔ کیوں کہ فعلِ مباح اور مندوب نہ کرنے پر کسی کی مذمت نہیں کیجاتی ہے اور عقلی دلیل یہ ہے کہ امر متعدی ہے اس کا لازم ایتمار ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "امرتہ فائتمر" میں نے اس کو حکم کیا اس نے اس کی تعمیل کی جیسے "کسرتہ فانکسر" میں نے اس کو توڑا پس وہ ٹوٹ گیا۔ اور امر متعدی کا لازم ایتمار آنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ امر بغیر ایتمار (تعمیل) کے متحقق نہیں ہوگا جیسا کہ کسر (توڑنا) بغیر انکسار (ٹوٹنے) کے متحقق نہیں ہوتا پس امر کا بغیر ایتمار کے متحقق نہ ہونا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ امر، مخاطب پر ایتمار یعنی تعمیل کو واجب اور لازم کرتا ہے، اور جب "امر" مخاطب پر تعمیل کو واجب کرتا ہے تو ثابت ہوگیا کہ امر کا موجَبْ وجوب ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ المُصَ رح فِي بَيَانِ اَنَّهٗ اِذَا لَمْ يُرِدْ بِالْاَمْرِ الْوُجُوْبَ فَمَاذَا حُكْمُهٗ فَقَالَ وَاِذَا اُرِيْدَتْ بِهِ الْاِبَاحَةُ اَوِ النَّدْبُ اَيْ اِذَا اُرِيْدَتْ بِالْاَمْرِ الْاِبَاحَةُ اَوِ النَّدْبُ وَعُدِلَ عَنِ الْوُجُوْبِ فَحِ اُخْتُلِفَ فِيْهِ فَقِيْلَ اِنَّهٗ حَقِيْقَةٌ لِاَنَّهٗ بَعْضُهٗ اَيْ اِنَّ الْاَمْرَ حَقِيْقَةٌ فِي الْاِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ اَيْضًا لِاَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَعْضُ الْوُجُوْبِ وَبَعْضُ الشَّيْئِ يَكُوْنُ حَقِيْقَةً قَاصِرَةً لِاَنَّ الْوُجُوْبَ عِبَارَةٌ عَنْ جَوَازِ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ وَالْاِبَاحَةُ هِيَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ وَالنَّدْبُ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ رُجْحَانِهٖ فَيَكُوْنُ كُلٌّ مِنْهُمَا مُسْتَعْمَلًا فِي بَعْضِ مَعْنَى الْوُجُوْبِ وَهُوَ مَعْنَى الْحَقِيْقَةِ الْقَاصِرَةِ الَّتِي اُرِيْدَتْ بِلَفْظِ الْحَقِيْقَةِ وَهُوَ مُخْتَارُ فَخْرِ الْاِسْلَامِ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنفؒ نے اس بات کو بیان کرنا شروع کیا کہ جب امر سے وجوب مراد نہ ہو تو امر کا حکم کیا ہوگا، چنانچہ فرمایا کہ اور جب امر سے مراد اباحت یا ندب ہو یعنی جب امر سے اباحت یا ندب کا ارادہ کیا گیا ہو اور وجوب سے اعراض کیا گیا ہو تو اس وقت اس بارے میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ امر حقیقت ہے کیونکہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک وجوب کا ایک حصّہ ہے یعنی "امر" اباحت اور ندب میں بھی حقیقت ہے اسلئے کہ ان میں سے ہر ایک وجوب کا ایک حصّہ ہے اور شئی کا حصّہ، حقیقت قاصرہ ہوتا ہے کیونکہ وجوب جوازِ فعل مع حرمت الترک کا نام ہے اور اباحت جوازِ فعل مع جواز الترک کا نام ہے اور ندب جوازِ فعل مع رجحانِ فعل کا نام ہے۔ پس ان میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کے بعض حصّہ میں مستعمل ہے اور یہی حقیقتِ قاصرہ ہے جو لفظِ حقیقت سے مراد ہے اور یہی علامہ فخر الاسلامؒ کی پسندیدہ رائے ہے۔

(تشریح):۔ فاضل مصنفؒ اس مسئلہ کی تحقیق کے بعد کہ امر کا موجَب وجوب ہے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اگر امر سے وجوب مراد نہ ہو بلکہ اباحت یا ندب مراد ہو تو اس صورت میں امر کا کیا حکم ہوگا یعنی اباحت اور ندب مراد لینے کی صورت میں امر کا استعمال حقیقت ہوگا یا مجاز ہوگا سو اس بارے میں علامہ فخر الاسلامؒ کا پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ امر کا استعمال اس وقت بھی حقیقت ہے لیکن حقیقتِ قاصرہ ہے نہ کہ حقیقتِ کاملہ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کا ایک جزء ہے کیوں کہ وجوب کے معنی ہیں "جوازِ فعل مع حرمت الترک" اور اباحت کے معنی ہیں "جوازِ فعل مع جواز الترک" اور ندب کے معنی ہیں "جوازِ فعل مع رجحانِ فعل" حاصل یہ کہ وجوب کے معنی کے دو جز ہیں (۱) جوازِ فعل (۲) حرمتِ ترک، اور "جوازِ فعل" اباحت اور ندب کے معنی میں بھی پایا جاتا ہے لیکن حرمتِ ترک ان دونوں کے معنی میں نہیں پایا جاتا گویا اباحت اور ندب دونوں میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کے ایک جز میں مستعمل ہیں اور شئی کا جز اُس لفظ کی حقیقت قاصرہ ہوتا ہے جو لفظ اُس شئی پر دلالت کرتا ہے۔ پس "وجوب" صیغۂ امر کی حقیقتِ کاملہ ہوگا، اور اباحت اور ندب اس کی حقیقتِ قاصرہ ہوں گے۔ اور یہاں متن میں حقیقت سے حقیقتِ قاصرہ ہی مراد ہے۔

(فوائد):۔ حقیقت کو کاملہ اور قاصرہ میں تقسیم کرنے کے بعد لفظ کی تین قسمیں ہو جائیں گی (۱) حقیقتِ کاملہ (۲) حقیقتِ قاصرہ (۳) مجاز۔ اگر لفظ پورے موضوع لہٗ میں مستعمل ہو تو حقیقتِ کاملہ ہے جیسے انسان کا استعمال صحیح سالم انسان کیلئے۔ اور اگر لفظ موضوع لہٗ کے ایک جز پر بولا جائے تو یہ حقیقتِ قاصرہ ہے جیسے انسان کا اطلاق مقطوع الید انسان پر۔ اور اگر لفظ کسی مناسبت کی وجہ سے خارج موضوع لہٗ پر بولا جائے تو یہ مجاز ہے جیسے انسان کا اطلاق کسی مناسبت کی وجہ سے غیر انسان پر۔

(جمیل احمد عفی عنہ)

وَقِيلَ لَا لِأَنَّهُ جَاوَزَ أَصْلَهُ أَيْ قِيلَ إِنَّهُ لَيْسَ بِحَقِيقَةٍ بَلْ مَجَازٌ لِأَنَّهُ قَدْ جَاوَزَ أَصْلَهُ وَهُوَ الْوُجُوبُ لِأَنَّ الْوُجُوبَ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ وَالْإِبَاحَةَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ وَالنَّدْبَ هُوَ رُجْحَانُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ فَالْحَاصِلُ أَنَّ مَنْ نَظَرَ إِلَى الْجِنْسِ الَّذِي هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ فَقَطْ ظَنَّ أَنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ فِي بَعْضِ مَعْنَاهُ فَيَكُونُ حَقِيقَةً قَاصِرَةً وَمَنْ نَظَرَ إِلَى الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ جَمِيعًا ظَنَّ أَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا مَعَانٍ مُتَبَايِنَةٌ وَأَنْوَاعٌ عَلَى حِدَةٍ فَلَا يَكُونُ إِلَّا مَجَازًا وَأَمَّا تَحْقِيقُ أَنَّ هٰذَا الْإِخْتِلَافَ فِي لَفْظِ الْأَمْرِ أَوْ فِي صِيَغِ الْأَمْرِ فَمَذْكُورٌ فِي التَّلْوِيحِ بِمَا لَا مَزِيدَ عَلَيْهِ ۔

(ترجمہ) :- اور بعض حضرات نے کہا کہ امر، اباحت اور ندب میں حقیقت نہیں ہے اسلئے کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک اصل امر سے متجاوز ہو چکا ہے یعنی کہا گیا کہ ان دونوں میں سے کوئی اس وقت حقیقت نہیں ہے ۔ بلکہ مجاز ہے۔ اس لئے کہ ہر ایک اصلِ امر (وجوب) سے تجاوز کر چکا ہے ۔ کیوں کہ وجوب جوازِ فعل مع حرمت الترک کا نام ہے اور اباحت جوازِ فعل مع جواز الترک کا نام ہے ۔ اور ندب رجحانِ فعل مع جواز الترک کا نام ہے ۔ پس حاصل یہ کہ جس نے صرف جنس یعنی جوازِ فعل پر نظر ڈالی ہے تو اس نے یہ خیال کیا کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک چونکہ وجوب کے بعض معنی میں مستعمل ہے اسلئے یہ حقیقتِ قاصرہ ہے اور جس نے جنس اور فصل کے مجموعہ پر نظر ڈالی ہے اس نے یہ خیال کیا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا متباین معنی اور الگ الگ قسم ہے لہٰذا یہ فقط مجاز ہوگا اور اس بات کی تحقیق کہ یہ اختلاف خاص لفظ امر میں ہے یا امر کے صیغوں میں ہے اس کا ذکر پوری تفصیل سے تلویح میں موجود ہے ۔

(تشریح) :- شیخ ابوالحسن کرخی، شیخ ابوبکر جصاص اور عامۃ الفقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جب امر کا صیغہ ، اباحت یا ندب میں استعمال ہوگا تو وہ حقیقت نہ ہوگا بلکہ مجاز ہوگا کیوں کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک امر کے اصل معنی یعنی وجوب سے متجاوز ہے اور مجاز کو مجاز اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ اصل معنی سے تجاوز کر جاتا ہے۔ اور اباحت اور ندب میں سے ہر ایک امر کے اصلِ معنی یعنی وجوب سے اسلئے متجاوز ہے کہ وجوب میں دو چیزیں ملحوظ ہیں (۱) جوازِ فعل (۲) حرمتِ ترک ۔ یعنی ان دونوں کے مجموعہ کا نام وجوب ہے اور ان دونوں کا مجموعہ نہ اباحت میں پایا جاتا ہے اور نہ ندب میں کیونکہ "اباحت" جوازِ فعل مع جواز الترک کا نام ہے اور ندب رجحانِ فعل مع جوازِ ترک کا نام ہے پس جب وجوب کے پورے معنی نہ اباحت میں موجود ہیں اور نہ ندب میں موجود ہیں تو اباحت اور ندب میں امر کا استعمال اصلِ معنی اور معنی موضوع لہ کے علاوہ میں ہوگا ۔ اور معنی موضوع لہ کے علاوہ میں کسی لفظ کا استعمال چونکہ مجاز کہلاتا ہے اسلئے اباحت اور ندب میں امر کا استعمال مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت ۔

صاحب نور الانوار دونوں اقوال کا خلاصہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام نے چونکہ وجوب کی مذکورہ تعریف کی صرف جنس یعنی جوازِ فعل پر نظر ڈالی ہے اسلئے انہوں نے یہ خیال کیا کہ اباحت اور ندب میں

سے ہر ایک وجوب کے بعض معنی یعنی جوازِ فعل میں مستعمل ہے لہٰذا اباحت اور ندب میں امر کا استعمال حقیقتِ قاصرہ ہوگا اور شیخ ابوالحسن کرخی وغیرہ نے چونکہ وجوب کی مذکورہ تعریف کی جنس اور فصل کے مجموعہ پر نظر ڈالی ہے اس لئے انہوں نے یہ خیال کیا کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک کے معنی، وجوب کے معنی کے مباین اور مغایر ہیں، اور جب اباحت اور ندب میں سے ہر ایک کا معنی وجوب کے معنی کا غیر ہے تو اباحت اور ندب میں امر کا استعمال حقیقت نہ ہوگا بلکہ مجاز ہوگا ۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ اس بات کی تحقیق کہ علامہ فخر الاسلام اور شیخ ابوالحسن کرخی وغیرہ کا مذکورہ اختلاف لفظ امر یعنی "ا، م، ر" کے مجموعہ میں ہے یا امر کے صیغوں میں ہے اس کی پوری تفصیل تو تلویح میں مذکور ہے لیکن یہاں اتنا عرض ہے کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ مذکورہ اختلاف لفظ امر میں ہے یعنی اس بات میں ہے کہ لفظ امر (ا، م، ر) کا اطلاق اُس صیغہ پر جو ندب میں مستعمل ہے جیسے "فکاتبوھم" اور اس صیغہ پر جو اباحت میں مستعمل ہے جیسے "کلوا واشربوا" حقیقت ہے یا مجاز ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ مذکورہ اختلاف لفظ امر (ا، م، ر) کے مصداق یعنی امر کے صیغہ میں ہے کہ اباحت اور ندب میں امر کے صیغہ کا استعمال حقیقت ہے یا مجاز ہے ـــ

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَ رح عَنْ بَيَانِ الْمُوْجَبِ وَحُكْمِهٖ اَرَادَ اَنْ يُّبَيِّنَ اَنَّهٗ هَلْ يَحْتَمِلُ التَّكْرَارَ اَوْ لَا فَقَالَ وَلَا يَقْتَضِىْ التَّكْرَارَ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ اَىْ لَا يَقْتَضِى الْاَمْرُ بِاِعْتِبَارِ الْوُجُوْبِ التَّكْرَارَ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ قَوْمٌ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّافِعِىْ رح يَعْنِىْ اِذَا قِيْلَ مَثَلًا صَلُّوْا كَانَ مَعْنَاهُ اِفْعَلُوا الصَّلٰوةَ مَرَّةً وَلَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ عِنْدَنَا اَصْلًا وَذَهَبَ قَوْمٌ اِلٰى اَنَّ مُوْجَبَهُ التَّكْرَارُ لِاَنَّهٗ لَمَّا نَزَلَ الْاَمْرُ بِالْحَجِّ قَالَ اَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ اَلِعَامِنَا هٰذَا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ اَمْ لِلْاَبَدِ فَفَهِمَ التَّكْرَارَ مَعَ اَنَّهٗ كَانَ مِنْ اَهْلِ اللِّسَانِ ثُمَّ لَمَّا عَلِمَ اَنَّ فِيْهِ حَرَجًا عَظِيْمًا اَشْكَلَ عَلَيْهِ فَسَاَلَ وَذَهَبَ الشَّافِعِىْ رَحِمَهُ اللّٰهُ اِلٰى اَنَّ مُحْتَمَلَهُ التَّكْرَارُ لِاَنَّ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ اَطْلُبُ مِنْكَ ضَرْبًا وَهُوَ نَكِرَةٌ وَالنَّكِرَةُ فِى الْاِثْبَاتِ تَخُصُّ لٰكِنَّهَا تَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ بِقَرِيْنَةٍ تَقْتَرِنُ بِهَا وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمُوْجَبِ وَالْمُحْتَمَلِ اَنَّ الْمُوْجَبَ يَثْبُتُ بِلَا نِيَّةٍ وَالْمُحْتَمَلَ يَثْبُتُ بِالنِّيَّةِ وَدَلِيْلُنَا سَيَاْتِىْ ـ

(ترجمہ):۔ پھر مصنف رح نے امر کے موجَب اور حکم کی تفصیلات کے بیان سے فراغت پاکر یہ بیان کرنا چاہا کہ آیا امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔ چنانچہ فرمایا کہ امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اسکا احتمال رکھتا ہے

یعنی امر وجوب کے اعتبار سے نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے جیسا کہ ایک قوم کا مذہب ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ امام شافعی رح کا مذہب ہے یعنی مثلاً جب "صلّوا" نماز پڑھو کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا عمل ایکبار کرو اور ہمارے نزدیک تکرار پر قطعاً دلالت نہیں کرتا ہے، اور ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ امر کا موجَب تکرار ہے اسلئے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا تو اقرع بن حابس نے کہا کہ اے اللہ کے رسولؐ حج کا حکم کیا ہمارے اسی سال کیلئے ہے یا ہمیشہ کیلئے، پس اقرع بن حابس نے اہلِ زبان ہونے کے باوجود تکرار سمجھا ہے، پھر جب معلوم ہوا کہ اس میں حرج عظیم ہے تو حضرت اقرع کو اشکال پیدا ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا، اور امام شافعی رح اس طرف گئے کہ امر کا محتمل تکرار ہے اسلئے کہ "اضرب" "اُطْلُبْ مِنْكَ ضَرْبًا" کا اختصار ہے اور "ضربًا" نکرہ ہے اور نکرہ کلام مثبت میں خاص ہوتا ہے لیکن عموم کا احتمال رکھتا ہے۔ لہٰذا امر کو عموم اور تکرار پر ایسے قرینہ سے محمول کیا جائیگا جو اس کے ساتھ مقترن ہوگا، اور موجَب اور محتمَل کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجَب بلانیت ثابت ہوتا ہے اور محتمل نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے اور ہماری دلیل عنقریب آجائے گی۔

(تشریح) :۔ مصنف علیہ الرحمہ امر کے موجَب اور حکم کے بیان سے فراغت کے بعد اس کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امر مطلق (یعنی عموم و تکرار اور خصوص کے قرینہ سے خالی) تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا تکرار کا احتمال نہیں رکھتا اس بارے میں تین مذہب ہیں پہلا مذہب تو احناف کا ہے چنانچہ احناف یہ کہتے ہیں کہ امر مطلق وجوب کے اعتبار سے نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار و عموم کا احتمال رکھتا ہے مثلاً اگر "صلّوا" نماز پڑھو کہا جائے تو اسکا مطلب یہ ہے کہ فعلِ صلاۃ ایکدفعہ بجالاؤ۔ دوسرا مذہب ابو اسحاق اسفرائنی وغیرہ اُن حضرات کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ امر کا موجَب ہی تکرار ہے یعنی امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور اس پر دلالت کرتا ہے۔ تیسرا مذہب حضرت امام شافعیؒ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ "امر" تکرار و عموم کا تقاضہ تو نہیں کرتا البتہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے، احناف کی دلیل تو آئندہ ذکر کی جائے گی۔ انتظار کیجئے، البتہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یا ایھا النّاس ان اللہ کتب علیکم الحج" تو حضرت اقرع بن حابس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اللہ کے رسول کیا ہم پر اسی ایک سال کا حج فرض ہے یا ہر سال کا حج فرض ہے (ملاحظہ فرمائیے، اقرع بن حابس باوجودیکہ صاحبِ زبان ہیں مگر انھوں نے حج کے امر سے تکرار سمجھا لیکن جب ان کو ہر سال حج فرض ہونے کی صورت میں امّت کی دشواری کا خیال آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار فرمایا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے جواب میں فرمایا کہ اگر میں "نَعَم" (ہاں) کہدیتا تو ہر سال حج فرض ہوجاتا اور اگر ہر سال حج فرض ہوجاتا تو تم نہ اُس پر عمل کر سکتے اور نہ اس کی سکت رکھتے۔ حج ایک ہی مرتبہ فرض ہے اور اس سے زائد نفل ہے۔ اقرع بن حابس کا ہر سال کے بارے میں دریافت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اگر "امر" تکرار کا تقاضہ نہ کرتا تو اقرع بن حابس کے دریافت کرنے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ احناف کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اقرع بن حابس نے اس لئے سوال نہیں کیا کہ انھوں نے امر سے تکرار سمجھا

ہے بلکہ یہ سوال اسلئے کیاہے کہ ان کو یہ بات معلوم ہے کہ تمام عبادات، اسباب متکررہ کیساتھ متعلق ہیں جیسے نماز وقت کیساتھ متعلق ہے اور روزہ شہر رمضان کے ساتھ متعلق ہے پس اقرع بن حابس نے دیکھا کہ حج بھی وقت کے ساتھ متعلق ہے چنانچہ حج نہ اُس وقت سے پہلے ادا کیا جا سکتا ہے اور نہ اُس وقت کے بعد ادا کیا جا سکتا ہے اور وہ وقت متکرر ہے لہٰذا حج بھی ہر سال مکرر ہونا چاہیئے اور حج کا تعلق بیت اللہ سے بھی ہے اور بیت اللہ غیر متکرر ہے لہٰذا حج مکرر نہ ہونا چاہیئے پس جب ان دونوں باتوں کی وجہ سے اقرع بن حابس پر حج کا معاملہ مشتبہ ہوگیا تو اقرع بن حابس رضؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ اقرع بن حابس نے امر سے تکرار نہیں سمجھا ہے، اور جب امر سے تکرار نہیں سمجھا تو اس واقعہ کو اس بات کی دلیل میں پیش کرنا بھی درست نہ ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور امام شافعی رحؒ (جو یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے) کی دلیل یہ ہے کہ صیغۂ امر مثلاً "اِضْرِبْ" "اُطْلُبُ مِنْکَ ضَرْبًا" سے مختصر کیا گیا ہے یعنی طلب ضرب کیلئے اصل عبارت تو اُطْلُبُ مِنْکَ ضَرْبًا ہے لیکن اختصار کے طور پر اِضْرِبْ کہا جاتا ہے اور اُطْلُبُ مِنْکَ ضَرْبًا میں ضَرْبًا نکرہ ہے پس اس جملہ کا جو مختصر یعنی اِضْرِبْ ہے وہ بھی ضَرْبًا نکرہ کو شامل ہوگا۔ اور "نکرہ" کلام مثبت میں اگرچہ خاص ہوتا ہے لیکن عموم کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا "اِضْرِبْ" صیغۂ امر میں عموم اور تکرار کا احتمال ثابت ہوگیا اور جب صیغۂ امر میں عموم اور تکرار کا احتمال ہے تو صیغۂ امر کو عموم اور تکرار پر محمول کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ متکلم اس کی نیت کرے یا اُس پر کوئی قرینہ موجود ہو۔ کیوں کہ موجَب اور محتمَل میں یہی فرق ہے کہ "موجَب" بلانیت ثابت ہو جاتا ہے اور "محتمَل" نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے۔ شارح نور الانوار ملاجیون رحؒ کہتے ہیں کہ احناف کی دلیل اس بات پر کہ امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ آئندہ ذکر کی جائے گی۔ فانتظروا انی معکم من المنتظرین۔

سَوَاءٌ كَانَ مُعَلَّقًا بِشَرْطٍ اَوْ مَخْصُوْصًا بِوَصْفٍ اَوْ لَمْ يَكُنْ رَدٌّ عَلٰى بَعْضِ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ فَاِنَّهُمْ ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّهُ اِذَا كَانَ الْاَمْرُ مُعَلَّقًا بِشَرْطٍ كَقَوْلِهٖ تَعَ وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا اَوْ مَخْصُوْصًا بِوَصْفٍ كَقَوْلِهٖ تَعَ اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ فَاِنَّ الْغُسْلَ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ الْجَنَابَةِ وَالْقَطْعُ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ السَّرِقَةِ وَعِنْدَنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ وَغَيْرِهٖ وَكَذَا الْمَخْصُوْصُ بِالْوَصْفِ وَغَيْرِهٖ سَوَاءٌ فِيْ اَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ وَلَا يَحْتَمِلُهُ۔

(ترجمہ):۔ خواہ وہ امر کسی شرط پر معلق ہو یا کسی وصف کیساتھ مخصوص ہو یا معلق یا مخصوص کچھ بھی نہ ہو، یہ عبارت بعض اصحاب شافعی رحؒ پر رد ہے۔ کیوں کہ یہ حضرات اس طرف گئے ہیں کہ امر جب کسی شرط پر معلق ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "وان کنتم جنبًا فاطّہّروا" ہے یا کسی وصف کیساتھ مخصوص ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "السارق

والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما" ہے تو وہ شرط اور وصف کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے چنانچہ "غسل" جنابت کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے، اور "قطع ید" چوری کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے، اور ہمارے نزدیک معلق بالشرط وغیرہ اور اسی طرح مخصوص بالوصف وغیرہ اس بارے میں سب برابر ہیں کہ امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے، اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔

(تشریح):۔ فاضل مصنف نے اس عبارت کے ذریعہ بعض اصحاب شافعی کے مذہب کی تردید فرمائی ہے کیوں کہ ان حضرات کا مذہب یہ ہیکہ "امر" اگر کسی شرط پر معلق ہو جیسے "وان کنتم جنباً فاطہّروا" میں طہارت یعنی غسل جنابت کی شرط پر معلق ہے۔ یا امر کسی وصف کے ساتھ مخصوص ہو جیسے "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما" میں قطع ید وصفِ سرقہ کیساتھ خاص ہے تو شرط اور وصف کے مکرر ہونے سے امر بھی مکرر ہوتا ہے چنانچہ جنابت کے مکرر ہونے سے غسل مکرر ہوجاتا ہے اور چوری کے مکرر ہونے سے قطعِ ید مکرر ہوجاتا ہے۔ اس پر ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ وصف، شرط کے مانند ہے اور شرط، علت کے مانند ہے اور علت کے تکرار سے حکم مکرر ہوتا ہے لہٰذا شرط اور وصف کے تکرار سے بھی حکم مکرر ہوجائے گا۔ مگر ہماری طرف سے جواب یہ ہیکہ شرط، علت کے مانند نہیں ہے کیوں کہ علت وجودِ معلول کا تقاضہ کرتی ہے اور شرط وجودِ مشروط کا تقاضہ نہیں کرتی ہے پس جب شرط علت کے مانند نہیں ہے تو شرط کو علت پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ بہر حال بعض اصحاب شافعیؒ کے اسی مذہب کی تردید کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ علمائے احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر، شرط پر معلق ہو یا وصف کے ساتھ مخصوص ہو، یا معلق اور مخصوص کچھ بھی نہ ہو۔ بہر صورت امر نہ تکرار پر دلالت کرتا ہے، اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

لٰكِنَّهٗ يَقَعُ عَلٰى اَقَلِّ جِنْسِهٖ وَيَحْتَمِلُ كُلَّهٗ اِسْتِدْرَاكٌ مِنْ قَوْلِهٖ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ كَاَنَّ قَائِلًا يَقُوْلُ لَمَّا لَمْ يَحْتَمِلِ الْاَمْرُ التَّكْرَارَ عِنْدَكُمْ فَكَيْفَ يَصِحُّ عِنْدَكُمْ نِيَّةُ الثَّلٰثِ فِيْ قَوْلِهٖ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَيَقُوْلُ اِنَّ الْاَمْرَ يَقَعُ عَلٰى اَقَلِّ جِنْسِهٖ وَهُوَ الْفَرْدُ الْحَقِيْقِيُّ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ هُوَ الْفَرْدُ الْحُكْمِيُّ اَيِ الطَّلْقَاتُ الثَّلَاثُ لَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ عَدَدٌ بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ فَرْدٌ وَلَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَدْلُوْلُهٗ بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَنْوِيٌّ وَاِلَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ حَتّٰى اِذَا قَالَ لَهَا طَلِّقِيْ نَفْسَكِ اَنَّهٗ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ اِلَّا اَنْ يَنْوِيَ الثَّلٰثَ لِاَنَّ الْوَاحِدَ فَرْدٌ حَقِيْقِيٌّ مُتَيَقَّنٌ وَالثَّلٰثُ فَرْدٌ حُكْمِيٌّ مُحْتَمَلٌ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ الْمَرْاَةُ اَمَةً اَيْ لَا تَصِحُّ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيْ قَوْلِهٖ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ لِاَنَّهٗ عَدَدٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِفَرْدٍ حَقِيْقِيٍّ وَلَا حُكْمِيٍّ وَلَيْسَ مَدْلُوْلًا لِلَّفْظِ وَلَا مُحْتَمَلًا لَهٗ اِلَّا اِذَا كَانَتْ تِلْكَ الْمَرْاَةُ اَمَةً لِاَنَّ الثِّنْتَيْنِ فِيْ حَقِّهَا

كَالثَّلٰثَةِ فِىْ حَقِّ الْحُرَّةِ فَهُوَ وَاحِدٌ حُكْمِيٌّ كَالثَّلٰثِ فِىْ حَقِّهَا وَاَمَّا اِذَا قَالَ طَلِّقِىْ نَفْسَكِ ثِنْتَيْنِ فَحِيْنَئِذٍ اِنَّمَا تَقَعُ ثِنْتَانِ لِاَجْلِ اَنَّهٗ بَيَانُ تَغْيِيْرٍ لِمَا قَبْلَهٗ لَا بَيَانُ تَفْسِيْرٍ لَهٗ لِاَنَّ طَلِّقِىْ لَا يَحْتَمِلُ ثِنْتَيْنِ حَتّٰى يَكُوْنَ بَيَانًا لَهٗ۔

(ترجمہ):۔ لیکن "امر" اقلِ جنس پر واقع ہوتا ہے اور کلِ جنس کا احتمال رکھتا ہے (یہ عبارت) مصنف رح کے قول "ولا یحتملہ" سے استدراک ہے، گویا کہنے والا کہتا ہے کہ جب تمہارے نزدیک امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو شوہر کے قول "طلقی نفسک" میں تمہارے نزدیک تین طلاق کی نیت کیسے درست ہو گی۔ پس مصنف رح فرماتے ہیں کہ امر اپنے اقل جنس پر واقع ہوتا ہے اور یہی فرد حقیقی ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے اور یہی فرد حکمی یعنی تین طلاقیں ہیں۔ لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ عدد ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک فرد ہے اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ اس لفظ کا مدلول ہے بلکہ اس لحاظ سے کہ وہ منوی ہے اور اسی طرف مصنف رح نے اپنے قول سے اشارہ کیا حتی کہ جب شوہر اپنی بیوی سے "طلقی نفسک" (تو اپنے کو طلاق دیدے) کہے تو یہ کلام ایک طلاق پر واقع ہوگا مگر یہ کہ تین کی نیت کرے کیونکہ "ایک" فرد حقیقی متیقن ہے اور "تین" فرد حکمی محتمل ہے اور دو طلاقوں کی نیت کارآمد نہیں ہو سکتی مگر یہ کہ عورت باندی ہو۔ یعنی شوہر کے قول "طلقی نفسک" میں دو طلاقوں کی نیت صحیح نہ ہو گی کیونکہ "دو" عدد محض ہے نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی اور نہ لفظ کا مدلول ہے اور نہ اس کا محتمل ہے مگر جب کہ وہ عورت باندی ہو۔ اسلئے کہ اسکے حق میں "دو" ایسی ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں تین، پس دو طلاقیں (باندی کے حق میں) واحد حکمی ہیں جیسے آزاد کے حق میں تین۔ بہرحال جب شوہر "طلقی نفسک ثنتین" کہے تو اس وقت دو طلاقیں واقع ہوں گی اسلئے کہ لفظ ثنتین اپنے ماقبل کیلئے بیانِ تغیر ہے نہ کہ بیانِ تفسیر اسلئے کہ لفظ طلقی، ثنتین کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہانتک کہ اس کیلئے بیان تفسیر ہو۔

(تشریح):۔ مصنف رح اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ سابق میں فرمایا گیا کہ احناف کے نزدیک "امر" نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ حالانکہ احناف کے نزدیک اگر شوہر اپنی بیوی کو "طلقی نفسک" (تو اپنے کو طلاق دیدے) کہکر تین طلاقوں کی نیت کرے تو یہ نیت کرنا درست ہے چنانچہ اگر بیوی نے اپنے آپکو تین طلاقیں دیں تو شوہر کے تین طلاقوں کی نیت کرنے کیوجہ سے اس پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ حالانکہ تین میں تعدد اور تکرار ہے پس "طلقی نفسک" کہنے کی صورت میں تین طلاقوں کی نیت سے تین طلاقوں کا واقع ہونا اس بات کی علامت ہے کہ "صیغہ امر" تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہیکہ عدد اور فرد کے درمیان منافات ہے کیونکہ فرد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب نہ ہو اور عدد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب ہو۔ پھر فرد کی دو قسمیں ہیں (۱) فرد حقیقی (۲) فرد حکمی۔ فرد حقیقی اس کو کہتے ہیں جس کے نیچے کوئی عدد نہ ہو مثلاً "ایک"، فرد حقیقی ہے اسی کو اقل جنس کہا جاتا ہے یعنی جنس کا سب سے کمتر مصداق (ایک)۔ اور فرد حکمی اسکو کہتے ہیں جو

تمام کا مجموعہ ہو، مثلاً تین طلاقوں کا مجموعہ فردِ حکمی ہے۔ اور "صیغۂ امر" مصدر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اقل جنس یعنی فردِ حقیقی پر واقع ہوتا ہے اور کلِ جنس یعنی فردِ حکمی کا احتمال رکھتا ہے گویا "فردِ حقیقی" امر کا موجَب اور فردِ حکمی اس کا محتمَل ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ "موجَب" بلانیت ثابت ہوتا ہے اور محتمَل نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا شوہر کے قول "طلقی نفسکِ" سے فردِ حقیقی یعنی ایک طلاق بلانیت ثابت ہو جائے گی۔ اور فردِ حکمی یعنی تین طلاقوں کا مجموعہ نیت کیساتھ ثابت ہوگا، یہ خیال رہے کہ لفظ طلقی نفسکِ سے تین طلاقوں کا مجموعہ عدد ہونے کی حیثیت سے واقع نہیں ہوگا بلکہ فرد ہونے کی حیثیت سے واقع ہوگا، اور اسیطرح تین طلاقوں کا مجموعہ لفظ طلّقی کا مدلول ہونے کیوجہ سے واقع نہیں ہوگا بلکہ شوہر کے نیت کرنے کی وجہ سے واقع ہوگا۔ چنانچہ ماتن رحؒ نے فرمایا کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک کہا اور شوہر نے کوئی نیت نہ کی تو بیوی اپنے آپکو ایک طلاق دینے کی مجاز ہوگی کیوں کہ ایک فردِ حقیقی ہے اور اگر شوہر نے تین کی نیت کی تو بیوی تین طلاقوں کی مجاز ہو جائے گی، کیوں کہ تین طلاقوں کا مجموعہ فردِ حکمی ہے اور لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے "ہاں" اگر شوہر نے دو طلاقوں کی نیت کی تو بیوی اپنے آپکو دو طلاقیں دینے کی مجاز نہ ہوگی اور شوہر کا دُو کی نیت کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ "دُو کا عدد" عدد محض اور خالص عدد ہے، لفظ طلّقی کا نہ فردِ حقیقی ہے نہ فردِ حکمی، اور لفظ "طلقی" نہ دُو پر دلالت کرتا ہے اور نہ دو کا احتمال رکھتا ہے پس جب "دُو" عدد محض ہے اور "صیغۂ امر" نہ عدد و تکرار پر دلالت کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو لفظ "طلقی" صیغۂ امر سے دُو کی نیت کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ لیکن بیوی اگر باندی ہو تو شوہر کا لفظِ طلقی سے دو طلاقوں کی نیت کرنا بھی درست ہے کیوں کہ باندی کے حق میں دو طلاق ایسی ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں تین طلاقیں یعنی جس طرح آزاد عورت تین طلاقوں سے مغلظہ بائنہ ہو جاتی ہے اسی طرح باندی دو طلاقوں سے مغلظہ بائنہ ہو جاتی ہے، پس جسطرح آزاد عورت کے حق میں تین طلاقوں کا مجموعہ فردِ حکمی ہے اسی طرح باندی کے حق میں دو طلاقوں کا مجموعہ فردِ حکمی ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ لفظ سے فردِ حکمی کی نیت کرنا درست ہے لہٰذا بیوی اگر باندی ہو تو لفظِ طلّقی سے دو طلاقوں کی نیت کرنا بھی درست ہوگا۔

"واما اذا قال طلقی نفسک ثنتین الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہیکہ "دُو" عدد محض ہے "طلقی" کا نہ فردِ حقیقی ہے اور نہ فردِ حکمی اور نہ اس کا مدلول ہے اور نہ اس کا محتمَل ہے حالانکہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک ثنتین کہا ہو تو بیوی کے اپنے اوپر دو طلاق دینے سے اُس پر دو طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ اسلئے کہ ثنتین کا لفظ طلقی کیلئے بیان تفسیر ہے اور تفسیر اُسی چیز کی ہو سکتی ہے جس کا لفظ احتمال رکھتا ہو۔ پس معلوم ہوا کہ لفظ طلّقی ثنتین (دُو) کا احتمال رکھتا ہے۔ اور جب لفظ طلّقی دُو کا احتمال رکھتا ہے تو آپ کا یہ کہنا کہ "دُو" لفظ طلّقی کا محتمل نہیں ہے غلط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طلقی نفسک ثنتین میں لفظِ ثنتین طلقی کا بیانِ تفسیر نہیں ہے بلکہ اس کا بیان تغییر ہے اور لفظ ثنتین کا بیانِ تفسیر نہ ہونا اسلئے ہیکہ "لفظ طلقی، ثنتین (دُو) کا احتمال نہیں رکھتا ہے، حالانکہ مُفَسَّر اُس چیز کا احتمال رکھتا ہے جو بیانِ تفسیر واقع ہو۔ بہرحال لفظ ثنتین، طلّقی کا بیانِ تغییر ہے اور بیانِ تغییر حکمِ سابق کو بدل دیتا ہے پس "طلّقی نفسک ثنتین" میں "طلاق"، بتقدیرِ موصوف ثنتین سے

واقع ہوگی نہ کہ لفظ طلّقی سے تقدیری عبارت یہ ہوگی "تطلیقتین ثنتین"۔ اور جب لفظ ثنتین بیانِ تغییر ہے اور طلاق اسی سے واقع ہوگی تو "ثنتین" لفظ طلّقی کا محتمل نہ ہوگا۔

ثُمَّ اَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ رح دَلِيْلًا عَلٰى مَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَهٗ فَقَالَ لِاَنَّ صِيْغَةَ الْاَمْرِ مُخْتَصَرَةٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ الَّذِيْ هُوَ فَرْدٌ اَيْ اِنَّمَا لَا يَقْتَضِي الْاَمْرُ التَّكْرَارَ لِاَنَّهٗ مُخْتَصَرٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ فَقَوْلُكَ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ اَطْلُبُ مِنْكَ الضَّرْبَ وَقَوْلُهٗ صَلُّوْا مُخْتَصَرٌ مِنْ اَطْلُبُ مِنْكُمُ الصَّلٰوةَ وَقَوْلُهٗ طَلِّقِيْ مُخْتَصَرٌ مِنْ اِفْعَلِيْ فِعْلَ الطَّلَاقِ وَالْمَصْدَرُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ فَرْدٌ لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ وَكَيْفَ يَحْتَمِلُهٗ وَمَعْنَى التَّوَحُّدِ مَرْعِيٌّ فِي الْفَاظِ الْوُحْدَانِ فَالْفِعْلُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ اَوْلٰى اَنْ لَا يَحْتَمِلَ الْعَدَدَ وَبِهٰذَا الْقَدْرِ تَمَّ الدَّلِيْلُ عَلَى الْاَصْلِ الْكُلِّيِّ ثُمَّ قَوْلُهٗ وَذٰلِكَ بِالْفَرْدِيَّةِ وَالْجِنْسِيَّةِ وَالْمُثَنّٰى بِمَعْزِلٍ عَنْهُمَا بَيَانٌ لِلْمِثَالِ الْمُخْتَصِّ اَعْنِيْ قَوْلُهٗ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ لِاَنَّ الطَّلَاقَ هُوَ الَّذِيْ يَتَّصِفُ بِالْجِنْسِيَّةِ وَالْفَرْدِ الْحُكْمِيِّ وَمَعْزِلِيَّةِ الْمُثَنّٰى وَاَمَّا مَا سِوَاهُ فَلَا يُعْلَمُ فِيْهِ الْفَرْدُ الْحُكْمِيُّ اِلَّا فِيْ آخِرِ الْعُمُرِ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنف رح اپنے قولِ مختار پر ایک دلیل لائے چنانچہ فرمایا۔ اسلئے کہ صیغہ امر فعل کو ایسے مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے جو فرد ہو۔ یعنی امر تکرار کا تقاضہ اسلئے نہیں کرتا کہ وہ فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے چنانچہ تیرا قول صیغہ "اضرب"، "اَطْلُبُ مِنْکَ الضَّرْبَ" سے، اور اس کا قول "صَلُّوْا" "اَطْلُبُ مِنْکُمُ الصَّلٰوۃَ" سے، اور اس کا قول "طلّقی" "افعلی فعل الطّلاق" سے مختصر ہے اور وہ مصدر جس سے اختصار کیا گیا ہے فرد ہے عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور عدد کا احتمال کیسے رکھ سکتا ہے حالانکہ واحد لفظوں میں توحد (فرد) ہونے کے معنی ملحوظ ہوجاتے ہیں۔ پس وہ فعلِ امر جو مصدر سے مختصر ہے بدرجہ اولیٰ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔ اور اسی قدر سے اصل کلی پر دلیل تمام ہوگئی، پھر مصنف نے فرمایا کہ "توحد" فردیت اور جنسیت (کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے) اور تثنیہ ان دونوں سے بالکل الگ ہے (اس عبارت سے) ایک خاص مثال کا بیان ہے یعنی طلقی نفسک کی وضاحت مقصود ہے کیوں کہ طلاق ایسی چیز ہے جو جنسیت فرد حکمی اور تثنیہ کی علیحدگی کیساتھ متصف ہے اور طلاق کے سوا اور صیغوں میں فرد حکمی معلوم نہیں ہوگا مگر آخری عمر میں۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں مصنف رح نے اُس مذہب پر دلیل پیش کی ہے جو مذہب ان کے نزدیک پسندیدہ ہے حاصل یہ ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا اور اُس کی دلیل یہ ہے کہ "صیغہ امر" فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے مثلاً "اِضرب" امر کا صیغہ "اَطْلُبُ مِنْکَ الضَّرْبَ" سے مختصر کیا گیا ہے یعنی "اضرب" "اَطْلُبُ مِنْکَ

الضرب" کی مختصر عبارت ہے اسیطرح "صلّوا" "اطلب منکم الصلاة" کی مختصر عبارت ہے اور "طَلِّقِی" "افعلی فعل الطلاق" کی مختصر عبارت ہے، لہذا صیغۂ امر "مختصر" اور "مصدر" "مختصر منہ" (جس سے مختصر کیا گیا ہے) ہوا، اور مختصر منہ یعنی مصدر فرد ہے اور "فرد" عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور "مصدر" عدد کا احتمال کیسے رکھ سکتا ہے حالانکہ مصدر جو فرد ہے، لفظ واحد ہے اور واحد لفظوں میں توحد یعنی فرد ہونے کے معنی ملحوظ ہوتے ہیں پس جب مصدر عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو فعلِ امر جو مصدر سے مختصر کیا گیا ہے بدرجہ اولیٰ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مذکورہ تقریر سے ہمارے دعوی (امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے) پر دلیل پوری ہوگئی ہے مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ماتنؒ نے مذکورہ بالا مثال "طَلِّقِی نفسک" کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ طلاق کا فرد حقیقی بھی ہوتا ہے اور فرد حکمی بھی اور "توحد" فرد حقیقی اور فرد حکمی دونوں صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ فرد حقیقی کیصورت میں توحد کا پایاجانا تو ظاہر ہے اور فرد حکمی کیصورت میں توحد اسلئے پایا جاتا ہے کہ فرد حکمی کل کے مجموعہ کو کہتے ہیں اور کسی چیز کے تمام افراد کا مجموعہ واحد (ایک) کے حکم میں ہوتا ہے لہذا تمام کے مجموعہ یعنی فرد حکمی میں توحد کے معنی پائے گئے۔ پس جب طلاق کے فرد حقیقی اور فرد حکمی دونوں میں توحد کے معنی موجود ہیں تو "طلقی نفسک" سے عورت اپنے اوپر ایک طلاق (فرد حقیقی) واقع کرنے کی بھی مجاز ہے اور تین طلاقیں (فرد حکمی) واقع کرنے کی بھی مجاز ہے بشرطیکہ شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی ہو، اور رہا دو طلاقوں کا معاملہ تو دو طلاقیں نہ فرد حقیقی ہیں اور نہ فرد حکمی ہیں۔ بلکہ دونوں سے الگ عدد محض ہیں، یہ خیال رہے کہ طلاق کا فرد حکمی تو معلوم ہے ــــــــ لیکن طلاق کے علاوہ چوری، نماز وغیرہ کا فرد حکمی صرف آخری عمر میں معلوم ہو سکتا ہے کیوں کہ آخر عمر سے پہلے معلوم نہیں کہ وہ زندگی میں کس قدر چوریاں کرے گا اور کس قدر نمازیں پڑھے گا پس جب مرنے سے پہلے تمام چوریوں اور تمام نمازوں کا علم ممکن نہیں ہے تو ان کے فرد حکمی کا علم بھی ممکن نہ ہوگا۔

(فوائد): ـ متن میں فردیت سے مراد فرد حقیقی اور جنسیت سے مراد فرد حکمی ہے۔

وَمَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ فَبِأَسْبَابِهَا لَا بِالْأَوَامِرِ جَوَابُ سُؤَالٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّ الْأَمْرَ إِذَا لَمْ يَقْتَضِ التَّكْرَارَ وَلَمْ يَحْتَمِلْهُ فَبِأَيِّ وَجْهٍ تَتَكَرَّرُ الْعِبَادَاتُ مِثْلُ الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ وَغَيْرُ ذٰلِكَ فَيَقُوْلُ إِنَّ مَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ لَيْسَ بِالْأَوَامِرِ بَلْ بِالْأَسْبَابِ لِأَنَّ تَكْرَارَ السَّبَبِ يَدُلُّ عَلٰى تَكْرَارِ الْمُسَبَّبِ فَأَيَّانَ وُجِدَ الْوَقْتُ وَجَبَ الصَّلٰوةُ وَمَتٰى يَأْتِيْ رَمَضَانُ يَجِبُ الصِّيَامُ وَمَهْمَا قَدَرَ عَلٰى مِلْكِ الْمَالِ وَجَبَتِ الزَّكٰوةُ وَلِهٰذَا لَمْ يَجِبِ الْحَجُّ فِي الْعُمْرِ إِلَّا مَرَّةً لِأَنَّ الْبَيْتَ وَاحِدٌ لَا تَكْرَارَ فِيْهِ لَا يُقَالُ إِنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لِنَفْسِ الْوُجُوْبِ وَالْأَمْرُ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِوُجُوْبِ الْأَدَاءِ فَكَيْفَ

يَكُونُ السَّبَبُ مُغْنِيًا عَنِ الْأَمْرِ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ عِنْدَ وُجُودِ كُلِّ سَبَبٍ يَتَكَرَّرُ الْأَمْرُ تَقْدِيرًا مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَكَانَ تَكَرُّرُ الْعِبَادَاتِ بِتَكَرُّرِ الْأَوَامِرِ الْمُتَجَدِّدَةِ حُكْمًا۔

(ترجمہ) :۔ اور جتنی عبادتیں مکرر ہوتی ہیں وہ سب اسباب کے مکرر ہونے سے ہوتی ہیں اوامر کی وجہ سے نہیں۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ "امر" جب نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو پھر عبادتیں نماز، روزہ وغیرہ کس کی وجہ سے مکرر ہوتی ہیں۔ پس مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جتنی عبادتیں مکرر ہوتی ہیں وہ اوامر کی وجہ سے مکرر نہیں ہوتیں بلکہ اسباب کی وجہ سے مکرر ہوتی ہیں کیونکہ سبب کا مکرر ہونا مسبب کے مکرر ہونے پر دلالت کرتا ہے پس جب وقت پایا جائے گا تو نماز واجب ہوگی۔ اور جب رمضان آئے گا تو روزہ واجب ہوگا، اور جب نصاب زکوٰۃ کے مال پر قادر ہوگا تو زکوٰۃ واجب ہوگی یہی وجہ ہے کہ حج عمر بھر میں ایک ہی دفعہ واجب ہوتا ہے اسلئے کہ بیت اللہ ایک ہے اس میں کوئی تکرار نہیں ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ "وقت" "نفس وجوب کا سبب ہے اور "امر" وجوب ادا کا سبب ہے لہٰذا "سبب" امر سے کس طرح بے نیاز کر سکتا ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ ہر سبب کے وجود کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے "امر" تقدیراً مکرر ہوتا ہے۔ پس عبادات کا مکرر ہونا حکماً نئے نئے اوامر کے مکرر ہونے سے ہے۔

(تشریح) :۔ اس عبارت میں مصنفؒ اُن لوگوں کی طرف سے وارد کردہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب "امر" احناف کے نزدیک نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے تو عبادات مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ میں تکرار کس وجہ سے پیدا ہوا، یعنی صیغۂ امر "اقیموا الصلوٰۃ" سے نماز کو، "آتوا الزکوٰۃ" سے زکوٰۃ کو اور "کتب علیکم الصیام الآیۃ" سے روزہ کو فرض کیا گیا ہے، اور بقول آپ کے امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو پھر نماز، روزہ اور زکوٰۃ میں تکرار کہاں سے آیا۔ یعنی ہر روز نماز پڑھنا، اور ہر سال ماہ رمضان کے روزے رکھنا اور ہر سال زکوٰۃ دینا کیوں واجب ہوا۔ عدم تکرار کا تقاضہ تو یہ تھا کہ زندگی میں ایک بار نماز فرض ہوتی، ایک بار روزے فرض ہوتے اور ایک بار زکوٰۃ دینا واجب ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبادات نماز، روزہ، زکوٰۃ میں امر کے صیغوں کی وجہ سے تکرار پیدا نہیں ہوا بلکہ ان کے اسباب کی وجہ سے تکرار پیدا ہوا ہے کیوں کہ سبب کا تکرار مسبب کے تکرار پر دلالت کرتا ہے چنانچہ "وقت"، نماز کا سبب ہے لہٰذا جب بھی وقت پایا جائے گا نماز واجب ہوگی۔ اور ماہ رمضان کی آمد روزہ کا سبب ہے لہٰذا جب بھی ماہ رمضان آئے گا روزہ واجب ہوگا۔ اور نصاب زکوٰۃ، زکوٰۃ کا سبب ہے لہٰذا جب بھی بقدر نصاب زکوٰۃ مال کا مالک ہوگا زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ حج زندگی میں فقط ایک بار واجب ہوتا ہے کیوں کہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اور بیت اللہ ایک ہے اس میں کوئی تکرار نہیں ہے۔ بہر حال عبادات کا

تکرار جب اسباب کی وجہ سے ہے اور امر کے صیغوں کی وجہ سے نہیں ہے تو عبادات کے مکرر ہونے سے یہ بھی ثابت نہ ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے لیکن اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ "وقت" نفس وجوب عبادت کا سبب ہے اور "امر کا صیغہ" وجوب ادا کا سبب ہے تو "سبب" امر سے کس طرح بے نیاز کر سکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ وقت (سبب) کے مکرر ہونے سے نفس وجوب مکرر ہوگا مگر وجوب ادا چونکہ امر سے ثابت ہے اسلئے وجوب ادا کا تکرار بھی امر سے ثابت ہوگا اور جب وجوب ادا کا تکرار امر سے ثابت ہوا تو یہ بھی ثابت ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہر سبب کے وجود کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے "امر" تقدیراً مکرر ہوتا ہے یعنی جب بھی نماز کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ "صلّوا" نماز پڑھو، اور جب زکوٰۃ کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "آتوا الزکوٰۃ" زکوٰۃ ادا کرو۔ پس جب ہر سبب کیوقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے تقدیراً عبادت کا "امر" ہوتا ہے تو عبادات میں تکرار ان نئے نئے اوامر کی وجہ سے ہوگا یعنی ایک امر سے ایک ہی نماز واجب ہوگی مگر چونکہ ہر روز ہر نماز کے وقت اللہ کی طرف سے امر ہوتا ہے اسلئے ہر روز ہر وقت کی نماز کا ادا کرنا واجب ہوگا یہی حال روزے اور زکوٰۃ کا ہے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح لَمَّا احْتَمَلَ التَّكْرَارَ تَمْلِكُ اَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَيْنِ اِذَا نَوَى الزَّوْجُ بَيَانٌ لِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ رح فِي اَصْلٍ كُلِّيٍّ عَلٰى وَجْهٍ يَتَضَمَّنُ الْخِلَافَ فِي الْمَسْئَلَةِ الْمَذْكُوْرَةِ يَعْنِيْ اَنَّ عِنْدَهٗ لَمَّا احْتَمَلَ كُلُّ اَمْرٍ التَّكْرَارَ سَوَاءٌ كَانَ اَمْرُ الشَّارِعِ اَوْ غَيْرُهٗ تِلْكَ الْمَرْاَةُ فِي قَوْلِهٖ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ اَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَيْنِ اِذَا نَوَى الزَّوْجُ ذٰلِكَ وَاِنْ لَمْ يَنْوِ اَوْ نَوٰى وَاحِدَةً فَلَهَا اَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا وَاحِدَةً۔

(ترجمہ):۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک جب امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے تو بیوی اس بات کی مالک ہے کہ وہ اپنے آپ کو دو طلاقیں دے بشرطیکہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو (یہ) قاعدہ کلیہ میں امام شافعی رح کے اختلاف کی وضاحت اس طور پر ہے کہ یہ اختلاف مسئلہ مذکورہ کے اختلاف کو شامل ہوگا۔ یعنی امام شافعی رح کے نزدیک جب امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ شارع کا امر ہو یا غیر شارع کا تو شوہر کے قول "طلّقی نفسک" میں وہ عورت اس بات کی مالک ہوگی کہ اپنے آپکو دو طلاقیں دے بشرطیکہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو، اور اگر شوہر نے نیت نہ کی ہو یا ایک کی نیت کی ہو تو عورت کو اپنے اوپر ایک طلاق واقع کرنے کا حق ہے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں امام شافعی رح کے اس اختلاف کو واضح کرنا مقصود ہے جو ان کے اور احناف کے درمیان قاعدہ کلیہ میں ہے۔ اور قاعدہ کلیہ میں اختلاف کیوجہ سے متن میں مذکور مسئلہ میں بھی اختلاف ہوگا۔ اس طور پر کہ جب امام شافعی رح کے نزدیک امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ وہ شارع کا امر ہو یا غیر شارع کا تو

شوہر کے قول "طلّقی نفسک" کی صورت میں بیوی اپنے اوپر دو طلاقیں واقع کرنے کی بھی مجاز ہے بشرطیکہ شوہر نے دو کی نیت کی ہو، اور احناف کے نزدیک "امر" چونکہ تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے ان کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں بیوی اپنے اوپر دو طلاقیں واقع کرنے کی مجاز نہ ہوگی اگرچہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو، اور اگر شوہر نے سرے سے کوئی نیت ہی نہ کی ہو یا نیت تو کی ہو مگر ایک کی۔ تو اس صورت میں بالاتفاق بیوی کو اپنے اوپر ایک طلاق واقع کرنے کا حق ہے چنانچہ ہدایہ میں ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے "طلّقی نفسک" کہا اور کوئی نیت نہیں کی، یا ایک کی نیت کی اور بیوی نے جواب میں "طلّقتُ نفسی" کہا تو اس پر ایک رجعی واقع ہوگی کیوں کہ شوہر نے جس طلاق کو عورت کے سپرد کیا ہے وہ صریحی طلاق ہے اور صریحی طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا مذکورہ صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

ثُمَّ اَوْرَدَ المُصَنِّفُ رح بِتَقْرِيْبِ بَيَانِ الْاَمْرِ بَيَانَ اِسْمِ الْفَاعِلِ لِاِشْتِرَاكِهِمَا فِيْ عَدَمِ اِحْتِمَالِ التَّكْرَارِ فَقَالَ وَكَذَا اِسْمُ الْفَاعِلِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً وَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَقَوْلُهُ يَدُلُّ بَيَانٌ لِوَجْهِ التَّشْبِيْهِ وَلَا يَحْتَمِلُ عَطْفٌ عَلَيْهِ وَفِيْ بَعْضِ النُّسَخِ لَا يَحْتَمِلُ بِدُوْنِ الْوَاوِ فَيَكُوْنُ هُوَ بَيَانُ وَجْهِ التَّشْبِيْهِ وَقَوْلُهُ يَدُلُّ وَقَعَ حَالًا اَيْ كَذَا اِسْمُ الْفَاعِلِ لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ حَالَ كَوْنِهِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً فَهُوَ اِحْتِرَازٌ عَنِ اسْمِ الْفَاعِلِ الَّذِيْ يَدُلُّ عَلَيْهِ اِقْتِضَاءً مِثْلُ قَوْلِهِ اَنْتِ طَالِقٌ فَاِنَّهُ خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ فِيْهِ وَسَيَاْتِيْ بَيَانُهُ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنف رح بیانِ امر کو قریب الی الفہم کرنے کیلئے اسم فاعل کا بیان لائے ہیں کیوں کہ امر اور اسم فاعل دونوں تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں مشترک ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ اسی طرح "اسم فاعل" لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہے اور عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ پس مصنف کا قول "یدلّ" وجہ تشبیہ کا بیان ہے اور "ولا یحتمل" اس پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں "لا یحتمل" بغیر واو کے ہے پس اس صورت میں یہ) وجہ تشبیہ کا بیان ہوگا اور اس کا قول "یدل" حال واقع ہوگا یعنی اسی طرح اسم فاعل عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس حال میں کہ وہ لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہو پس یہ قید اُس اسم فاعل سے احتراز ہے جو مصدر پر اقتضاءً دلالت کرتا ہے جیسے اس کا قول "اَنْتِ طَالِقٌ" کیوں کہ یہ ہماری بحث سے خارج ہے، اس کا بیان عنقریب آئے گا۔

(تشریح):۔ امر اور اسم فاعل تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں چوں کہ دونوں مشترک ہیں اسلئے مصنف رح نے امر کے بعد اسم فاعل کا ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ امر کی طرح اسم فاعل بھی لغت کے اعتبار سے مصدر پر

دلالت کرتا ہے اور عدد اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے حاصل یہ کہ اسم فاعل مشبّہ ہے اور امر کا صیغہ مشبہ بہ ہے اور "یدلّ علی المصدر لغۃً"، معطوف علیہ اور "لا یحتمل العدد" معطوف دونوں ملکر وجہ تشبیہ ہیں یعنی اسم فاعل، امر کے دو چیزوں میں مشابہ ہے ایک لغۃً مصدر پر دلالت کرنے میں دوسرے عدد و تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں۔ بعض نسخوں میں "لا یحتمل" بغیر واؤ کے ہے، اس صورت میں یہ لفظ وجہ تشبیہ کو بیان کرنے کیلئے ہوگا اور "یدل علی المصدر لغۃً" "لا یحتمل" کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہوگا۔ اور پوری عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ اسی طرح اسم فاعل عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس حال میں کہ وہ لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہو۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن میں "لغۃً" کی قید کے ذریعہ اُس اسم فاعل سے احتراز کیا گیا ہے جو اسم فاعل مصدر پر اقتضاءً دلالت کرتا ہے مثلاً "انتِ طالق" میں "طالق" اسم فاعل اُس طلاق پر تو لغۃً دلالت کرتا ہے جو طلاق عورت کی صفت ہے یعنی جس طلاق کیساتھ عورت متصف ہوتی ہے لیکن وہ طلاق جو تطلیق کے معنی میں ہے اور مرد کا فعل ہے اس پر لفظ طالق اقتضاءً دلالت کرتا ہے اور وہ شرعاً اقتضاءً ثابت ہے لغۃً ثابت نہیں ہے اور "طالق" تطلیق پر اقتضاءً اسلئے دلالت کرتا ہے کہ شوہر کا کلام "انتِ طالق" اُسی وقت صحیح ہوگا جب کہ تطلیق کو مقدر مانا جائے کیوں کہ جب شوہر نے کہا "انتِ طالق" (تو مطلقہ ہے) تو شوہر نے اس کے مطلقہ ہونے کی خبر دی ہے اور مطلقہ ہونے کی خبر دینا اُسی وقت درست ہوگا جب کہ شوہر کی جانب سے تطلیق (طلاق دینا) پایا جائے پس شوہر کا قول "انتِ طالق" اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ شوہر کی جانب سے تطلیق (طلاق دینا) ہو۔ بہرحال ثابت ہوگیا کہ لفظ طالق تطلیق مصدر پر اقتضاءً دلالت کرتا ہے اور جو اسم فاعل مصدر پر اقتضاءً دلالت کرتا ہو وہ ہماری بحث سے خارج ہے اور اسی کو نکالنے کیلئے متن میں لغۃً کی قید کا اضافہ کیا گیا ہے اس کی تفصیلی بحث آئندہ آئے گی۔

حَتّٰی لَا یُرَادُ بِآیَۃِ السَّرِقَۃِ اِلَّا سَرِقَۃٌ وَاحِدَۃٌ وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تُقْطَعُ اِلَّا یَدٌ وَاحِدَۃٌ تَفْرِیْعٌ عَلٰی عَدَمِ اِحْتِمَالِ اِسْمِ الْفَاعِلِ التَّکْرَارَ وَاِلْزَامٌ عَلَی الشَّافِعِیِّ فِیْمَا ذَھَبَ اِلَیْہِ بَیَانُہٗ اَنَّ الشَّافِعِیَّ یَقُوْلُ اِنَّ السَّارِقَ تُقْطَعُ یَدُہُ الْیُمْنٰی اَوَّلًا ثُمَّ رِجْلُہُ الْیُسْرٰی ثَانِیًا ثُمَّ یَدُہُ الْیُسْرٰی ثَالِثًا ثُمَّ رِجْلُہُ الْیُمْنٰی رَابِعًا لِقَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ مَنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوْہُ فَاِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْہُ فَاِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْہُ وَعِنْدَنَا لَا تُقْطَعُ الْیَدُ الْیُسْرٰی فِی الثَّالِثَۃِ بَلْ خُلِّدَ فِی السِّجْنِ حَتّٰی یَتُوْبَ لِاَنَّ السَّارِقَ اِسْمُ فَاعِلٍ یَدُلُّ عَلَی الْمَصْدَرِ لُغَۃً وَالْمَصْدَرُ لَا یُرَادُ بِہٖ اِلَّا الْوَاحِدُ اَوِ الْکُلُّ وَکُلُّ السَّرِقَاتِ لَا یُعْلَمُ اِلَّا فِیْ آخِرِ الْعُمُرِ فَصَارَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِیَقِیْنٍ وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تُقْطَعُ اِلَّا یَدٌ وَاحِدَۃٌ وَاَیْضًا فَاقْطَعُوْا دَالٌّ عَلَی الْقَطْعِ وَھُوَ اَیْضًا لَا یَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَلَا تَثْبُتُ الْیَدُ الْیُسْرٰی مِنَ الْآیَۃِ

لَا یُقَالُ فَیَنْبَغِیْ اَنْ لَا تُقْطَعَ الرِّجْلُ الْیُسْرٰی فِی الْکَرَّۃِ الثَّانِیَۃِ اَیْضًا لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ الرِّجْلَ غَیْرُ مُتَعَرَّضَۃٍ بِهَا فِی الْاٰیَۃِ فَلَا بَاْسَ اَنْ یَّثْبُتَ بِنَصٍّ آخَرَ وَالْیَدُ لَمَّا کَانَتْ مُتَعَرَّضَۃً بِهَا فِی الْاٰیَۃِ وَتَعَیَّنَ الْیُمْنٰی مُرَادًا مِنْهَا لَا یَجُوْزُ اَنْ تَثْبُتَ الْیُسْرٰی بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِیْ لَا تَجُوْزُ الزِّیَادَۃُ بِهٖ عَلَی الْکِتَابِ لِاَنَّہٗ لَمْ یَبْقَ الْمَحَلُّ الْمُعَیَّنُ الَّذِیْ تَعَیَّنَ بِالْاِجْمَاعِ بِخِلَافِ الْجَلْدِ فَاِنَّہٗ کُلَّمَا یَزْنِیْ غَیْرُ الْمُحْصَنِ یُجْلَدُ لِاَنَّ الْبَدَنَ صَالِحٌ لِلْجَلْدِ دَائِمًا۔

(ترجمہ):۔ یہانتک کہ آیت سرقہ سے ایک ہی سرقہ مراد ہوگا، اور ایکدفعہ سرقہ کرنے سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا (یہ) عبارت اسم فاعل کے تکرار کا احتمال نہ رکھنے پر تفریع اور امام شافعیؒ پر ان کے مذہب میں الزام ہے اس کی تفصیل یہ ہیکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پہلی مرتبہ چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ پھر دوسری مرتبہ اس کا بایاں پاؤں پھر تیسری مرتبہ اس کا بایاں ہاتھ پھر چوتھی مرتبہ اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جس نے چوری کی اس کا قطع کرو، پھر اگر چوری کرے تو قطع کرو، پھر اگر چوری کرے تو قطع کرو، پھر اگر چوری کرے تو قطع کرو۔ اور ہمارے نزدیک تیسری مرتبہ میں بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا بلکہ اس کو ہمیشہ کیلئے قیدخانہ میں ڈال دیا جائیگا یہاں تک کہ وہ توبہ کرلے اس لئے کہ سارق اسم فاعل لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر سے صرف ایک (فرد حقیقی) مراد ہوگا یا تمام سرقات کا مجموعہ (فرد حکمی) مراد ہوگا اور تمام سرقات معلوم نہیں ہوں گے مگر آخری عمر میں۔ لہٰذا ایک (فرد حقیقی) یقین کیساتھ مراد ہے اور فعل واحد سے فقط ایک ہاتھ کاٹا جائیگا نیز لفظ "فاقطعوا" قطع پر دلالت کرتا ہے اور وہ بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے پس بایاں ہاتھ آیت سے ثابت نہیں ہوگا۔ اسپر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مناسب تو یہ ہیکہ دوسری مرتبہ میں بھی بایاں پاؤں نہ کاٹا جائے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ آیت میں پاؤں کا ذکر نہیں کیا گیا ہے لہٰذا اس کو دوسری نص سے ثابت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور ہاتھ کا ذکر جب آیت میں آچکا ہے اور اس سے دایاں ہاتھ مراد لینا بھی متعین ہوچکا ہے تو جائز نہیں ہے کہ بائیں ہاتھ کا کاٹنا اُس خبر واحد سے ثابت کیا جائے جس سے کتاب پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ محل باقی نہیں رہا جو اجماع سے متعین ہوچکا ہے۔ برخلاف کوڑے کے کیونکہ غیر محصن جب بھی زنا کریگا اس کو کوڑے لگائے جائیں گے کیوں کہ بدن دائمی طور پر کوڑے کھانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار نے فرمایا ہے کہ متن کی عبارت اس مسئلہ پر تفریع ہے کہ امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور چونکہ امام شافعیؒ تکرار کے قائل ہیں اسلئے اس عبارت کے ذریعہ ان پر الزام قائم کرنا بھی مقصود ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ایکبار چوری کرنے پر چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا پھر ہاتھ کٹنے کے بعد اگر دوسری بار چوری کی تو اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے گا، اور اگر پھر بایاں پاؤں کٹنے کے بعد اس نے

تیسری بار چوری کی تو بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر پھر بایاں ہاتھ کٹنے کے بعد اس نے چوتھی بار چوری کی تو اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ اور دلیل میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں "من سرق فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ"۔ علامہ ابن الہمام صاحب فتح القدیر نے فرمایا کہ یہ حدیث دار قطنی میں ان الفاظ کیساتھ مذکور ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا سرق السارق فاقطعوا یدہ فان عاد فاقطعوا رجلہ فان عاد فاقطعوا یدہ فان عاد فاقطعوا رجلہ"۔ اور ہمارے نزدیک بایاں پاؤں کٹنے کے بعد اگر چور نے تیسری دفعہ چوری کی تو اس کا بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بلکہ اس کو قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا تا وقتیکہ وہ توبہ کرے یا مر جائے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ چور کی سزا بیان کرتے ہوئے حق جل مجدہٗ نے فرمایا ہے "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما" اور آیت میں لفظ سارق اسم فاعل ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ اسم فاعل لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر چونکہ اسم جنس ہوتا ہے اس لئے اُس سے یا تو فرد حقیقی (ایک) مراد ہوگا اور یا فرد حکمی (تمام چوریوں کا مجموعہ) مراد ہوگا۔ لیکن تمام چوریوں کا علم آخری عمر میں ہو سکتا ہے اس سے پہلے کوئی امکان نہیں ہے پس اگر آیت میں سرقہ کا فرد حکمی یعنی تمام چوریوں کا مجموعہ مراد لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ چور کے ہاتھ کا کاٹا جانا اس کی آخری حیات پر موقوف رکھا جائے یعنی جب نزع کی کیفیت طاری ہو جائے تب سمجھا جائے گا کہ اب یہ شخص مزید چوری نہیں کریگا اور جو چوریاں زندگی بھر کرتا رہا ان کا مجموعہ فرد حکمی ہے لہذا ان تمام چوریوں کی پاداش میں اب نزع کے عالم میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے لیکن یہ بالاجماع باطل ہے یعنی اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ نزع کیوقت تمام چوریوں کی پاداش میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے بہر حال سرقہ کا فرد حکمی مراد لینا باطل ہے اور جب سرقہ کا فرد حکمی مراد لینا باطل ہے تو اس کا فرد حقیقی (ایک) یقینی طور پر مراد ہوگا یعنی آیت میں سرقہ سے ایک سرقہ مراد ہے اور فعل واحد یعنی ایک سرقہ سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جا سکتا ہے دونوں ہاتھ نہیں کاٹے جا سکتے۔ پس آیت سے بائیں ہاتھ کا کاٹا جانا ثابت نہ ہوگا بائیں ہاتھ کا نہ کاٹا جانا یوں بھی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ آیت میں "فاقطعوا" صیغہ امر، قطع مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر چونکہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے آیت سے صرف دائیں ہاتھ کا کاٹنا ثابت ہوگا اور بائیں ہاتھ کا کاٹنا ثابت نہ ہوگا۔

"لایقال فینبغی الخ" سے شارح علیہ الرحمہ ایک اعتراض اور اس کے جواب کو ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب لفظ "قطع" مصدر، عدد اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو دوسری بار چوری کرنے کی وجہ سے آپ نے بایاں پاؤں کاٹنے کی اجازت کیسے دی ہے کیوں کہ چور کا دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد دوسری بار چوری کرنے پر بائیں پاؤں کے کاٹنے سے بھی "قطع" میں تعدد اور تکرار پایا جاتا ہے حالانکہ آپ (احناف) تکرار اور تعدد کے قائل نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت "السارق والسارقۃ" میں پاؤں کا ذکر قطعاً نہیں کیا گیا ہے۔ البتہ ہاتھ کا ذکر کیا گیا ہے، اور اجماع اور حدیث قولی اور فعلی سے دائیں ہاتھ کا مراد لینا بھی متعین ہو چکا ہے، حدیث قولی تو یہ ہیکہ ابن ماجہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مخزومیہ کے بارے میں مروی ہے کہ

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چوری کرنے کی وجہ سے ان کے دائیں ہاتھ کے کاٹنے کا امر فرمایا ہے اور حدیث فعلی یہ ہیکہ صفوان ابن امیہ سے دار قطنی میں مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا دایاں ہاتھ گٹے سے قطع کیا ہے نیز عبداللہ بن مسعود رضی کی قرأت بجائے "ایدیہما" کے "ایمانہما" ہے۔ بہرحال اجماع، حدیث قولی، حدیث فعلی اور ابن مسعودؓ کی قرأت سے ثابت ہے کہ آیت میں دایاں ہاتھ مراد ہے پس جب آیت میں فقط ہاتھ کا ذکر ہے اور پاؤں کا ذکر بالکل نہیں ہے تو ممکن ہے کہ بائیں پاؤں کا کاٹنا اس آیت کے علاوہ کسی دوسری نص سے ثابت ہوا ور جب بائیں پاؤں کا کاٹنا کسی دوسری نص سے ثابت ہے تو آیت میں مذکور "فاقطعوا" صیغہ امر کی دلالت عدد اور تکرار پر نہ پائی گئی۔

لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آیت میں جس طرح بائیں پاؤں کا ذکر نہیں ہے اسی طرح بائیں ہاتھ کا ذکر بھی نہیں ہے پس جس طرح نص آخر سے بائیں پاؤں کے قطع کو ثابت کرنا صحیح ہے اسی طرح نص آخر سے بائیں ہاتھ کے قطع کو ثابت کرنا بھی درست ہوگا ان دونوں کے درمیان فرق کرنا تحکم اور خواہ مخواہ کی بات ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بائیں پاؤں کے قطع کو نص آخر سے ثابت کرنا صحیح نہیں ہے جیسا کہ شارح رحؒ نے کہا ہے بلکہ حق بات یہ ہیکہ دوسری بار چوری کرنے کیوجہ سے بائیں پاؤں کا قطع اجماع سے ثابت ہے جیسا کہ علّامہ ابن الہمام رحؒ نے فرمایا ہے اور رہا تیسری بار چوری کرنے کی وجہ سے بائیں ہاتھ کا قطع تو اس کو اس خبر واحد سے ثابت کرنا جائز نہیں ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا ناجائز ہے۔ اور خبر واحد سے بائیں ہاتھ کے قطع کو ثابت کرنا اسلئے ناجائز ہے کہ دائیں ہاتھ کے کٹنے کے بعد وہ محل باقی نہیں رہا جو اجماع سے متعین ہو چکا ہے یعنی دایاں ہاتھ جو اجماع اور حدیث سے متعین ہوا تھا وہ باقی نہیں رہا۔

"بخلاف الجلد الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہیکہ "الزانیۃ والزانی فاجلدوا" میں زانی اور زانیہ اسم فاعل بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اور "فاجلدوا" صیغہ امر بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہٰذا غیر محصن کے زنا کا ارتکاب کرنے کیوجہ سے اس کو صرف ایکبار کوڑے لگنے چاہئیں اور اس کے بعد زنا کرنے سے کوڑے نہ مارے جانے چاہئیں حالانکہ حکم ایسا نہیں ہے بلکہ ایکبار کوڑے لگنے کے بعد اگر اس نے دوسری بار زنا کیا تو بھی کوڑے مارے جائیں گے اور اگر اس کے بعد تیسری بار زنا کیا تو تیسری بار بھی کوڑے مارے جائیں گے علی ہذا القیاس۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کوڑے مارنے کا محل آدمی کا بدن ہے اور "بدن" جیتے جی ہمیشہ کوڑوں کی صلاحیت رکھتا ہے چنانچہ غیر محصن جب بھی زنا کریگا اس کو کوڑے مارے جائیں گے۔ پس یہاں مسبب (کوڑے مارنے) کا تکرار سبب (زنا) کے تکرار سے ہوا اور محل یعنی بدن اس تکرار کو قبول کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ سبب کے مکرر ہونے سے مسبب مکرر ہو جاتا ہے اس کے برخلاف سرقہ ہے کہ سرقہ میں قطع کا محل بالاجماع دایاں ہاتھ ہے، پس جب پہلی بار چوری کرنے کی وجہ سے دایاں ہاتھ کاٹ دیا گیا تو محل قطع باقی نہیں رہا اور جب محل قطع باقی نہیں رہا تو قطع ید میں تکرار بھی ممکن نہ ہوگا۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رح عَنْ بَيَانِ التَّكْرَارِ وَعَدَمِهٖ شَرَعَ فِيْ تَقْسِيْمِ الْوُجُوْبِ فَقَالَ وَحُكْمُ الْاَمْرِ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ يَعْنِيْ مَاثَبَتَ بِالْاَمْرِ وَهُوَ الْوُجُوْبُ نَوْعَانِ وُجُوْبُ اَدَاءٍ وَوُجُوْبُ قَضَاءٍ فَالْاَدَاءُ هُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ مَاوَجَبَ بِالْاَمْرِ يَعْنِيْ اِخْرَاجَهٗ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ فِي الْوَقْتِ الْمُعَيَّنِ لَهٗ وَهٰذَا هُوَ مَعْنَى التَّسْلِيْمِ وَاِلَّا فَالْاَفْعَالُ اَعْرَاضٌ لَايَتَصَوَّرُ تَسْلِيْمُهَا وَقَدْ ذُكِرَ فِيْ اُصُوْلِ فَخْرِ الْاِسْلَامِ وَغَيْرِهٖ تَسْلِيْمُ نَفْسِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ فَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّ نَفْسَ الْوُجُوْبِ لَايَكُوْنُ بِالْاَمْرِ بَلْ بِالْوَقْتِ اُجِيْبَ بِاَنَّ قَوْلَهٗ بِالْاَمْرِ مُتَعَلِّقٌ بِالتَّسْلِيْمِ لَابِالْوَاجِبِ وَلِهٰذَا اَبْدَلَ الْمُصَ رح قَوْلَهٗ نَفْسَ الْوَاجِبِ بِقَوْلِهٖ عَيْنِ الْوَاجِبِ لِيُعْلَمَ اَنَّ نَفْسَ الْوَاجِبِ اَوْعَيْنَهٗ كِنَايَةٌ عَنْ اِتْيَانِهٖ فِي الْوَقْتِ فَلَاحَاجَةَ اِلٰى زِيَادَةِ قَوْلِهٖ فِيْ وَقْتِهٖ كَمَا زَادَ الْبَعْضُ وَكَذَا اِلٰى قَوْلِهٖ اِلٰى مُسْتَحِقِّهٖ لِاَنَّ قَوْلَهٗ بِالْاَمْرِ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْاٰمِرَ هُوَ الْمُسْتَحِقُّ

(ترجمہ):۔ اور جب مصنف رح تکرار اور عدم تکرار کے بیان سے فارغ ہوگئے تو وجوب کی تقسیم کو شروع فرمایا، چنانچہ فرمایا کہ امر کے حکم کی دو قسمیں ہیں "اداء" اور وہ بعینہٖ اس شئی کو جو امر سے واجب ہوتی ہے سپرد کرنے کا (نام) ہے یعنی امر سے جو شئی ثابت ہوتی ہے وہ وجوب ہے (اس کی) دو قسمیں ہیں۔ وجوب اداء اور وجوب قضاء۔ پس اداء بعینہٖ اس شئی کو سپرد کرنیکا نام ہے جو امر سے واجب ہوتی ہے یعنی شئی کو اس کے مقررہ وقت میں عدم سے وجود کی طرف نکالنا، یہ ہی تسلیم کے معنی ہیں۔ ورنہ تو سارے افعال اعراض ہیں ان کی تسلیم مقصود نہیں ہوتی، اور اصول فخر الاسلام اور دوسری کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے" تسلیم نفس الواجب بالامر" لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ نفس وجوب امر سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ وقت سے حاصل ہوتا ہے، اسکا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ماتن کا قول" بالامر" تسلیم سے متعلق ہے واجب سے نہیں۔ یہی وجہ ہیکہ مصنف رح نے اس کے قول نفس واجب کو اپنے قول عین واجب سے بدل دیا ہے تاکہ معلوم ہوجائے کہ نفس واجب یا عین واجب واجب کو مقررہ وقت پر لانے سے کنایہ ہے لہٰذا (تعریف میں)" فی وقتہ" کا لفظ زیادہ کرنیکی کوئی ضرورت نہیں ہے جیساکہ بعض علماء نے زیادہ کیا ہے۔ اسی طرح اس کے قول" الی مستحقہ" کی بھی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ اس کا قول "بالامر" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آمر ہی مستحق ہے۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار ملاجیون رح نے فرمایا ہیکہ مصنف رح نے تکرار اور عدم تکرار سے فراغت کے بعد وجوب کی تقسیم فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ امر کے حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) اداء (۲) قضاء۔ امر کے حکم سے مراد وہ ہے جو امر سے ثابت ہوتا ہے اور امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے گویا وجوب کی دو قسمیں ہیں (۱) وجوب اداء (۲) وجوب قضاء۔ "وجوب اداء کی تعریف" جو چیز امر سے واجب ہوتی ہے بعینہٖ اسکو سپرد کرنا یعنی" اخراجہ من العدم

الی الوجود" سے ایک اعتراض کا جواب ہے ۔ اعتراض یہ ہیکہ وجوبِ ادار کی تعریف میں لفظ تسلیم مذکور ہے اور تسلیم کہتے ہیں کسی شئی کو اپنے پاس سے دوسرے کی طرف منتقل کرنا ۔ اور واجب ایک وصف ہے جو ذمّہ میں ہوتا ہے اور اسکو ادار کرنا ایک فعل ہے اور افعال اعراض کے قبیلہ سے ہیں اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں ۔ لہٰذا جب واجب کو ادار کرنا فعل ہے اور افعال اعراض ہیں اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں تو وجوبِ ادار کی تعریف میں لفظ تسلیم ذکر کرنا کسطرح درست ہوگا ۔ اس کا جواب یہ ہیکہ تسلیم کے معنی شئی کو اس کے مقررہ وقت میں عدم سے وجود کی طرف نکالنے کے ہیں اور یہ معنی وجوبِ ادار میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ "مکلف" فعلِ واجب کو اس کے مقررہ وقت میں عدم سے وجود میں لاتا ہے پس جب تسلیم کے مذکورہ معنی وجوبِ ادار میں پائے جاتے ہیں تو وجوبِ ادار کی تعریف میں لفظ تسلیم کا ذکر کرنا درست ہے ۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اصولِ فخر الاسلام اور دوسری کتابوں میں ادار کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے "تسلیم نفسِ الواجب بالامر" یعنی امر سے نفسِ واجب کو سپرد کرنا ۔ حاصل یہ کہ اصولِ فخر الاسلام وغیرہ میں "عین ما وجب" کی بجائے "نفس الواجب" کا لفظ مذکور ہے ۔ لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ نفسِ وجوب امر سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ وقت سے ثابت ہوتا ہے حالانکہ اس تعریف سے معلوم ہوتا ہیکہ نفسِ وجوب امر سے ثابت ہے ۔ اس کا جواب یہ ہیکہ "تسلیم نفس الواجب بالامر" میں "بالامر" جار مجرور تسلیم سے متعلق ہے واجب سے متعلق نہیں ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ ادار نام ہے نفسِ واجب کو امر سے سپرد کرنا یعنی نفسِ واجب جس کا ثبوت وقت سے ہوا ہے اسکو امر سے سپرد کرنا ۔ اس صورت میں امر سے وجوبِ ادار حاصل ہوگا نہ کہ نفسِ وجوب ۔ بہرحال اصولِ فخر الاسلام وغیرہ میں مذکور وجوبِ ادار کی تعریف پر چونکہ اعتراض واقع ہوتا ہے اسلئے فاضل مصنف نے بجائے نفسِ واجب کے عینِ واجب کا لفظ ذکر کیا ہے ۔ شارح رح کہتے ہیں کہ وجوبِ ادار کی تعریف میں نفسِ واجب کا لفظ ہو یا عینِ واجب کا دونوں سے کنایۃً یہ مراد ہے کہ واجب کو اس کے مقررہ وقت پر ادار کیا جائے ، اور جب ان دونوں لفظوں سے واجب کو اسکے مقررہ وقت پر ادار کرنا مراد ہے تو وجوبِ ادار کی تعریف میں " فی وقتہٖ " کی قید زیادہ کر کے یوں کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے " تسلیم عین ما وجب بالامر فی وقتہٖ " جیسا کہ بعض حضرات علماء نے اس قید کا اضافہ کیا ہے ۔ اور بعض حضرات نے " الیٰ مستحقہٖ " کی قید کا اضافہ کر کے وجوبِ ادار کی تعریف یہ کی ہے " تسلیم عین الواجب بالامر فی وقتہٖ الیٰ مستحقہٖ " یعنی عینِ واجب کو امر سے اس کے وقت میں اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا ، لیکن اس قید کی بھی چنداں ضرورت نہیں ہے کیوں کہ تعریف میں " بالامر " کا لفظ مذکور ہے اور لفظ " بالامر " اس پر دلالت کرتا ہے کہ آمر (امر کرنیوالا ہی) مستحق ہوتا ہے کیوں کہ مامور بہ کا مستحق آمر ہی ہوتا ہے اور جو مستحق ہوتا ہے اسی کی طرف سپرد کیا جاتا ہے ۔ پس جب " الیٰ مستحقہٖ " کی قید " بالامر " کے لفظ سے مفہوم ہے تو " الیٰ مستحقہٖ " کی قید کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ۔

وَقَضَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِهِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ اَدَاءٌ بِمَعْنَى وُجُوبِ قَضَاءٍ وَ وَهُوَ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ لَا عَيْنِهِ اَىْ تَسْلِيمُ ذٰلِكَ الْوَاجِبِ الَّذِىْ وَجَبَ اَوَّلًا فِىْ غَيْرِ ذٰلِكَ الْوَقْتِ وَكَانَ يَنْبَغِىْ اَنْ يُّقَيِّدَهُ بِقَوْلِهِ مِنْ عِنْدِهِ لِيَخْرُجَ اَدَاءُ ظُهْرِ الْيَوْمِ قَضَاءً عَنْ ظُهْرِ اَمْسِهِ لِاَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عِنْدِهِ بَلْ كِلَاهُمَا لِلّٰهِ تَعَالٰى وَالْقَضَاءُ اِنَّمَا هُوَ صَرْفُ النَّفْلِ الَّذِىْ كَانَ حَقًّا لَهُ اِلَى الْقَضَاءِ الَّذِىْ كَانَ عَلَيْهِ وَاِنَّمَا لَمْ يُقَيِّدْهُ بِهِ لِشُهْرَةِ اَمْرِهِ وَكَوْنِهِ مَدْلُوْلًا عَلَيْهِ بِالْاِلْتِزَامِ وَاَمَّا النَّفْلُ فَاِنَّمَا يُقْضٰى اِذَا لَزِمَ بِالشُّرُوْعِ وَحِ لَمْ يَبْقَ نَفْلًا بَلْ صَارَ وَاجِبًا وَلٰكِنَّهُ يُؤَدّٰى مَعَ اَنَّهُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ فَيَنْبَغِىْ اَنْ يُّرَادَ بِقَوْلِهِ عَيْنِ الْوَاجِبِ الثَّابِتِ لِيَعُمَّ النَّفْلَ هٰكَذَا قِيْلَ وَفِيْهِ وُجُوْهٌ اُخَرُ۔

(ترجمہ):۔ اور قضاء واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا ہے (یہ عبارت) اداء پر معطوف ہے یعنی وجوبِ قضاء واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا ہے نہ کہ عین واجب کو یعنی اُس واجب کو سپرد کرنا جو اوّلاً اس وقت کے علاوہ میں واجب ہوا ہے مناسب یہ تھا کہ مصنفؒ تعریف کو اپنے قول "من عندہ" کیساتھ مقید کر دیتے تاکہ آج کی ظہر کی اداء کل گذشتہ کی ظہر کی قضاء ہونے سے خارج ہو جائے کیوں کہ آج کی ظہر کی اداء مامور کی طرف سے نہیں ہے بلکہ دونوں اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں۔ اور قضاء اُس نفل کو جو مامور کا حق تھا اُس قضاء کی طرف پھیرنے کا نام ہے جو مامور پر واجب ہے اور مصنفؒ نے تعریف کو اس قید کیساتھ اُس کے مشہور رہنے اور اس کے التزاماً مدلول علیہ ہونیکی وجہ سے مقید نہیں کیا ہے اور نفل کی قضاء اسوقت کیجائے گی جب وہ شروع کرنے سے لازم ہو جائے اور اس وقت وہ نفل نہیں رہا بلکہ واجب ہو گیا لیکن وہ ادا کیا جاتا ہے باوجودیکہ وہ واجب نہیں ہے پس مناسب یہ ہے کہ عین الواجب سے عین الثابت مراد ہو تاکہ "تعریف" نفل کو بھی شامل ہو جائے ایسا ہی کہا گیا ہے اس سلسلہ میں اور بھی وجوہ ہیں۔

(تشریح):۔ متن کی یہ عبارت سابقہ متن "اداء وہو تسلیم عین الواجب بالامر" پر معطوف ہے، حاصل یہ کہ وجوبِ قضاء واجب بالامر کے مثل کو سپرد کرنے کا نام ہے عینِ واجب کو سپرد کرنے کا نام نہیں ہے یعنی جو شی اوّلاً واجب ہوئی ہے اُس کو اُس کے مقررہ وقت کے علاوہ میں اُس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے کا نام قضاء ہے ــ" و کان ینبغی ان یقیدہ بقولہ الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن میں ذکر کردہ قضاء کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں ہے کیوں کہ قضاء کی یہ تعریف، آج کی ظہر کی اداء پر بھی صادق آتی ہے اس طور پر کہ ایک شخص جو کل گذشتہ مثلاً چہارشنبہ کی ظہر کی نماز ابھی تک نہیں پڑھ سکا ہے آج مثلاً پنجشنبہ کی ظہر کی نماز اداء کرتا ہے تو آج کی ظہر کی نماز کل گذشتہ کی ظہر کی نماز کے مثل ہوئی اور کل گذشتہ کی ظہر کی نماز امر سے واجب ہوئی ہے تو آج کی ظہر کی نماز پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ شخص واجب بالامر (کل گذشتہ کی ظہر) کی مثل (آج کی ظہر) کو سپرد کرتا ہے، اور واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا قضاء کہلاتا ہے لہذا آج کی ظہر کی نماز کی اداء پر قضاء کی تعریف صادق آئی اور

جب آج کی ظہر کی نماز کی ادار پر قضار کی تعریف صادق آئی تو قضار کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں رہی حالانکہ تعریف کا جامع ہونے کیساتھ دخولِ غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہیکہ قضار کی تعریف میں "من عندہ" کی قید محذوف اور معتبر ہے، اب تعریف یہ ہوگی کہ "قضار" کہتے ہیں واجب بالامر کی مثل کو اپنے پاس سے سپرد کرنا۔ حاصل یہ کہ ادار یعنی آج کی ظہر اور قضار یعنی کل گذشتہ کی ظہر دونوں مامور پر اللہ کیلئے فرض ہیں۔ لیکن "مامور" ادار پر جو وقت صرف کرتا ہے وہ مامور پر اللہ کا حق تھا یعنی اللہ نے یہ وقت اسی فریضہ کو ادا کرنے کیلئے مقرر کیا ہے اور جب یہ وقت اللہ کا حق ہے اور آج کی ظہر کا فرض ادا کرنے کیلئے مقرر کیا ہے تو آج کی ظہر کو ادا کرنا مامور کا اپنے پاس سے سپرد کرنا، اور ادار کرنا نہیں ہوا البتہ "مامور" جس وقت میں قضار کرتا ہے وہ وقت مامور کا حق ہے مامور اُس وقت میں نوافل ادار کرے یا آرام کرے بہر صورت وہ وقت مامور کا حق ہے لیکن مامور نے اپنے اُس حق (وقت) کو اُس قضار میں صرف کیا ہے جو اس پر واجب ہے گویا "مامور" نے قضار کو اپنے پاس سے سپرد کیا ہے خلاصہ یہ کہ "مامور" قضار اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے اور ادار اپنے پاس سے سپرد نہیں کرتا ہے لہٰذا قضار کی تعریف میں "من عندہ" کی قید کا اعتبار کرنے کے بعد قضار کی تعریف ادار پر صادق نہیں آئے گی، اور قضار کی تعریف دخولِ غیر سے مانع ہو جائے گی۔ لیکن اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ قضار کی تعریف میں جب "من عندہ" کی قید معتبر ہے تو بیانِ تعریف کیوقت متن میں یہ قید کیوں ذکر نہیں کی گئی، اور قضار کی تعریف کو اس قید کیساتھ کیوں مقید نہیں کیا گیا ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہیکہ یہ بات مشہور ہے یعنی سب کو معلوم ہے کہ "مامور" قضار اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے لہٰذا شہرت کیوجہ سے اس قید کو ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قضار کی تعریف میں مذکور "لفظ مثل" التزاماً اس پر دلالت کرتا ہے کیوں کہ مثل سے مراد وہ ہے جو فوت شدہ کا عوض ہو کر ثابت ہوا اور یہ بات مسلّم ہے کہ "انسان" عوض اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے پس جب لفظ مثل "من عندہ" کی قید پر التزاماً دلالت کرتا ہے تو اس قید کو صراحۃً ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

" واما النفل فانما الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہیکہ قضار کی تعریف جامع نہیں ہے کیوں کہ نفل کو شروع کرنیکے بعد اگر اسکو فاسد کر دیا اور پھر اس کی قضار کی تو اس قضار پر قضار کی تعریف صادق نہیں آتی ہے اسلئے کہ قضار، واجب بالامر کے مثل کو سپرد کرنا ہے، اور نفل چونکہ واجب نہیں ہوتا اسلئے اس کی قضار پر واجب بالامر کے مثل کو سپرد کرنا صادق نہیں آئیگا، اور جب نفل کی قضار پر، قضار کی تعریف صادق نہیں آئی تو قضار کی تعریف اپنے افراد کیلئے جامع نہ رہی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ "نفل" شروع کرتے ہی لازم اور واجب ہو جاتا ہے پس جب نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کیا تو ایک لازم اور واجب چیز کو فاسد کیا۔ اور جب واجب کو فاسد کیا تو قضار واجب کی ہوگی نہ کہ نفل کی۔ اور جب قضار واجب کی ہوئی تو واجب کے مثل کو سپرد کرنا پایا گیا، اور قضار کی تعریف چونکہ یہی ہے اس لئے قضار کی تعریف نفل کی قضار کو بھی شامل ہوگی اور اپنے تمام افراد کیلئے جامع ہوگی۔

" ولکنہ یؤدی مع انہ لیس بواجب الخ" سے بھی ایک سوال اور اس کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہیکہ نفل

کی ادار بھی ایک ادار ہے مگراس پر ادار کی تعریف صادق نہیں آتی کیوں کہ ادار کی تعریف ہے عین واجب کو سپرد کرنا۔ حالانکہ نفل بالاتفاق واجب نہیں ہے پس نفل کی ادار پر چونکہ عین واجب کو سپرد کرنا صادق نہیں آتا اسلئے نفل کی ادار، ادار کی تعریف سے خارج ہوگی اور ادار کی تعریف اپنے افراد کیلئے جامع نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ادار کی تعریف میں واجب سے مراد ثابت ہے، اب ادار کی تعریف یہ ہوگی کہ جو چیز ثابت ہے بعینہٖ اس کو سپرد کرنے کا نام ادار ہے، اور مباحات اور نوافل بھی چوں کہ تمام ثابت ہیں اسلئے نفل کی ادار پر بھی ادار کی تعریف صادق آئے گی۔ لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ تعریف ادار میں بالامر کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ادار میں سپردگی امر سے ہوتی ہے حالانکہ نفل کو سپرد کرنا امر سے نہیں ہوتا پس واجب کو ثابت کے معنی میں لینے کے باوجود نفل کی ادار پر ادار کی تعریف صادق نہیں آئے گی، اور ادار کی تعریف اپنے تمام افراد کیلئے جامع نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ادائے نفل پر ادار کا اطلاق مجازاً ہے نہ کہ حقیقۃً، اور مجاز پر اعتراض نہیں ہوتا، لہٰذا نفل کی ادار کو لیکر ادار کی تعریف کے جامع ہونے پر اعتراض نہ کیا جائے۔

وَيُسْتَعْمَلُ اَحَدُهُمَا مَكَانَ الْاٰخَرِ مَجَازًا حَتّٰى يَجُوْزَ الْاَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ وَبِالْعَكْسِ اَیْ يُسْتَعْمَلُ كُلٌّ مِّنَ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ مَكَانَ الْاٰخَرِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ حَتّٰى يَجُوْزَ الْاَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اَقْضِیَ ظُهْرَ الْيَوْمِ وَيَجُوْزُ الْقَضَاءُ بِنِيَّةِ الْاَدَاءِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اُؤَدِّیَ ظُهْرَ الْاَمْسِ وَاسْتِعْمَالُ الْقَضَاءِ فِی الْاَدَاءِ كَثِيْرٌ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ اَیْ اِذَا اُدِّيَتْ صَلٰوةُ الْجُمُعَةِ لِاَنَّ الْجُمُعَةَ لَا تُقْضٰى وَلِذَا ذَهَبَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ اِلٰى اَنَّ الْقَضَاءَ عَامٌّ يُسْتَعْمَلُ فِی الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ جَمِيْعًا لِاَنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنْ فَرَاغِ الذِّمَّةِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِهِمَا فَكَانَ فِیْ مَعْنَى الْحَقِيْقَةِ بِخِلَافِ الْاَدَاءِ فَاِنَّهٗ يُنْبِئُ عَنْ شِدَّةِ الرِّعَايَةِ وَهُوَ لَيْسَ اِلَّا فِی الْاَدَاءِ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ ــــ اَلذِّئْبُ يَاْدُوْ لِلْغَزَالِ يَاْكُلُهٗ ؛ اَیْ يَخْتِلُهٗ وَيَغْلِبُ عَلَيْهِ ـ

(ترجمہ):۔ اور ادار اور قضار میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال ہوتا ہے حتیٰ کہ قضار کی نیت سے ادار جائز ہوتی ہے اور اس کے برعکس۔ یعنی ادار اور قضار میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ بطریق مجاز مستعمل ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ قضار کی نیت سے ادار جائز ہوتی ہے بایں طور کہ کہے کہ میں نے نیت کی کہ آج کی ظہر کی قضا کروں گا، اور ادار کی نیت سے قضار جائز ہے بایں طور کہ یوں کہے کہ میں نے اس بات کی نیت کی کہ کل گذشتہ کی ظہر کو ادا کروں گا۔ اور ادار میں قضار کا استعمال بکثرت ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول "فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا فی الارض" ہے۔ یعنی جب صلاۃ جمعہ ادا کی جائے، اسلئے کہ جمعہ کی قضار نہیں کی جاتی ہے،

اسی وجہ سے فخر الاسلام اسطرف گئے ہیں کہ قضاء عام ہے اداء اور قضاء دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ کیونکہ قضاء نام ہے ذمّہ کے فارغ ہونیکا اور فراغِ ذمّہ اداء اور قضاء دونوں سے حاصل ہوتا ہے پس قضاء کا استعمال اداء میں حقیقت کے معنی میں ہوگا۔ برخلاف اداء کے، کیوں کہ لفظ اداء، شدّتِ رعایت کے معنی کی خبر دیتا ہے اور یہ معنی صرف اداء میں پائے جاتے ہیں۔ جیساکہ شاعر نے کہاہے بھیڑیا ہرن کو فریب میں ڈالتاہے تاکہ اُسے کھالے۔ یعنی اُسے فریب دیکر اُس پر چڑھ بیٹھتاہے۔

(تشریح):۔ اداء اور قضاء کی تعریف کے بعد فاضل مصنف نے فرمایاکہ اداء اور قضاء میں سے ہرایک دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال ہوسکتاہے چنانچہ قضاء کی نیت سے اداء جائز ہوجاتی ہے اور اداء کی نیت سے قضاء درست ہوجاتی ہے مثلاً اگرکسی نے آج کی ظہر اداء کرتے وقت یہ کہاکہ میں آج کی ظہر کی قضاء کرنے کی نیت کرتاہوں توبقرینۂ آج یہ مراد ہوگاکہ میں آج کی ظہر اداء کرنے کی نیت کرتاہوں، اور اگرکسی نے کہاکہ میں کل گذشتہ کی ظہر اداء کرنے کی نیت کرتاہوں توبقرینۂ کل گذشتہ یہ مراد ہوگاکہ میں کل گذشتہ کی ظہر قضاء کرنے کی نیت کرتاہوں۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگرکسی نے ظہر کے آخری وقت میں یہ گمان کیاکہ ظہر کا وقت نکل گیا اور قضاء کی نیت کرکے ظہر کی نماز پڑھ لی حالانکہ فی الحقیقت ظہر کا وقت نہیں نکلا تھا تو یہ قضاء کی نیت سے اداء نماز ہوئی، اور اگرکسی نے یہ گمان کیاکہ ظہر کی نماز کا وقت باقی ہے اور اداء کی نیت کرکے ظہر پڑھ لی حالانکہ واقعۃً ظہر کا وقت ختم ہوگیا تھا تو یہ اداء کی نیت سے قضاء نماز ہوئی۔ بہرحال قضاء کی نیت سے اداء نماز کا جائز ہونا اور اداء کی نیت سے قضاء کا جائز ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اداء اور قضاء میں سے ہرایک کا دوسرے کی جگہ استعمال کرنا مجازاً جائز ہے۔ لیکن قضاء کا استعمال اداء کے معنی میں بکثرت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کے قول "فاذا قضیت الصلاۃ فانتشروا" میں لفظ "قُضِیَتْ"، "اُدِّیَتْ" کے معنی میں مستعمل ہے: اور اس کی دلیل یہ ہیکہ نمازِ جمعہ کی صرف اداء ہوتی ہے اس کی قضاء نہیں ہوتی پس نمازِ جمعہ کی قضاء کا نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آیت میں لفظ قضاء، اداء کے معنی میں مستعمل ہے۔ اسی وجہ سے کہ قضاء، اداء کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتاہے۔ علامہ فخر الاسلامؒ نے فرمایاکہ لفظ قضاء عام لفظ ہے اس کا استعمال اداء اور قضاء دونوں میں ہوتاہے، کیوں کہ قضاء کے معنی ذمہ داری سے فارغ اور سبکدوش ہونے کے ہیں اور یہ معنی اداء اور قضاء دونوں سے حاصل ہوجاتے ہیں یعنی "مامور" جس طرح قضاء کے ذریعہ ذمہ داری سے فارغ ہوجاتاہے اسی طرح اداء کے ذریعہ بھی ذمہ داری سے فارغ ہوجاتاہے پس جب لفظ قضاء ایسے معنی پر دلالت کرتاہے جو معنی قضاء اور اداء دونوں سے حاصل ہوجاتے ہیں تو لفظ قضاء کا استعمال اداء کے معنی میں حقیقت ہوگا۔ اس کے برخلاف اداء ہے کہ لفظِ اداء شدّتِ رعایت کے معنی پر دلالت کرتاہے اور یہ معنی صرف اداء میں پائے جاتے ہیں جیساکہ شاعر نے کہاہے ؎ الذئب یادو للغزال یاکلہ، یعنی بھیڑیا ہرن کو فریب میں ڈال کر اُس پر غالب آجاتاہے تاکہ اس کو کھالے۔ حاصل یہ کہ "اَدُوٌ" کے معنی دھوکا دینے اور غالب ہونے کے ہیں۔ اور دھوکا دینے والے کو شدّتِ

رعایت اور بڑی احتیاط سے کام لینا پڑتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ "ادار" شدتِ رعایت کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور شدتِ رعایت کے معنی چونکہ صرف ادار میں پائے جاتے ہیں اور قضار میں نہیں پائے جاتے اس لئے لفظِ ادار کا استعمال ادار کے معنی میں حقیقت اور قضار کے معنی میں مجاز ہوگا۔

وَ اَمَّا اِذَا صَامَ شَعْبَانَ بِظَنِّ اَنَّہٗ مِنْ رَمَضَانَ فَلَا یَجُوْزُ لِاَنَّہٗ اَدَاءٌ قَبْلَ السَّبَبِ وَ اِنْ صَامَ شَوَّالَ بِظَنِّ اَنَّہٗ مِنْ رَمَضَانَ یَجُوْزُ لَا لِاَنَّہٗ قَضَاءٌ بِنِیَّۃِ الْاَدَاءِ بَلْ لِاَنَّہٗ اَدَاءٌ بِنِیَّۃِ الْاَدَاءِ وَ اِنَّمَا الْخَطَاءُ فِیْ ظَنِّہٖ وَھُوَ مَعْفُوٌّ۔

(ترجمہ):- لیکن جب کوئی شخص شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھے تو یہ ناجائز ہوگا، کیوں کہ یہ سبب سے پہلے ادار کرنا ہے، اور اگر شوال میں رمضان سمجھ کر روزہ رکھا تو یہ جائز ہوگا لیکن اس وجہ سے نہیں کہ یہ ادار کی نیت سے قضار ہے بلکہ اس وجہ سے کہ یہ ادار کی نیت سے ادار ہے، البتہ اس کے گمان میں خطاء ہے اور وہ قابلِ درگزر ہے۔

(تشریح):- "واما اذا صام شعبان الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ علامہ فخر الاسلام نے کہا کہ لفظ ادار شدتِ رعایت کے معنی پر دلالت کرتا ہے لہذا مناسب یہ ہیکہ اگر کوئی شخص شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھ لے تو جائز ہونا چاہیئے کیونکہ اسمیں غایت درجہ احتیاط اور شدتِ رعایت ہے حالانکہ فقہار نے اس کو ناجائز کہا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رمضان کے روزہ کا سبب شہودِ شہر رمضان ہے، اور شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھنا سبب سے پہلے ادار کرنا ہے اور سبب سے پہلے ادار کرنا ناجائز ہے لہذا شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھنا بھی ناجائز ہوگا۔ اس سوال کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ادار اور قضار ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ بطریقِ مجاز استعمال ہوتا ہے اور مجاز کیلئے حقیقت کا متعذر ہونا ضروری ہے لہذا جب کسی شخص نے شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھا تو ادار متعذر ہوگئی کیوں کہ شعبان میں رمضان کا روزہ ممکن نہیں ہے پس جب ادار کرنا متعذر ہوگیا تو مجاز یعنی قضار کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی جو روزہ شعبان میں رمضان کا سمجھ کر رکھا گیا ہے وہ اگر ادار نہیں ہوسکتا تو قضار ہونا چاہیئے تھا۔ حالانکہ آپ کے نزدیک وہ روزہ نہ ادار ہے اور نہ قضار۔ اس کا جواب یہ ہیکہ یہ روزہ چونکہ سبب سے پہلے ہے اسلئے ادار نہ ہوگا اور قضار چونکہ ادار پر مبنی ہوتی ہے، اس لئے یہ روزہ قضار بھی نہ ہوگا۔

اور یہ روزہ جب نہ ادار ہوسکتا ہے اور نہ قضار تو کہا گیا کہ یہ ناجائز ہے۔

"وان صام شوال الخ" سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ادار جس طرح وقت سے پہلے جائز نہیں ہے اسی طرح وقت کے بعد بھی جائز نہیں ہے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے شوال میں رمضان

کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھا تو یہ باوجودیکہ وقت (رمضان) کے بعد ہے لیکن جائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شوال میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھنے کا جائز ہونا اس وجہ سے نہیں کہ یہ ادا کی نیت سے قضاء ہے بلکہ اسلئے ہے کہ یہ ادا کی نیت سے ادا ہے یعنی ذکر بھی لفظ ادا کیا ہے اور مراد بھی ادا لیا ہے۔ ہاں۔ اس کے گمان میں خطاء ہے کہ اس نے شوال کو رمضان سمجھا اور اس طرح کی خطاء معاف اور قابل درگذر ہے۔

(فوائد): نور الانوار کے بعض نسخوں میں "لانہ اداء بنیۃ الاداء" ہے اور بعض میں "بنیۃ القضاء" ہے۔ پہلے نسخہ کے مطابق عبارت صاف اور سہل ہے البتہ دوسرے نسخہ کے مطابق قضاء سے اداء مراد ہے کیونکہ قضاء کا اطلاق اداء پر بکثرت ہوتا ہے اسلئے اداء کی بجائے لفظ قضاء ذکر کیا گیا۔

ثُمَّ اِنَّهُمْ اخْتَلَفُوْا فِيْمَا بَيْنَهُمْ اَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ الَّذِيْ كَانَ سَبَبًا لِلْاَدَاءِ اَمْ لَابُدَّ لَهٗ مِنْ سَبَبٍ عَلٰى حِدَةٍ فَبَيَّنَهٗ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَالْقَضَاءُ يَجِبُ بِمَا يَجِبُ بِهِ الْاَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِيْنَ خِلَافًا لِلْبَعْضِ اَيِ الْقَضَاءُ يَجِبُ بِالسَّبَبِ الَّذِيْ يَجِبُ بِهِ الْاَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنْ عَامَّةِ الْحَنَفِيَّةِ خِلَافًا لِلْعِرَاقِيِّيْنَ مِنْ مَشَايِخِنَا وَعَامَّةِ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رح فَاِنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ لَابُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيْدٍ سِوٰى سَبَبِ الْاَدَاءِ وَالْمُرَادُ بِهٰذَا السَّبَبِ النَّصُّ الْمُوْجِبُ لِلْاَدَاءِ لَا السَّبَبُ الْمَعْرُوْفُ اَعْنِي الْوَقْتَ وَحَاصِلُ الْخِلَافِ يَرْجِعُ اِلٰى اَنَّ عِنْدَنَا النَّصُّ الْمُوْجِبُ لِلْاَدَاءِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَقَوْلُهٗ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ دَالٌّ بِعَيْنِهٖ عَلٰى وُجُوْبِ الْقَضَاءِ لَاحَاجَةَ اِلٰى نَصٍّ جَدِيْدٍ يُوْجِبُ الْقَضَاءَ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوةٍ اَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا اِذَا ذَكَرَهَا فَاِنَّ ذٰلِكَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهٗ تَعَ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ بَلْ اِنَّمَا وَرَدَ لِلتَّنْبِيْهِ عَلٰى اَنَّ الْاَدَاءَ بَاقٍ فِيْ ذِمَّتِكُمْ بِالنَّصَّيْنِ السَّابِقَيْنِ لَمْ يَسْقُطْ بِالْفَوَاتِ لِاَنَّ بَقَاءَ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فِيْ نَفْسِهٖ لِلْقُدْرَةِ عَلٰى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ وَسُقُوْطُ فَضْلِ الْوَقْتِ لَا اِلٰى مِثْلٍ وَضَمَانٍ لِلْعَجْزِ عَنْهُ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ فِيْ نَفْسِهٖ فَعَدَّيْنَا حُكْمَ الْقَضَاءِ اِلٰى مَا لَمْ يَرِدْ فِيْهِ نَصٌّ وَهُوَ الْمَنْذُوْرُ مِنَ الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ وَالْاِعْتِكَافِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح لَابُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ نَصٍّ جَدِيْدٍ مُوْجِبٍ لَهٗ سِوٰى نَصِّ الْاَدَاءِ فَقَضَاءُ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ عِنْدَهٗ لَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوةٍ اَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا اِذَا ذَكَرَهَا فَاِنَّ ذٰلِكَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهٗ تَعَ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ وَمَا لَمْ يَرِدِ النَّصُّ فِيْهِ اِنَّمَا يَثْبُتُ الْقَضَاءُ بِسَبَبِ التَّفْوِيْتِ الَّذِيْ يَقُوْمُ مَقَامَ نَصِّ الْقَضَاءِ فَلَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهٗ اِلَّا فِي الْفَوَاتِ فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْقَضَاءُ

فِی الْفَوَاتِ وَعِنْدَهٗ لَا وَقِیْلَ الْفَوَاتُ اَیْضًا قَائِمٌ مَقَامَ النَّصِّ کَالتَّفْوِیْتِ وَلَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ اِلَّا فِی التَّخْرِیْجِ فَعِنْدَنَا یَجِبُ فِی الْکُلِّ بِالنَّصِّ السَّابِقِ وَعِنْدَهٗ یَجِبُ بِالنَّصِّ الْجَدِیْدِ اَوْ بِالْفَوَاتِ وَالتَّفْوِیْتِ وَقَضَاءُ الْحَضَرِ فِی السَّفَرِ اَرْبَعُ رَکَعَاتٍ وَقَضَاءُ السَّفَرِ فِی الْحَضَرِ رَکْعَتَیْنِ وَقَضَاءُ الْجَهْرِ فِی النَّهَارِ جَهْرًا وَقَضَاءُ السِّرِّ فِی اللَّیْلِ سِرًّا یُؤَیِّدُ مَا ذَکَرْنَا وَقَضَاءُ الصَّحِیْحِ صَلٰوةَ الْمَرَضِ بِعُنْوَانِ الصِّحَّةِ وَقَضَاءُ الْمَرِیْضِ صَلٰوةَ الصِّحَّةِ بِعُنْوَانِ الْمَرَضِ یُؤَیِّدُ مَا ذَکَرَهٗ ۔

(ترجمہ): ۔ پھر اصحاب اصول نے اس بارہ میں اختلاف کیا ہے کہ قضاء کا سبب وہی ہے جو اداء کا سبب ہے یا قضاء کیلئے مستقل سبب کا ہونا ضروری ہے ۔ چنانچہ مصنف رحؒ نے اس کو اپنے قول سے (اس طرح) بیان فرمایا ہے کہ محققین کے نزدیک قضاء اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے برخلاف بعض علماء کے یعنی عام احناف میں سے محققین کے نزدیک قضاء اُسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سے اداء واجب ہوتی ہے برخلاف ہمارے عراقی مشائخ اور عام اصحابِ شافعی کے کیونکہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ قضاء کیلئے اداء کے سبب کے سواء ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے اور اس سبب سے مراد وہ نص ہے جو اداء کو واجب کرتی ہے ۔ سببِ معروف یعنی وقت مراد نہیں ہے اور اختلافِ مذکور کا حاصل اس بات کی طرف لوٹے گا کہ ہمارے نزدیک جو نص، موجب اداء ہے وہ باری تعالیٰ کا قول "اقیموا الصلاۃ" اور باری تعالیٰ کا قول "کتب علیکم الصیام" بعینہٖ وہی نص وجوبِ قضاء پر دال ہے کسی ایسی نئی نص کی ضرورت نہیں ہے جو قضاء کو واجب کرتی ہو اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "من نام عن صلاۃ او نسیہا فلیصلہا اذا ذکرہا فان ذالک وقتہا" اور باری تعالیٰ کا قول "فمن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر" ہیں بلکہ یہ دونوں نصوص اس بات پر تنبیہ کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ اداء تمہارے ذمہ سابقہ دونوں نصوص کی وجہ سے باقی ہے، فوت ہونے کیوجہ سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوئی ہے ۔ اسلئے کہ نماز اور روزہ کی فی نفسہ بقاء مامور کے پاس سے مثل پر قدرت رکھنے کی وجہ سے ہے اور وقت کی فضیلت کا مثل اور ضمان کے بغیر ساقط ہونا اس سے عاجز ہونے کی وجہ سے ایسا امر ہے جو فی نفسہ معقول ہے لہٰذا ہم نے قضاء کے حکم کو اس چیز کی طرف متعدی کر دیا ہے جس میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے مثلاً نذر کی نماز، نذر کا روزہ، نذر کا اعتکاف ۔ اور امام شافعی رحؒ کے نزدیک قضاء کیلئے اداء کی نص کے سواء ایک ایسی جدید نص کا ہونا ضروری ہے جو قضاء کو واجب کرتی ہو ۔ پس امام شافعی رحؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ نماز اور روزہ کی قضاء حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "من نام عن صلاۃ او نسیہا فلیصلہا اذا ذکرہا فان ذالک وقتہا" اور باری تعالیٰ کے قول "فمن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر" کے سبب سے ہو ۔ اور جس چیز میں نص وارد نہیں ہوئی ہے اسمیں قضاء اُس تفویت کے سبب سے ثابت ہے جو نصِّ قضاء کے قائم مقام ہے پس ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف کا ثمرہ صرف فوات کی صورت میں ظاہر ہوگا چنانچہ ہمارے نزدیک فوات میں قضاء واجب ہے اور

امام شافعی رحہ کے نزدیک واجب نہیں ہے اور کہا گیا کہ فوات بھی تفویت کی طرح نص کے قائم مقام ہے اور اختلاف کا ثمرہ صرف حکم کی تخریج میں ظاہر ہوگا۔ پس ہمارے نزدیک تمام صورتوں میں قضاء سابقہ نص سے واجب ہوتی ہے اور امام شافعی رحہ کے نزدیک جدید نص سے یا فوات سے یا تفویت سے اور حضر کی قضاء سفر میں چار رکعتیں اور سفر کی قضاء حضر میں دو رکعتیں اور دن میں جہری نمازوں کی قضاء جہراً اور رات میں سری نمازوں کی قضاء سراً (یہ مسائل) اُس کی تائید کرتے ہیں جو ہم نے ذکر کیا ہے، اور تندرست آدمی کا قضاء کرنا بیماری کی نماز کو حالتِ صحت کے طریق پر اور بیمار آدمی کا قضاء کرنا تندرستی کے زمانہ کی نماز کو بیماری کے طریق پر اسکی تائید کرتا ہے جو امام شافعیؒ نے ذکر کیا ہے۔

(تشریح):۔ علمائے اصول کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قضاء کا سبب وہی ہے جو اداء کا سبب ہے یا قضاء کیلئے کسی نئے سبب کا ہونا ضروری ہے، سو اس بارے میں علمائے احناف میں سے محققین کا اور حنابلہ اور بعض شوافع کا مذہب یہ ہے کہ قضاء کے واجب ہونے کا سبب وہی ہے جو اداء کے واجب ہونے کا سبب ہے۔ اور علمائے احناف میں سے عراقی مشائخ، عام اصحابِ شافعیؒ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہیکہ قضاء کیلئے اداء کے سبب کے علاوہ ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے۔ صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ "یہاں" سبب سے مراد وقت نہیں ہے بلکہ سبب سے مراد وہ نص ہے جو اداء کو واجب کرتی ہے اسلئے کہ "وقت" وجوبِ اداء کا سبب نہیں ہوتا بلکہ نفسِ وجوب کا سبب ہوتا ہے۔ اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جو نص اداء کو واجب کرتی ہے بعینہٖ وہی نص قضاء کو واجب کرتی ہے، قضاء واجب کرنے کیلئے کسی نصِ جدید کی ضرورت نہیں ہے، مثلاً "اقیموا الصلوٰۃ" آیت جس طرح ادائے صلاۃ کو واجب کرتی ہے بعینہٖ اسی طرح قضائے صلاۃ کو بھی واجب کرتی ہے، قضائے صلاۃ کو واجب کرنے کیلئے کسی نئی نص کی ضرورت نہیں ہے۔ اور جس طرح "کتب علیکم الصیام" آیت ادائے صوم کو واجب کرتی ہے بعینہٖ اسیطرح قضائے صوم کو بھی واجب کرتی ہے۔ قضائے صوم کو واجب کرنے کیلئے کسی مستقل نئی نص کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن شوافع کے نزدیک قضاء واجب کرنے کیلئے مستقل نئی نص کا ہونا ضروری ہے ایک "نص" اداء اور قضاء دونوں کیلئے کافی نہ ہوگی۔ چنانچہ ان حضرات کے نزدیک ادائے صلاۃ کو "اقیموا الصلوٰۃ" سے واجب کیا گیا ہے، اور قضائے صلوٰۃ کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے واجب کیا گیا ہے۔ حدیث کا مفہوم یہ ہیکہ جو شخص نماز کے وقت میں سو گیا اور نماز ادا نہ کر سکا یا نماز کو بھول گیا تو جس وقت اس کو نماز یاد آئے اُس وقت پڑھ لے، یہی اسکی نماز کا وقت ہے۔ اسی طرح روزہ کیلئے مُوجِبُ للاداء "کتب علیکم الصیام" ہے اور مُوجِبُ للقضاء "فمن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اُخر" ہے یعنی رمضان کے مہینے میں اگر کوئی شخص بیمار ہوگیا یا سفر میں رہا اور روزے نہیں رکھ سکا تو دوسرے ایام میں اُتنے ہی روزے رکھ لے۔ مگر ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ دونوں ("من نام عن صلوٰۃ" اور "فمن کان منکم مریضاً") نصوص نماز اور روزے کی قضاء کو واجب کرنے کیلئے وارد نہیں ہوئی ہیں۔ بلکہ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ نماز اور روزہ کی "اداء"

سابقہ دونوں نصوص (اقیموا الصلاۃ، کتب علیکم الصیام) کی وجہ سے تمہارے ذمہ میں باقی ہے، وقت گذر جانے کی وجہ سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوئی ہے کیوں کہ "اداء" مکلف پر اللہ تعالیٰ کا ایک حق ہے اور جس پر حق واجب ہو، حق سے اس کے ذمہ کی فراغت یا تو اداء کے ذریعہ ہوتی ہے یعنی من علیہ الحق صاحب حق کا حق اداء کردے یا عجز کے ذریعہ ہوتی ہے یعنی من علیہ الحق، صاحبِ حق کا حق اداء کرنے سے عاجز آجائے یا صاحبِ حق کے ساقط کرنے سے ہوتی ہے یعنی صاحبِ حق اپنا حق ساقط کردے۔ لیکن یہاں تینوں باتیں موجود نہیں ہیں کیوں کہ من علیہ الحق نے نہ تو صاحبِ حق کا حق اداء کیا ہے اور نہ وہ حق اداء کرنے سے عاجز ہے اسلئے کہ مکلف اگرچہ فضیلتِ وقت حاصل کرنے سے عاجز ہے لیکن اصلِ عبادت پر قادر ہے اور نہ صاحبِ حق نے اپنا حق ساقط کیا ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ (صاحبِ حق) کی طرف سے حق کا ساقط کرنا نہ صراحتہً موجود ہے اور نہ دلالتہً موجود ہے۔ کیوں کہ یہاں وقت گذر جانے کے سواء کوئی چیز موجود نہیں ہے اور وقت کا گذر جانا صاحبِ حق کے حق کو ساقط نہیں کرتا ہے بہر حال من علیہ الحق (مکلف) نے جب نہ صاحبِ حق کا حق اداء کیا ہے، اور نہ صاحبِ حق نے اپنا حق معاف کیا ہے اور نہ من علیہ الحق اداء کرنے سے عاجز ہے کیوں کہ مکلف فی نفسہ نماز، روزہ کے مثل پر چوں کہ قادر ہے اسلئے نفسِ نماز اور نفسِ روزہ اس کے ذمہ میں باقی رہے گا اور رہی وقت کی فضیلت تو مکلف چوں کہ اس کو حاصل کرنے سے عاجز ہے اور اس کا مثل بھی موجود نہیں ہے اس لئے وقت کی فضیلت مثل اور ضمان کے بغیر مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ مذکورہ دونوں نصوص ("من نام عن صلاۃ الحدیث" اور "فمن کان منکم مریضاً الآیۃ") نماز اور روزہ کی قضاء کو واجب کرنے کیلئے وارد نہیں ہوئی ہیں جیسا کہ حضراتِ شوافع نے فرمایا ہے بلکہ اس پر تنبیہ کرنے کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ نماز اور روزہ کا وقت گذر جانے کے بعد اگرچہ وقت کی فضیلت ساقط ہو گئی لیکن نفسِ نماز اور نفسِ روزہ مکلّف کے ذمہ میں اب بھی باقی ہیں۔ گویا نماز اور روزہ کی قضاء تو انھیں نصوص کی وجہ سے واجب ہوئی ہے جن نصوص کی وجہ سے اداء واجب ہوئی تھی مگر "من نام عن صلاۃ الحدیث" اور "فمن کان منکم الآیۃ" سے اس کی یاد دہانی کرائی گئی ہے۔

فعدّینا حکم القضاء الی مالم یرد فیہ الخ سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نفسِ نماز اور نفسِ روزہ کے مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے نفسِ نماز اور نفسِ روزہ کا مکلف کے ذمہ باقی ہونا ایک امرِ معقول ہے اور امرِ معقول پر دوسری چیز کو قیاس کرنا درست ہوتا ہے لہٰذا نماز اور روزہ جن کے بارے میں نص جدید (من نام اور فمن کان) وارد ہوئی ہے اُن پر اس چیز کو قیاس کیا جائے گا جس کے بارے میں قضاء کیلئے جدید نص وارد نہیں ہوئی ہے مثلاً نذر کی نماز، نذر کا روزہ اور نذر کا اعتکاف۔ یعنی جس طرح نماز اور روزہ میں جو نص (اقیموا الصلاۃ، کتب علیکم الصیام) موجبِ اداء ہے وہی نص موجبِ قضاء ہے۔ اسی طرح نذر کی چیزوں میں جو نص (ولیوفوا نذورھم) موجبِ اداء ہے وہی نص موجبِ قضاء ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جس چیز میں قضاء کیلئے جدید نص وارد نہیں ہوئی ہے یعنی نذر اس کی قضاء قیاس کے ذریعہ ثابت ہوگی اور قیاس موجبِ اداء کے علاوہ خود ایک

جدید سبب ہے یعنی بقول آپ کے شئی منذور کی ادار تو نص "ولیوفوا نذورہم" سے واجب ہوئی ہے اور اس کی قضاء قیاس سے واجب ہوئی ہے تو گویا وجوبِ ادار کا سبب ر ہا اور وجوبِ قضار کا سبب اسکے علاوہ دوسرا ہوا۔ حالانکہ یہ بات مذہبِ احناف کے خلاف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس فقط مُظہِر (حکم کو ظاہر کرنے والا) ہوتا ہے اور مُثبِت نہیں ہوتا لہٰذا نذر میں قضار تو اسی نص سے واجب ہوئی ہے جس سے ادار واجب ہوئی تھی مگر اس کا اظہار قیاس سے ہوا ہے۔ اس جواب کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ حضرت امام شافعی رح کے نزدیک قضار کیلئے نصِ ادار کے علاوہ چوں کہ دوسری نص کا ہونا ضروری ہے، اسلئے ان کے نزدیک نماز کی ادار "اقیموا الصلاۃ" سے واجب ہوگی اور اس کی قضار "من نام عن صلاۃ الحدیث" سے واجب ہوگی اور روزہ کی ادار "کتب علیکم الصیام" سے واجب ہوگی، اور اس کی قضار "فمن کان منکم الآیۃ" سے واجب ہوگی اور جس چیز کی قضار کیلئے جدید نص وارد نہ ہوئی ہو اس کی قضار کا سبب تفویت (فوت کردینا) ہوگا، کیوں کہ تفویت (فوت کردینا) مکلف کی طرف سے تعدّی اور ظلم ہے اور تعدّی ضمان کا سبب ہوتا ہے لہٰذا تفویت بھی ضمان یعنی قضار کا سبب ہوگا اور نصِ قضار کا قائم مقام ہوگا پس ہمارے اور شوافع کے درمیان اختلاف کا ثمرہ صرف فوات کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نذر کے دن میں بیمار ہوگیا یا دیوانہ ہوگیا اور نماز یا روزہ ادار نہ کرسکا تو ہمارے نزدیک چونکہ قضار کا سبب وہی ہے جو ادار کا سبب ہے اسلئے فوات (فوت ہونے کی صورت) میں بھی قضار واجب ہوگی، اور شوافع کے نزدیک قضار کیلئے چونکہ جدید نص یا تفویت کا ہونا ضروری ہے، اور فوات کی صورت میں دونوں میں سے کوئی نہیں پایا گیا اسلئے فوات کی صورت میں قضار واجب نہ ہوگی۔ اور بعض حضرات شوافع کے نزدیک فوات بھی تفویت کی طرح نص کے قائم مقام ہے یعنی جسطرح قضار کیلئے نص جدید نہ ہونے کی صورت میں تفویت قضار کا سبب ہوتا ہے اسی طرح فوات (فوت ہونا) بھی قضار کا سبب ہوتا ہے۔ پس اس صورت میں باہمی اختلاف کا ثمرہ صرف حکم کی تخریج میں ظاہر ہوگا یعنی ہمارے نزدیک قضار کیلئے نص جدید ہو یا تفویت ہو یا فوات ہو تمام صورتوں میں سابقہ نص سے قضار واجب ہوتی ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک اگر قضار کیلئے نص جدید ہو تو قضار کا سبب نص جدید ہوگا ورنہ تفویت یا فوات سبب ہوگا۔

"وقضاء الحضر فی السفر الخ" سے صاحبِ نور الانوار فریقین کے مؤیّدات ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ دو مسئلے احناف کے مذہب کی تائید کرتے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کی حضر کے زمانہ میں رباعی نماز فوت ہوگئی ہو اور وہ اس کو سفر کی حالت میں قضار کرنا چاہتا ہو تو چار رکعت قضار کرے گا۔ حالاں کہ سفر میں رباعی نماز ثنائی نماز ہو جاتی ہے، پس اگر قضار سبب جدید کی وجہ سے واجب ہوتی تو سفر میں دو رکعت نماز واجب ہوتی حالانکہ دو رکعت واجب نہیں ہوتیں بلکہ چار واجب ہوتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سفر کی حالت میں قضار کا سبب وہی ہے جو حضر کی حالت میں ادار کا سبب تھا۔ اسی طرح اگر کسی کی سفر کی حالت میں رباعی نماز مثلاً ظہر فوت ہوگئی ہو اور

وہ اس کو حضر کی حالت میں قضاء کرنا چاہتا ہو تو دو ہی رکعت قضاء کرے گا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ قضاء کسی سبب جدید کی وجہ سے واجب نہیں ہوتی ہے، دوسرا مسئلہ یہ ہیکہ اگر کسی کی جہری نماز مثلاً مغرب اور عشاء فوت ہوگئی ہو اور وہ اس کی قضاء دن میں کرنا چاہتا ہو تو قرأت جہراً کرے گا چنانچہ اگر با جماعت قضاء کرنے کا ارادہ ہے تو امام پر جہر کرنا واجب ہے اور اگر قضاء کرنے والا منفرد ہے تو جہر کرنا افضل ہے، اسی طرح اگر کسی کی سرّی نماز مثلاً ظہر اور عصر فوت ہوگئی ہو اور وہ ان کو رات میں قضاء کرنا چاہتا ہو تو امام ہو یا منفرد دونوں کیلئے سرّاً قرأت کرنا واجب ہے یہ مسئلہ بھی اس بات کی تائید کرتا ہے کہ قضاء کا سبب وہی ہے جو اداء کا سبب ہے۔ دو مسئلے حضرت امام شافعیؒ کے مذہب کی تائید کرتے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص جو قیام، رکوع، سجدے پر قادر نہیں تھا اس کی نماز فوت ہوگئی اب اگر وہ اس کو تندرستی کے زمانہ میں قضاء کرنا چاہتا ہو تو صحت اور تندرستی کے طریق پر قضاء کرے گا یعنی قیام، رکوع، سجدے کیساتھ قضاء کرے گا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی بیمار شخص جو قیام وغیرہ پر قادر نہ ہو، تندرستی کے زمانہ کی نماز میں قضاء کرنا چاہتا ہو تو بیمار کی نماز کے طریق پر بغیر قیام وغیرہ کے قضاء کرے گا۔ ان دونوں مسئلوں میں اداء اور قضاء چونکہ دونوں متفاوت ہیں اسلئے معلوم ہوا کہ قضاء کا سبب، اداء کے سبب کا غیر ہے، اگر دونوں کا سبب ایک ہوتا تو دونوں کے درمیان تفاوت نہ ہوتا۔

ثُمَّ هٰهُنَا سُؤَالٌ مَشْهُوْرٌ لَهُمْ عَلَيْنَا وَهُوَ اَنَّهٗ اِنْ نَذَرَ اَحَدٌ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الْاِعْتِكَافِ لَايَقْضِيْ اِعْتِكَافَهٗ فِيْ رَمَضَانَ اٰخَرَ بَلْ يَقْضِيْهِ فِيْ ضِمْنِ صَوْمٍ مَقْصُوْدٍ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ وَلَوْ كَانَ الْقَضَاءُ وَاجِبًا بِالسَّبَبِ الَّذِيْ اَوْجَبَ الْاَدَاءَ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَلْيُوْفُوْا نُذُوْرَهُمْ لَوَجَبَ اَنْ يَّصِحَّ الْقَضَاءُ فِي الرَّمَضَانِ الثَّانِيْ كَمَا صَحَّ الْاَدَاءُ فِي الرَّمَضَانِ الْاَوَّلِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ زُفَرَؒ اَوْ يَسْقُطُ الْقَضَاءُ اَصْلًا لِعَدَمِ اِمْكَانِ الصَّوْمِ الَّذِيْ هُوَ شَرْطُهٗ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ اَبِيْ يُوْسُفَؒ فَعُلِمَ اَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ التَّفْوِيْتُ وَالتَّفْوِيْتُ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ فَيَنْصَرِفُ اِلَى الْكَامِلِ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ۔

(ترجمہ):۔ پھر یہاں اصحاب شافعیؒ کا ہم پر ایک مشہور سوال ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ماہ رمضان کے اعتکاف کی نذر کی۔ پھر اس نے روزہ رکھا اور ایسے مرض کی وجہ سے جو مانع اعتکاف ہے اعتکاف نہیں کیا تو وہ دوسرے رمضان میں اپنے اعتکاف کی قضاء نہیں کرے گا بلکہ صوم مقصود یعنی نفلی روزے کے ضمن میں اس کی قضاء کرے گا اور اگر قضاء اُس سبب کی وجہ سے واجب ہو جس سبب سے اداء واجب ہوتی

ہے اور وہ باری تعالیٰ کا قول "ولیوفوا نذورہم" ہے تو واجب ہے کہ قضاء دوسرے رمضان میں اسی طرح صحیح ہو جس طرح پہلے رمضان میں اداء صحیح ہے جیساکہ یہ امام زفرؒ کا مذہب ہے یا قضاء اس روزے کے ممکن نہ ہونے کی وجہ سے جو اعتکاف کی شرط ہے بالکل ساقط ہو جائے۔ جیساکہ یہ ابو یوسفؒ کا مذہب ہے، پس معلوم ہو گیا کہ قضاء کا سبب تفویت ہے، اور تفویت وقت سے مطلق ہے لہٰذا فردِ کامل یعنی صومِ مقصود ہی کی طرف لوٹے گا۔

(تشریح):۔ شارحِ نور الانوار ملا جیونؒ اس عبارت میں اصحابِ شافعیؒ کی جانب سے ہم پر وارد کردہ ایک اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک معینہ رمضان مثلاً ۱۴۰۸ھ کے رمضان کے اعتکاف کی نذر کی پھر اس نے مذکورہ رمضان کا روزہ تو رکھ لیا لیکن کسی عذر کی وجہ سے اعتکاف نہ کر سکا تو اسکا حکم یہ ہے کہ یہ شخص دوسرے رمضان مثلاً ۱۴۰۹ھ کے رمضان میں اپنے اعتکاف کی قضا نہ کرے۔ بلکہ رمضان کے علاوہ دنوں میں صومِ مقصود یعنی نفلی روزوں کے ضمن میں اس کی قضاء کرے۔ ملاحظہ فرمائیے اگر نذر کے اعتکاف کی قضاء کا سبب وہی ہوتا جو اداء کا سبب ہے یعنی "ولیوفوا نذورہم" جیساکہ حنفیہ کہتے ہیں تو آئندہ رمضان یعنی ۱۴۰۹ھ کے رمضان میں قضاء کرنا درست ہونا چاہیئے تھا جیساکہ پہلے رمضان یعنی ۱۴۰۸ھ کے رمضان میں ادا کرنا صحیح ہے چنانچہ امام زفرؒ کا یہی مذہب ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ دوسرا رمضان پہلے رمضان کے مثل ہے کیوں کہ دونوں میں روزہ مشروع اور واجب ہے، یا قضاء بالکل ساقط ہو جاتی اسلئے کہ مذکورہ مسئلہ میں نذر کے اعتکاف کی شرط موجودہ رمضان یعنی ۱۴۰۸ھ کے رمضان کے روزے ہیں، لیکن یہ رمضان گذر گیا جس کا واپس آنا ناممکن ہے اور دوسرے روزوں کا واجب کرنا بلا موجِب (واجب کرنیوالے) کے واجب کرنا ہے حالانکہ بغیر موجِب کوئی چیز واجب نہیں کی جاتی ہے اور یہ بھی مسلّم ہے کہ اعتکاف بغیر روزے کے درست نہیں ہوتا لہٰذا جب رمضانِ اول معدوم ہو گیا اور دوسرے رمضان کے روزے بلا موجب کے واجب نہیں کئے جا سکتے اور بغیر روزے کے اعتکاف بھی درست نہیں ہوتا تو لامحالہ عاجز ہونے کی وجہ سے اعتکاف کی قضاء ساقط ہو جائے گی، یہی امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے بہر حال علمائے احناف میں سے محققین کے نزدیک اعتکاف کی قضاء نہ تو ساقط ہوتی اور نہ دوسرے رمضان میں درست ہے تو معلوم ہو گیا کہ اعتکاف کی قضاء کا سبب تفویت (فوت کرنا) ہے اور "تفویت" وجوبِ قضاء کا سبب "مطلق عن الوقت" ہے یعنی اسکا کوئی وقت متعین نہیں ہے اور جب تفویت مطلق عن الوقت ہے تو فردِ کامل یعنی صومِ مقصود (نفلی روزے) کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مذکورہ اعتکاف کی قضاء نفلی روزوں کے ساتھ واجب ہو گی پس ثابت ہوا کہ اعتکافِ منذور کی قضاء اس سبب سے واجب نہیں ہوتی جس سے اداء واجب ہوتی ہے بلکہ اداء کا سبب آیت "ولیوفوا نذورہم" ہے۔ اور قضاء کا سبب تفویت ہے۔

فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ رح عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَ فِيْمَا اِذَا نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ لِعَوْدِ شَرْطِهٖ اِلَى الْكَمَالِ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ آخَرَ يَعْنِيْ فِيْ صُوْرَةِ نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ هٰذَا الرَّمَضَانَ الْمَعْهُوْدَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِمَانِعٍ مَرَضٍ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ وَهُوَ النَّفْلُ لِعَوْدِ شَرْطِ الْاِعْتِكَافِ اِلَى الْكَمَالِ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ آخَرَ كَمَا زَعَمْتُمْ وَتَقْرِيْرُهٗ اَنَّ الْاِعْتِكَافَ لَا يَصِحُّ اِلَّا بِالصَّوْمِ فَاِذَا نَذَرَ بِالْاِعْتِكَافِ فَقَدْ نَذَرَ بِالصَّوْمِ فَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّجِبَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ اِبْتِدَاءً بِمُجَرَّدِ نَذْرِ الْاِعْتِكَافِ وَلٰكِنَّ شَرَفَ الرَّمَضَانِ الْحَاضِرِ عَارَضَهٗ لِاَنَّ الْعِبَادَةَ فِيْ رَمَضَانَ اَفْضَلُ مِنَ الْعِبَادَةِ فِيْ غَيْرِهٖ فَانْتَقَلْنَا مِنَ الصَّوْمِ الْاَصْلِيِّ الْمَقْصُوْدِ اِلٰى صَوْمِ رَمَضَانَ لِهٰذَا الشَّرَفِ الْعَارِضِ وَلَمَّا فَاتَ شَرَفُ رَمَضَانَ عَادَ الصَّوْمُ اِلٰى كَمَالِهٖ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ الْاَصْلِيُّ اَعْنِيْ صَوْمَ النَّفْلِ فَكَانَّهٗ صَارَ حُكْمٌ مِّنَ اللّٰهِ تَعَالٰى اَنْ صُوْمُوا النَّفْلَ وَاعْتَكِفُوْا فِيْهِ وَالْحَيٰوةُ اِلَى الرَّمَضَانِ الثَّانِيْ مَوْهُوْمٌ لِاَنَّهٗ وَقْتٌ مَلِيْدٌ يَسْتَوِيْ فِيْهِ الْحَيٰوةُ وَالْمَمَاتُ ثُمَّ اِذَا لَمْ يَصُمْ صَوْمًا مَقْصُوْدًا وَجَاءَ الرَّمَضَانُ الثَّانِيْ لَمْ يَنْتَقِلْ حُكْمُ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلٰى هٰذَا الرَّمَضَانِ الثَّانِيْ وَاِنَّمَا قَالَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِاَنَّهٗ اِذَا لَمْ يَصُمْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الصَّوْمِ فَحِ يَجُوْزُ الْاِعْتِكَافُ فِيْ قَضَاءِ رَمَضَانَ اَلْبَتَّةَ -

(ترجمہ):- مصنف رحؒ نے اس اعتراض کا جواب اپنے اس قول سے دیا ہے، اور اس صورت میں جب کہ کسی شخص نے رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کی نذر کی لیکن اس نے روزہ رکھا اور اعتکاف نہیں کیا تو اس اعتکاف کی قضاء صومِ مقصود کیساتھ واجب ہے کیوں کہ اعتکاف کی شرط کمال ہی کی طرف لوٹے گی۔ نہ اسلئے کہ قضاء دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے یعنی اس صورت میں کہ کسی نے اس معین رمضان میں اعتکاف کی نذر کی مگر اس نے روزہ رکھا اور کسی مانع یعنی مرض کی وجہ سے اعتکاف نہیں کیا، تو اس اعتکاف کی قضاء صومِ مقصود یعنی نفلی روزے کیساتھ واجب ہوگی اسلئے کہ اعتکاف کی شرط کمال کی طرف لوٹے گی، اور وہ نفلی روزہ ہے نہ اسلئے کہ قضاء دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے جیسا کہ تم نے کہا ہے۔ اس مسئلہ کی تقریر یہ ہے کہ اعتکاف صرف روزے کیساتھ درست ہوتا ہے لہٰذا جب کوئی شخص اعتکاف کی نذر کرے گا تو اس نے روزے کی بھی نذر کی ہے پس مناسب تو یہ ہے کہ ابتداءً محض اعتکاف کی نذر سے صومِ مقصود (نفلی روزہ) واجب ہو لیکن موجودہ رمضان کی شرافت اس کے معارض ہوگئی۔ اس لئے کہ رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے افضل ہے پس ہم اس عارضی شرف کی وجہ سے صوم اصلی مقصود سے صومِ رمضان کی طرف منتقل

ہو گئے اور جب رمضان کا شرف فوت ہو گیا تو روزہ اپنے کمال کیطرف لوٹ گیا، اور وہ صوم مقصود اصلی یعنی صوم نفل ہے گویا اللہ کی طرف سے یہ حکم صادر ہوا کہ تم نفلی روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو۔ اور دوسرے رمضان تک زندگی موہوم ہے کیوں کہ یہ ایک طویل زمانہ ہے جس میں زندگی اور موت دونوں برابر ہیں۔ پھر جب صوم مقصود نہیں رکھا اور دوسرا رمضان آگیا تو اللہ تعالیٰ کا حکم اس دوسرے رمضان کی طرف منتقل نہیں ہوگا، مصنف نے فرمایا اس نے روزہ رکھا اور اعتکاف نہیں کیا۔ اسلئے کہ جب اس نے ایسے مرض کی وجہ سے روزہ نہیں رکھا جو روزہ سے مانع ہے تو اس وقت رمضان کی قضاء میں اعتکاف جائز ہوگا۔

(**تشریح**):۔ مذکورہ بالا اعتراض کا جواب یہ ہیکہ اگر کسی نے متعینہ رمضان کے اعتکاف کی نذر کی، اور اس کے روزے رکھ لئے مگر اعتکاف نہیں کیا، تو اعتکاف کی قضاء "نفلی روزوں کیساتھ اسلئے واجب ہوتی ہے کہ اعتکاف کی شرط یعنی روزہ اپنے کمال کی طرف یعنی نفل کی طرف لوٹ آیا، یہ بات نہیں ہے کہ قضاء کسی اور سبب سے واجب ہوئی ہے جیساکہ معترض نے خیال کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اعتکاف بغیر روزے کے درست نہیں ہوتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے "لا اعتکاف الا بصوم" (دار قطنی)۔ مگر یہاں اعتکاف سے اعتکاف واجب مراد ہے۔ تو حاصل یہ ہوا کہ اعتکاف واجب کیلئے روزہ شرط ہے، اب اگر کوئی شخص اعتکاف کی نذر کرے گا تو اس کا مطلب ہوگا کہ اس نے روزہ کی بھی نذر کی ہے کیوں کہ مشروط کو اپنے اوپر واجب کرنے سے شرط بھی واجب ہو جاتی ہے پس جب مشروط کو واجب کرنے سے شرط واجب ہو جاتی ہے تو اعتکاف (مشروط) کی نذر کرنے سے شرط (روزہ) بھی لازم ہو جائے گی۔ بہرحال اعتکاف کی نذر کرنے سے مناسب تو یہ تھا کہ ابتداءً ہی صوم مقصود یعنی نفلی روزہ واجب ہوتا لیکن موجودہ رمضان جس میں اعتکاف کی نذر کی گئی تھی اس کی شرافت اور فضیلت نفلی روزے کے معارض ہو گئی یعنی اس پر غالب آگئی ہے کیونکہ رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے افضل اور اشرف ہے چنانچہ حدیث میں ہے جس نے رمضان میں نفل کام کیا وہ غیر رمضان میں فرض ادا کرنیوالے کے برابر ہے اور جس نے رمضان میں فرض ادا کیا وہ غیر رمضان میں ستر فرض ادا کرنیوالے کے برابر ہے۔ بہرحال رمضان کی عبادت غیر رمضان سے افضل اور اشرف ہے پس اسی عارضی شرف کی وجہ سے ہم صوم مقصود یعنی نفلی روزے سے رمضان کے روزوں کی طرف منتقل ہو گئے یعنی اعتکاف منذور کے زمانہ میں نفلی روزوں کی جگہ رمضان کے روزوں کا حکم دیا گیا مگر جب رمضان کے روزے رکھنے اور اعتکاف نہ کرنے کی وجہ سے رمضان کی شرافت اور فضیلت فوت ہو گئی تو روزہ اپنے کمال کی طرف لوٹے گا اور کمال صوم، صوم مقصود یعنی نفلی روزہ ہے پس رمضان گذرنے کے بعد گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم صادر ہوا کہ نفلی روزہ رکھو اور اسمیں اعتکاف کرو۔ حاصل یہ کہ ابتداءً بھی نفلی روزہ واجب ہوا تھا، اور اعتکاف کی قضاء بھی نفلی روزوں میں واجب ہوئی ہے لہذا ثابت ہوا کہ جو سبب اعتکاف کی اداء کا تھا وہی سبب اس کی قضاء کا ہے، اور جب اعتکاف کی اداء کا سبب ہی اس کی قضاء کا سبب ہے تو معترض کا یہ اعتراض کہ

سببِ قضاء، سببِ اداء کا غیر ہے وارد نہ ہوگا۔ البتہ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ موجودہ رمضان کی شرافت اگرچہ فوت ہوگئی ہے لیکن آئندہ رمضان کا انتظار کر کے اس کو حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آئندہ سال رمضان تک زندگی موہوم ہے کیوں کہ یہ ایک طویل زمانہ ہے جس میں زندگی اور موت دونوں برابر ہیں ؎
کون جیتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ اگر دوسرا رمضان آنے سے پہلے اس شخص نے نفلی روزوں میں اعتکاف کی قضاء نہ کی بلکہ دوسرا رمضان آگیا تو اللہ تعالیٰ کا حکم یعنی اعتکاف کی قضاء کا حکم اس دوسرے رمضان کی طرف منتقل نہ ہوگا۔ اسلئے کہ دوسرا رمضان نہ تو رمضانِ اول کا خلیفہ ہے اور نہ نذر کے اعتکاف کا محل ہے، کیوں کہ نذر کے اعتکاف کا محل رمضانِ اوّل ہے پس جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو دوسرے رمضان میں اعتکاف کی قضاء کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ ماتن رحؒ نے کہا ہے " فصام ولم یعتکف " اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر نذر کرنیوالے نے کسی عذر کی وجہ سے روزہ نہ رکھا ہو تو وہ بلا شبہ رمضان کی قضاء کے زمانہ میں اعتکاف کی قضاء کر سکتا ہے اسلئے کہ اعتکاف کا اتصال حکماً صومِ رمضان کیساتھ باقی ہے اور جب اعتکاف، صوم رمضان کیساتھ حکماً متصل ہے تو اعتکاف کی شرط (روزہ) اپنے کمال یعنی صومِ نفل کی طرف عود نہیں کرے گا۔

ثُمَّ شَرَعَ المصؒ فِی بَیَانِ تَقْسِیْمِ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ اِلٰی اَنْوَاعِهِمَا فَقَالَ وَالْاَدَاءُ اَنْوَاعٌ کَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَمَا هُوَ شَبِیْهٌ بِالْقَضَاءِ وَفِیْ هٰذَا التَّقْسِیْمِ مُسَامَحَةٌ لِاَنَّ الْاَقْسَامَ لَا تُقَابِلُ فِیْمَا بَیْنَهَا وَیَنْبَغِیْ اَنْ یَّقُوْلَ وَالْاَدَاءُ اَنْوَاعٌ اَدَاءٌ مَحْضٌ وَهُوَ نَوْعَانِ کَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَاَدَاءٌ هُوَ شَبِیْهٌ بِالْقَضَاءِ وَیَعْنِیْ بِالْاَدَاءِ الْمَحْضِ مَا لَا یَکُوْنُ فِیْهِ شِبْهٌ بِالْقَضَاءِ بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجُوْهِ لَا مِنْ حَیْثُ تَغَیُّرُ الْوَقْتِ لَا مِنْ حَیْثُ الْتِزَامِهٖ یَعْنِیْ بِالشَّبِیْهِ بِالْقَضَاءِ مَا فِیْهِ شِبْهٌ بِهٖ مِنْ حَیْثُ الْتِزَامِهٖ وَیَعْنِیْ بِالْکَامِلِ مَا یُؤَدّٰی عَلَی الْوَجْهِ الَّذِیْ شُرِعَ عَلَیْهِ وَبِالْقَاصِرِ مَا هُوَ خِلَافُهٗ۔

(ترجمہ):- پھر مصنفؒ نے اداء اور قضاء کی تقسیم کا بیان ان کی انواع کی طرف شروع کیا، چنانچہ فرمایا اداء کی چند قسمیں ہیں کامل، قاصر، اور مشابہ بالقضاء۔ اس تقسیم میں مسامحت ہے کیوں کہ اقسام کے درمیان باہمی تقابل نہیں ہے مناسب یہ تھا کہ مصنفؒ یوں فرماتے کہ اداء کی چند قسمیں ہیں۔ ادائے محض۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر اور وہ اداء جو قضاء کے مشابہ ہے اور ادائے محض سے مراد وہ ہے جس میں قضاء سے کوئی مشابہت نہ ہو۔ نہ وقت کے تغیر کے لحاظ سے اور نہ اس کے التزام کے لحاظ سے اور شبیہ بالقضاء سے

مراد وہ ہے جس میں قضاء سے التزام کے اعتبار سے مشابہت ہو اور کامل سے مراد وہ شئی ہے جس کو اسی طریقہ پر ادا، کیا جائے جس طریقہ پر وہ مشروع ہوئی ہے اور قاصر سے مراد وہ شئی ہے جو کامل کے خلاف ہو ۔

(تشریح) :۔ مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے اداء اور قضاء کی تقسیم بیان فرمارہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ اداء کی تین قسمیں ہیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر (۳) اداء مشابہ بالقضاء ۔ ملاجیون رحؒ نے فرمایا کہ ماتن رحؒ کی بیان کردہ تقسیم میں مسامحت (چوک) ہے ۔ اس طور پر کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان باہمی تقابل کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ مذکورہ بالا اقسام کے درمیان تقابل موجود نہیں ہے اسلئے کہ وہ اداء جو مشابہ بالقضاء ہے اسمیں اگر نماز کے تمام حقوق کی رعایت کی گئی ہو تو وہ ادائے کامل میں داخل ہوگی اور اگر تمام حقوق کی رعایت نہ کی گئی ہو تو وہ ادائے قاصر میں داخل ہوگی ۔ حاصل یہ کہ تیسری قسم اول کی دونوں قسموں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے اور جب تیسری قسم اول کی دونوں قسموں کیساتھ جمع ہو جاتی ہے تو ان کے درمیان باہمی تقابل نہ رہا ۔ حالانکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان باہمی تقابل کا پایا جانا ضروری ہے ۔ صاحب نور الانوار اصلاح کے انداز میں فرماتے ہیں کہ مناسب یہ تھا کہ مصنف رحؒ یوں فرماتے کہ اوّلاً اداء کی دو قسمیں ہیں (۱) ادائے محض (۲) اداء مشابہ بالقضاء پھر ادائے محض کی دو قسمیں ہیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر ۔ اس صورت میں اداء کی پہلی دونوں قسموں ادائے محض اور اداء مشابہ بالقضاء کے درمیان بھی تقابل موجود ہے ۔ کیوں کہ ادائے محض سے مراد یہ ہے کہ اداء میں کسی بھی اعتبار سے قضاء کیساتھ مشابہت موجود نہ ہو نہ وقت کے تغیر کے لحاظ سے اور نہ التزام اداء کے لحاظ سے یعنی ادائے محض میں ایسا نہیں ہوتا کہ اداء کا التزام تو ایک جہت پر کیا ہو اور اس کو "اداء" دوسری جہت پر کیا ہو ۔ اور اداء مشابہ بالقضاء سے مراد یہ ہے کہ اداء میں التزام کے لحاظ سے قضاء کیساتھ مشابہت موجود ہو ۔ یعنی اداء مشابہ بالقضاء میں اداء کا التزام ایک جہت پر ہوتا ہے اور اس کی ادائیگی دوسری جہت پر ہوتی ہے ، اور ادائے محض کی دونوں قسموں کامل اور قاصر کے درمیان بھی تقابل موجود ہے اسلئے کہ ادائے کامل سے مراد وہ شئی ہے جو اسی طور پر اداء کی جائے جس طور پر کہ وہ مشروع ہوئی ہے اور قاصر سے مراد وہ شئی ہے جس کو "ماشرع" کے خلاف اداء کیا جائے ۔

كَالصَّلٰوةِ بِجَمَاعَةٍ مِثَالٌ لِلْاَدَاءِ الْكَامِلِ فَاِنَّهٗ اَدَاءٌ عَلٰى حَسْبِ مَا شُرِعَ فَاِنَّ الصَّلٰوةَ مَا شُرِعَتْ اِلَّا بِجَمَاعَةٍ لِاَنَّ جِبْرَئِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَّمَ الرَّسُوْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْجَمَاعَةِ فِيْ يَوْمَيْنِ وَالصَّلٰوةُ مُنْفَرِدًا مِثَالٌ لِلْاَدَاءِ الْقَاصِرِ فَاِنَّهٗ اَدَاءٌ عَلٰى خِلَافِ مَا شُرِعَ عَلَيْهِ وَلِهٰذَا يَسْقُطُ وُجُوْبُ الْجَهْرِ فِي الْجَهْرِيَّةِ عَنِ الْمُنْفَرِدِ وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَاغِ الْاِمَامِ حَتّٰى لَا يَتَغَيَّرَ فَرْضُهٗ بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ مِثَالٌ لِلْاَدَاءِ الشَّبِيْهِ بِالْقَضَاءِ فَاِنَّ اللَّاحِقَ هُوَ الَّذِيْ الْتَزَمَ

الْاَدَاءُ مَعَ الْاِمَامِ مِنْ اَوَّلِ التَّحْرِيْمَةِ ثُمَّ سَبَقَهُ الْحَدَثُ فَتَوَضَّأَ وَ اَتَمَّ بَقِيَّةَ الصَّلٰوةِ
بَعْدَ فَرَاغِ الْاِمَامِ فَاِنَّ هٰذَا الْاِتْمَامَ اَدَاءٌ مِنْ حَيْثُ بَقَاءِ الْوَقْتِ وَ شَبِيْهٌ بِالْقَضَاءِ مِنْ
حَيْثُ اَنَّهُ لَمْ يُؤَدِّ كَمَا الْتَزَمَ۔

(ترجمہ) :۔ جیسے نماز باجماعت (یہ) ادائے کامل کی مثال ہے کیوں کہ یہ مشروع طریقہ پر ادا ہے، اور نماز جماعت ہی کیساتھ مشروع کی گئی ہے۔ اسلئے کہ جبریل علیہ السّلام نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دو۔ دن میں نماز باجماعت کی تعلیم دی ہے۔ اور تنہا نماز پڑھنا۔ (یہ) ادائے قاصر کی مثال ہے، کیوں کہ یہ ادا مشروع طریقہ کے خلاف ہے اسی وجہ سے جہری نماز میں منفرد سے جہر کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے، اور امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل حتی کہ لاحق کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے یہ ادا مشابہ بالقضاء کی مثال ہے کیوں کہ لاحق وہی مقتدی ہے جس نے اول تحریمہ سے امام کیساتھ ادا کرنے کا التزام کیا ہو پھر اس کو حدث لاحق ہو گیا ہو پھر وضو کرکے امام کی فراغت کے بعد بقیہ نماز پوری کی ہو۔ اسلئے کہ یہ اتمام بقائے وقت کے لحاظ سے ادا ہے، اور اس لحاظ سے مشابہ بالقضاء ہے کہ اس نے جس طرح التزام کیا تھا اس طرح ادا نہیں کرسکا۔

(تشریح) :۔ یہاں سے ادا کی تینوں قسموں کی مثالیں بیان کی گئی ہیں چنانچہ فرمایا کہ پانچوں نمازوں کو جماعت کیساتھ ادا کرنا ادائے کامل کی مثال ہے اسلئے کہ یہ مشروع طریقہ پر ادا کرنا ہے، اور نماز باجماعت کے مشروع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السّلام نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کا طریقہ جماعت کیساتھ دو دن میں بتلایا۔ چنانچہ امام ترمذیؒ کے بیان کے مطابق حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے بیت اللہ شریف کے پاس دو دفعہ میری امامت کی، اور یہ آپ کو بھی معلوم ہے کہ "امامت" نماز باجماعت میں ہوتی ہے نہ کہ تنہا آدمی کی نماز میں۔ پس ثابت ہوا کہ نماز جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے۔ اور تنہا نماز پڑھنا ادائے قاصر کی مثال ہے۔ کیوں کہ یہ مشروع طریقہ کے خلاف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منفرد سے جہری نمازوں میں جہر کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے، اور منفرد سے جہری نماز میں وجوب جہر کا ساقط ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ منفرد کا نماز ادا کرنا قاصر ہے کیونکہ جہری نماز میں جہر صفت کمال ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جہری نماز میں اگر امام جہر ترک کر دے تو سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ پس جب جہر صفت کمال ہے تو اس کے وجوب کا ساقط ہونا قصور کی علامت ہوگا۔ اور منفرد کی نماز میں چونکہ وجوب جہر ساقط ہوتا ہے اسلئے منفرد کا نماز ادا کرنا ادائے قاصر ہوگا۔ اور امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل ادا مشابہ بالقضاء کی مثال ہے حتی کہ لاحق اگر مسافر ہو تو اقامت کی نیت سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا ہے۔ امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل ادا مشابہ بالقضاء اسلئے ہے کہ لاحق وہ کہلاتا ہے جو اول تحریمہ سے امام کیساتھ شریک ہوا ہو اور اس نے اول سے لیکر آخر تک امام کیساتھ

نماز اداء کرنیکا التزام کیا ہو لیکن درمیانِ نماز میں اس کا وضو ٹوٹ گیا ہو، پھر اس نے وضو کرکے بقیہ نماز امام کی فراغت کے بعد پوری کی تو یہ اتمام (نماز پوری کرنا) اس اعتبار سے تو اداء ہے کہ نماز کا وقت باقی ہے کیوں کہ وقت کے اندر اندر جو نماز پڑھی جاتی ہے اداء کہلاتی ہے۔ مگر چونکہ لاحق نے جس طرح التزام کیا تھا یعنی امام کیساتھ پوری کرنے کا اُس طرح اداء نہ کرسکا بلکہ امام کی فراغت کے بعد نماز پوری کی ہے اسلئے یہ اداء تو ہے مگر قضاء کے مشابہ ہے۔

وَلَمَّا كَانَ مَعْنَى الْأَدَاءِ مِنْ حَيْثُ الْأَصْلِ وَمَعْنَى الْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ التَّبَعِ جُعِلَ اَدَاءً شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءً شَبِيْهًا بِالْأَدَاءِ وَثَمَرَةُ كَوْنِهٖ اَدَاءً ظَاهِرَةٌ وَلِهٰذَا لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَثَمَرَةُ كَوْنِهٖ شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ هِيَ اَنَّهٗ لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهٗ بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ بِاَنْ كَانَ هٰذَا اللَّاحِقُ مُسَافِرًا اِقْتَدٰى بِمُسَافِرٍ ثُمَّ اَحْدَثَ فَذَهَبَ اِلٰى مِصْرِهٖ لِلْمُتَوَضِّىْ اَوْ نَوَى الْاِقَامَةَ فِىْ مَوْضِعِهَا ثُمَّ جَاءَ حَتّٰى فَرَغَ الْاِمَامُ وَلَمْ يَتَكَلَّمْ وَشَرَعَ فِىْ اِتْمَامِ الصَّلٰوةِ فَلَا يُتِمُّ اَرْبَعًا بَلْ يُصَلِّىْ رَكْعَتَيْنِ كَمَا اِذَا كَانَ قَضَاءً مَحْضًا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهٗ بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ فَكَذَا هٰذَا فَاِنْ لَمْ يَقْتَدِ بِمُسَافِرٍ بَلْ بِمُقِيْمٍ اَوْ لَمْ يَفْرُغِ الْاِمَامُ بَعْدُ اَوْ تَكَلَّمَ ثُمَّ اِسْتَاْنَفَ اَوْ كَانَ مِثْلُ هٰذَا فِى الْمَسْبُوْقِ دُوْنَ اللَّاحِقِ يَصِيْرُ فَرْضُهُمْ اَرْبَعًا بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ۔

(ترجمہ):۔ اور چونکہ اداء کے معنی اصل کے اعتبار سے تھے اور قضاء کے معنی باعتبار تابع کے (اس لئے) اس فعل کو اداء مشابہ بالقضاء قرار دیا گیا۔ اور قضاء مشابہ بالاداء قرار نہیں دیا گیا اور اس کے اداء ہونے کا ثمرہ ظاہر ہے۔ اسی لئے مصنف نے اس سے تعرض نہیں فرمایا ہے، اور اس کے مشابہ بالقضاء ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ لاحق کا فرض اس وقت اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ بایں طور کہ یہ لاحق مسافر تھا اس نے ایک دوسرے مسافر کی اقتداء کی، پھر اس مقتدی کو درمیانِ نماز میں حدث لاحق ہوا پھر وہ وضو کرنے کیلئے اپنے شہر گیا یا اُس نے اسی جگہ میں اقامت کی نیت کی۔ پھر آیا یہاں تک کہ امام فارغ ہو چکا تھا۔ اور اس نے کوئی کلام نہیں کیا اور نماز پوری کرنے لگا تو یہ چار رکعت پوری نہ کرے بلکہ دو رکعت نماز پڑھے جیساکہ قضائے محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ۔ پس اگر لاحق مسافر نے کسی مسافر امام کی اقتداء نہیں کی بلکہ کسی مقیم کی اقتداء کی، یا ابھی تک امام فارغ نہیں ہوا تھا، یا اس نے کلام کرلیا، پھر از سر نو نماز پڑھنا شروع کیا یا یہی صورت لاحق کے علاوہ مسبوق میں ہو تو ان کا فرض اقامت کی نیت سے چار رکعت ہوں گی۔

(تشریح):۔ ولما کان معنی الاداء من حیث الاصل الخ سے ایک سوال کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہیکہ اداء کی تیسری قسم کا نام اداء مشابہ بالقضاء کیوں رکھا گیا ہے قضاء مشابہ بالاداء کیوں نہیں رکھا گیا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس تیسری قسم میں اداء کے معنی اصل ہیں اور قضاء کے معنی تابع ہیں۔ اس طور پر کہ لاحق کی مذکورہ نماز چونکہ وقت کے اندر پائی گئی ہے اسلئے یہ نماز اپنی اصل کے اعتبار سے اداء ہوئی اور وصف کے اعتبار سے لاحق کی یہ نماز قضاء ہے کیونکہ مذکورہ لاحق التزام کے مطابق اپنی نماز ادا نہ کر سکا۔ اس وجہ سے کہ لاحق نے التزام کیا تھا امام کیساتھ نماز پوری کرنے کا حالانکہ امام کی فراغت کے بعد اس نے تنہا اپنی نماز پوری کی ہے پس جب وصفِ التزام فوت ہو گیا تو وصف کے اعتبار سے لاحق کی نماز قضا ہو گئی اور وصف چونکہ تابع ہوتا ہے اسلئے لاحق کی مذکورہ نماز میں قضاء کے معنی تابع اور اداء کے معنی اصل ہوئے اور نام رکھنے میں اصل کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ تابع کا اسلئے اس تیسری قسم کا نام اداء مشابہ بالقضاء رکھا گیا، اور قضاء مشابہ بالاداء نہیں رکھا گیا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ماتن رح نے فرمایا ہے کہ امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعلِ نماز اداء مشابہ بالقضاء ہے لیکن اس کے اداء ہونیکا ثمرہ بالکل واضح ہے یعنی امام کی فراغت کے بعد لاحق کی نماز کا اداء ہونا ظاہر ہے اسلئے کہ اس اداء سے لاحق کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے چنانچہ اس اداء سے اگر لاحق کا ذمہ فارغ نہ ہوتا تو وقت کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کو دوبارہ از سرِ نو نماز ادا کرنے کا حکم دیا جاتا پس لاحق کو از سرِ نو نماز پڑھنے کا حکم نہ دیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ امام کی فراغت کے بعد لاحق کی نماز اداء ہو گئی ہے اور اس کا ذمہ فارغ ہو گیا ہے بہر حال امام کی فراغت کے بعد لاحق کی نماز کا اداء ہونا چونکہ ظاہر ہے اسلئے ماتن رح نے اس کا ذکر نہیں فرمایا، اور مشابہ بالقضاء ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ لاحق اگر مسافر ہو تو امام کی فراغت کے بعد اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے جیسا کہ قضائے محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک مسافر نے دوسرے مسافر کی رباعی نماز میں اقتداء کی، پھر مقتدی مسافر کو دورانِ نماز حدث لاحق ہوا، پھر وہ وضو کرنے کی غرض سے اپنے وطن گیا یا اُس نے اِسی جگہ اقامت کی نیت کرلی پھر وہ اپنی نماز پوری کرنے کیلئے اس وقت آیا جب امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا اس اثناء میں اس نے کوئی کلام بھی نہیں کیا، اور اپنی نماز پوری کرنے لگا تو اس صورت میں یہ لاحق مسافر چار رکعتیں نماز پوری نہیں کرے گا بلکہ دو رکعت پوری کرے گا جس طرح قضائے محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے اسیطرح اس صورت میں بھی اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے یعنی اگر کسی پر حالتِ سفر میں رباعی نماز (ظہر، عصر، عشاء) کی قضا واجب ہو گئی اور پھر اس نے اقامت کی نیت کرلی یا اپنے وطنِ اصلی میں داخل ہو گیا تو اقامت کی نیت سے یا اپنے وطن میں داخل ہونے کی وجہ سے اس کا فرض (یعنی دو رکعت، چار رکعت کی طرف) متغیر نہیں ہوتا یعنی اس پر دو ہی رکعت کی قضاء کرنا

واجب ہے چار رکعت واجب نہیں ہوتیں اسی طرح لاحق مسافر بھی اگر امام کی فراغت کے بعد اقامت کی نیت کر لے یا وضو کرنے کی غرض سے اپنے شہر میں داخل ہو جائے تو اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا یعنی اس پر دو ہی رکعت کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے، چار رکعت کا پورا کرنا واجب نہیں ہوتا، حاصل یہ کہ لاحق مسافر کی یہ نماز چونکہ قضائے محض کے مشابہ ہے اسلئے اسکو مشابہ بالقضاء کہا گیا ہے۔

"فان لم یقتد بمسافر الخ" سے اُن قیود کا فائدہ ذکر کیا گیا ہے جو "قیود" اداء مشابہ بالقضاء کی مثال میں ذکر کی گئی ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ اگر لاحق مسافر نے مسافر کی اقتداء نہیں کی بلکہ مقیم کی اقتداء کی۔ اور درمیانِ نماز میں حدث پیش آنے کی وجہ سے وضو کرنے کی غرض سے اپنے وطن گیا یا اس نے اقامت کی نیت کی۔ پھر امام کی فراغت کے بعد آیا اور کسی سے کوئی کلام بھی نہیں کیا تو یہ لاحق مسافر چار رکعت پوری کرے گا مگر یہ خیال رہے کہ یہ چار رکعت امام کے فارغ ہونے کے بعد اقامت کی نیت سے لازم نہیں ہوئی ہیں بلکہ اوّلِ تحریمہ سے مقیم امام کی اقتداء کرنے کی وجہ سے لازم ہوئی ہیں۔ اور اگر لاحق مسافر وضو کر کے امام کے فارغ ہونے سے پہلے آ گیا اور امام کے ساتھ نماز شروع کر دی تو بھی اپنے وطن جانے یا اقامت کی نیت کرنے سے اس کا فرض چار رکعت ہو جائے گا۔ کیوں کہ لاحق کے فعل میں قضاء کی مشابہت امام کے فارغ ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہے اور یہاں امام کا فارغ ہونا موجود نہیں ہے۔ تو اقامت اداء پر طاری ہوئی نہ کہ قضاء پر اور "اداء" نیتِ اقامت سے دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جاتی ہے اس لئے اس صورت میں لاحق مسافر چار رکعت پوری کرے گا۔ اور اگر لاحق مسافر نے امام کی فراغت کے بعد کلام کیا تو بھی وہ چار رکعت پوری کرے گا۔ اسلئے کہ کلام کرنے کی وجہ سے اس کی نماز باطل ہو گئی اور وہ اُس نماز کو از سرِ نو ادا کرے گا لہٰذا اقامت کی نیت اداء پر طاری ہوئی، اور اداء دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جاتی ہے اسلئے یہ نماز بھی نیتِ اقامت سے متغیر ہو جائے گی۔ اور اگر یہ صورت مسبوق میں پیش آئی یعنی ایک مسافر نے دوسرے مسافر کی رباعی نماز میں وقت میں امام کے ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد اقتداء کی، پھر جب امام کی نماز پوری ہو گئی تو اس مسافر مقتدی نے اقامت کی نیت کی تو یہ مسافر مقتدی چار رکعت پوری کرے گا۔ اسلئے کہ اقامت کی نیت اس مسافر مقتدی کی باقی نماز پر طاری ہوئی ہے اور یہ اس باقی نماز میں من کل الوجوہ اداء کرنے والا ہے کیوں کہ وقت بھی باقی ہے اور اس نے اس مقدار کا امام کے ساتھ اداء کرنے کا التزام بھی نہیں کیا تھا کہ اس کے خلاف کرنے کی وجہ سے قضاء کرنے والا شمار ہو پس جب اقامت کی نیت اداء پر طاری ہوئی اور اداء نیتِ اقامت سے متغیر ہو جاتی ہے تو مسبوق مسافر کا فرض بھی اقامت کی نیت سے دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جائے گا۔

ثُمَّ اِنَّ هٰذِهِ الْاَقْسَامَ الثَّلٰثَ كَمَا تَجْرِىْ فِىْ حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى تَجْرِىْ فِىْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ اَيْضًا فَقَالَ وَمِنْهَا رَدُّ عَيْنِ الْمَغْصُوْبِ اَىْ وَمِنْ اَنْوَاعِ الْاَدَاءِ رَدُّ عَيْنِ الشَّىْءِ الَّذِىْ غَصَبَهٗ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِىْ غَصَبَهٗ اِلَى الْمَالِكِ بِدُوْنِ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَغْصُوْبُ مُشْتَغِلًا بِالْجِنَايَةِ اَوْ بِالدَّيْنِ وَبِدُوْنِ اَنْ يَّكُوْنَ نَاقِصًا بِنُقْصَانٍ حِسِّىٍّ فَهٰذَا نَظِيْرُ الْاَدَاءِ الْكَامِلِ لِاَنَّهٗ اَدَاءٌ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِىْ غَصَبَهٗ مِنْ غَيْرِ فُتُوْرٍ وَمِثْلُهٗ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْمَبِيْعِ اِلَى الْمُشْتَرِىْ وَتَسْلِيْمُ بَدَلِ الصَّرْفِ وَالْمُسْلَمِ فِيْهِ اِلَيْهِ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِىْ وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ۔

(ترجمہ):۔ پھر ادار کی یہ تینوں قسمیں جس طرح حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہے۔ چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا اور ادار کے اقسام سے عینِ مغصوب کو واپس کر دینا ہے یعنی (حقوق العباد میں) ادار کے انواع میں سے عینِ مغصوب کو مالک کی طرف اُسی وصف کیساتھ واپس کر دینا ہے جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا۔ بغیر اس بات کے کہ مغصوب جنایت یا دین کے ساتھ مشغول ہو اور بغیر اس کے کہ وہ کسی حسّی نقصان کیساتھ ناقص ہو۔ پس یہ ادائے کامل کی نظیر ہے کیوں کہ یہ بغیر نقصان کے اُسی وصف کے ساتھ ادار کرنا ہے جس وصف کے ساتھ غصب کیا تھا اور اسی کے مانند عینِ مبیع کو مشتری کے سپرد کرنا اور بدل صرف اور مسلم فیہ کو اس کے حوالہ کرنا اسی وصف کے ساتھ جس پر مذکورہ عقد واقع ہوا ہے۔

(تشریح):۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ادار کی مذکورہ تینوں قسمیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر (۳) ادار مشابہ بالقضار جس طرح حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا اسی طرح حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہیں۔ چنانچہ فاضل مصنف رحمہ نے کہا کہ اگر غاصب نے شئ مغصوب کو مالک کیطرف بعینہ واپس کر دیا یعنی جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا اُسی وصف کیساتھ واپس کر دیا تو یہ ادائے کامل ہے جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا اسی وصف کیساتھ واپس کرنیکا مطلب یہ ہے کہ مثلاً شئ مغصوب غلام ہے تو اس غلام نے غاصب کے قبضہ میں نہ تو ایسی کوئی جنایت کی ہو جس کی وجہ سے اس کا رقبہ ہی مستحق ہو گیا ہو یعنی عمداً کسی انسان کو قتل نہ کیا ہو، اور نہ غاصب کے قبضہ میں کسی انسان کا مال ہلاک کیا ہو کہ ضمان اس کے رقبہ کیساتھ متعلق ہو جائے اور نہ اُس میں کوئی حسّی نقصان پیدا ہوا ہو یعنی اس کا کوئی عضو تلف نہ ہوا ہو۔ بہر حال غلام مغصوب نے غاصب کے قبضہ میں اگر نہ کسی جنایت کا ارتکاب کیا ہو اور نہ ایسا کوئی کام کیا ہو جس سے اس پر مالی تاوان لازم ہوتا ہو اور نہ اسمیں کوئی حسّی نقص پیدا ہوا ہو تو مالک کیطرف ایسا غلام سپرد کرنا ادائے کامل ہے۔ اسی طرح اگر بائع نے بعینہ وہ مبیع مشتری کے حوالہ کی جس پر عقدِ بیع وارد ہوا تھا۔ اور عقد صرف میں احد العاقدین نے بعینہ وہ "بدل صرف" آخر کے سپرد کیا جس پر عقد صرف واقع ہوا

تھا اور عقدِ سلم میں مسلم الیہ نے بعینہ وہ مسلم فیہ رب السلم کے حوالہ کی جس پر عقد سلم واقع ہوا تھا تو یہ بھی ادائے کامل کی نظیر ہے۔

(فوائد):۔ بیع کی چند قسمیں ہیں (۱) بیع مطلق (۲) بیع مقایضہ (۳) بیع صرف (۴) بیع سلم۔ بیع مطلق بیع العین بالدّین عین شئی کو سونے یا چاندی کے عوض فروخت کرنا اس بیع میں عین شئی کا مبیع ہونا اور دَین (سونے چاندی) کا ثمن ہونا متعین ہے۔ بیع مقایضہ بیع العین بالعین یعنی عین شئی کو عین شئی کے عوض بیچنا، مثلاً گندم کے عوض کپڑا فروخت کرنا۔ اور بیع صرف بیع الدین بالدین کا نام ہے یعنی ثمن کو ثمن کے عوض فروخت کرنا۔ ان دونوں قسموں میں عوضین میں سے ہر ایک ثمن بھی ہے اور مبیع بھی ہے اور بیع سلم بیع آجل بعاجل کا نام ہے یعنی شئی مؤجل کو معجل کے عوض فروخت کرنا۔ جو شخص شئی معجل ادا کرے گا اس کو رب السلم اور شئی معجل کو راس المال کہیں گے اور جو شخص شئی مؤجل ادا کرے گا اس کو مسلم الیہ اور شئی مؤجل کو مسلم فیہ کہتے ہیں۔ یہ بھی خیال رہے کہ بیع صرف میں جدا ہونے سے پہلے عوضین پر قبضہ کرنا شرط ہے اور بیع سلم میں راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے۔

وَرَدُّهٗ مَشْغُوْلًا بِالْجِنَايَةِ نَظِيْرُ لِلْاَدَاءِ الْقَاصِرِ اَیْ رَدُّ الشَّیْءِ الْمَغْصُوْبِ حَالَ كَوْنِهٖ مَشْغُوْلًا بِالْجِنَايَةِ اَوْ بِالدَّيْنِ بِاَنْ غَصَبَ عَبْدًا فَارِغًا ثُمَّ لَحِقَهُ الدَّيْنُ اَوِ الْجِنَايَةُ فِیْ يَدِ الْغَاصِبِ وَمِثْلُهٗ تَسْلِيْمُ الْمَبِيْعِ حَالَ كَوْنِهٖ مَشْغُوْلًا بِالْجِنَايَةِ اَوْ بِالدَّيْنِ اَوْ بِالْمَرَضِ فَفِیْ هٰذَا كُلِّهٖ اِنْ هَلَكَ الْمَغْصُوْبُ وَالْمَبِيْعُ فِیْ يَدِ الْمَالِكِ وَالْمُشْتَرِیْ بِآفَةٍ سَمَاوِيَّةٍ بَرِئَتْ ذِمَّةُ الْغَاصِبِ وَالْبَائِعِ لِكَوْنِهٖ اَدَاءً وَلَوْ دَفَعَهُ الْمَالِكُ اِلٰی وَلِیِّ الْجِنَايَةِ اَوْ بِيْعَ فِی الدَّيْنِ رَجَعَ الْمَالِكُ عَلَی الْغَاصِبِ بِالْقِيْمَةِ وَالْمُشْتَرِیْ عَلَی الْبَائِعِ بِالثَّمَنِ۔

(ترجمہ):۔ اور شئی مغصوب کو جنایت کیساتھ مشغول ہونے کی حالت میں واپس کرنا (یہ) ادائے قاصر کی نظیر ہے یعنی شئی مغصوب کو اس حال میں واپس کرنا کہ وہ جنایت یا دَین کیساتھ مشغول ہو بایں طور کہ اس نے ایک ایسا غلام غصب کیا جو دَین اور جنایت سے بالکل بری ہے پھر اس کو غاصب کے قبضہ میں دَین یا جنایت لاحق ہوگئی اور اسی کے مثل بیع کو اس حال میں سپرد کرنا کہ وہ جنایت یا دَین یا مرض کے ساتھ مبتلا ہو، پس ان تمام صورتوں میں اگر مغصوب اور مبیع کسی آسمانی آفت سے مالک اور مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو جائیں تو غاصب اور بائع کا ذمّہ بری ہو گیا کیونکہ یہ سپرد کرنا ادا ہے اور اگر مالک نے اس مبیع یا شئی مغصوب کو جنایت کے ولی کو دیدیا۔ یا دَین میں فروخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے قیمت واپس لے گا اور مشتری، بائع سے ثمن واپس لے گا۔

(تشریح) :۔ حقوق العباد میں ادائے قاصر کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک ایسا غلام غصب کیا جو جنایت دَین اور حسّی نقصان سب سے فارغ اور پاک صاف ہے یعنی نہ وہ کسی جنایت کا مرتکب ہے نہ اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہے اور نہ اسمیں کوئی ظاہری عیب اور نقص ہے مگر غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اس نے کسی بے گناہ آدمی کو عمداً قتل کر دیا اور اس کی وجہ سے اسپر قصاص واجب ہو گیا یا کسی کا مال ہلاک کر دیا، اور اس کی وجہ سے اس پر مالی تاوان لازم ہو گیا یا اس میں کوئی حسّی نقصان اور عیب پیدا ہو گیا پس ایسی حالت میں یہ غلام اگر مالک کے حوالہ کیا گیا تو یہ ادائے قاصر ہو گی، کیونکہ یہ غلام جس وصف کیساتھ غصب کیا گیا تھا اُسی وصف کے ساتھ واپس نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر "غلام مبیع" بیع کے وقت جنایت، دَین اور مرض وغیرہ تمام چیزوں سے فارغ اور پاک وصاف ہو۔ مگر مشتری کے سپرد اس وقت کیا گیا جب وہ کسی جنایت کا مرتکب ہو چکا تھا یا اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہو چکا تھا یا وہ کسی ظاہری مرض اور عیب میں مبتلا ہو چکا تھا تو یہ بھی ادائے قاصر ہے ان تمام صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر غلام مغصوب مالک کے قبضہ میں اور مبیع مشتری کے قبضہ میں کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہو جائیں تو غاصب اور بائع کا ذمّہ بری ہو جائے گا، کیوں کہ ان کی طرف سے سپرد کرنا ادا ہے اگرچہ ادائے قاصر ہے اور ادا کرنے سے ادا کرنے والے کا ذمّہ بری ہو جاتا ہے لہٰذا ان کا ذمہ بھی بری ہو جائے گا، اور اگر مالک اور مشتری نے مذکورہ غلام اولیاءِ مقتول کو دیدیا یا اُسپر واجب شدہ دَین اور ضمان کو ادا کرنے کیلئے اس کو فروخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے غلام کی قیمت وصول کرے گا اور مشتری بائع سے اپنا دیا ہوا ثمن وصول کرے گا۔ کیوں کہ مالک کا قبضہ غلام مغصوب سے اور مشتری کا قبضہ غلام مبیع سے ایسے سبب کی وجہ سے زائل ہوا ہے جو سبب غاصب اور بائع کے قبضہ میں پیدا ہوا تھا پس یہ ایسا ہو گیا گویا مالک اور مشتری نے قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضہ نہ کرنیکی صورت میں مالک کو غاصب سے قیمت واپس لینے اور مشتری کو بائع سے ثمن واپس لینے کا حق ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں بھی مالک کو غاصب سے قیمت واپس لینے کا حق ہو گا۔ اور مشتری کو بائع سے ثمن واپس لینے کا حق ہو گا۔

(فوائد) :۔ بازار کے ریٹ اور عوض کو قیمت کہا جاتا ہے اور عاقدین کے درمیان مقرر شدہ عوض کو ثمن کہتے ہیں۔ ثمن قیمت کے برابر بھی ہو سکتا ہے اور کم وبیش بھی۔

وَاِمْهَارُ عَبْدِ غَيْرِهٖ وَتَسْلِيْمُهٗ بَعْدَ الشِّرَاءِ نَظِيْرٌ لِلْاَدَاءِ الشَّبِيْهِ بِالْقَضَاءِ اَيْ اَمْهَرَ رَجُلٌ عَبْدَ الْغَيْرِ فِيْ نِكَاحِ امْرَاَتِهٖ ثُمَّ سَلَّمَهٗ اِلَيْهَا بَعْدَ الشِّرَاءِ فَهُوَ اَدَاءٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ سَلَّمَ عَيْنَ الْعَبْدِ الَّذِيْ وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ وَشَبِيْهٌ بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ اَنَّ تَبَدُّلَ الْمِلْكِ يُوْجِبُ تَبَدُّلَ الْعَيْنِ حُكْمًا فَاِذَا كَانَ الْعَبْدُ مَمْلُوْكًا لِلْمَالِكِ كَانَ شَخْصًا آخَرَ

ثُمَّ إِذَا اشْتَرَاهُ الزَّوْجُ كَانَ شَخْصًا آخَرَ وَإِذَا أَسْلَمَهُ إِلَيْهَا كَانَ شَخْصًا آخَرَ وَالْحُجَّةُ فِي هٰذَا الْبَابِ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَى بَرِيْرَةَ يَوْمًا فَقَدَّمَتْ إِلَيْهِ تَمْرًا وَكَانَ الْقِدْرُ يَغْلِيْ مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلَا تَجْعَلِيْنَ لَنَا نَصِيْبًا مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَتْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ إِنَّهُ لَحْمٌ تُصُدِّقَ عَلَيَّ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَكِ صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ يَعْنِيْ إِذَا أَخَذْتِمْ مِنَ الْمَالِكِ كَانَ صَدَقَةً عَلَيْكِ وَإِذَا أَعْطَيْتِهِ إِيَّانَا تَصِيْرُ هَدِيَّةً لَنَا فَعُلِمَ أَنَّ تَبَدُّلَ الْمِلْكِ يُوْجِبُ تَبَدُّلًا فِي الْعَيْنِ وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ كَثِيْرٌ مِنَ الْمَسَائِلِ۔

(ترجمہ):۔ اور دوسرے کے غلام کو مہر قرار دینا اور خریدنے کے بعد اس کو سپرد کر دینا یہ) ادا مشابہ بالقضاء کی نظیر ہے یعنی ایک آدمی نے اپنی بیوی کے نکاح میں دوسرے کے غلام کو مہر قرار دیا۔ پھر خریدنے کے بعد اسکو اپنی بیوی کے سپرد کر دیا تو یہ اس اعتبار سے اداء ہے کہ اس نے بعینہ اُس غلام کو حوالہ کیا جس پر عقدِ نکاح واقع ہوا ہے۔ اور مشابہ بالقضاء اس اعتبار سے ہیکہ ملک کی تبدیلی حکماً عین کی تبدیلی کو واجب کرتی ہے پس جب غلام مالک کا مملوک تھا تو اور شخص تھا۔ پھر جب اس کو شوہر نے خرید لیا تو اور شخص ہو گیا اور جب اس کو اپنی بیوی کے حوالہ کیا تو اور شخص ہو گیا۔ اور اس سلسلہ میں دلیل یہ ہے کہ ایک روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لیگئے تو انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیخدمت میں چھوہارے پیش کئے حالانکہ گوشت کی ہانڈی جوش مار رہی تھی پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم ہمارے لئے کچھ گوشت نہ دوگی۔ حضرت بریرہ رضؓ نے کہا اے اللہ کے رسول یہ گوشت میرے پاس صدقہ کے طور پر آیا ہے پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے صدقہ ہے اور ہمارے لئے ہدیہ ہے یعنی جب تم نے اسے مالک سے لیا تھا تو وہ تم پر صدقہ تھا اور جب تم اسے ہمیں دیدوگی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہو جائیگا۔ پس معلوم ہوا کہ ملک کی تبدیلی عین کی تبدیلی کو واجب کرتی ہے۔ اس قاعدہ کی رو سے بہت سے مسائل تخریج کئے جائیں گے۔

(تشریح):۔ حقوق العباد میں ادا مشابہ بالقضاء کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً حامد نے بوقتِ نکاح اپنی بیوی کا مہر دوسرے آدمی مثلاً خالد کے متعینہ غلام کو قرار دیا ہے پھر خالد سے اس کو خرید کر اپنی بیوی کے حوالہ کر دیا تو حامد کا یہ فعل یعنی غلام خرید کر اپنی بیوی کے حوالہ کرنا۔ اداء تو اس لئے ہے کہ اس نے بعینہ وہ غلام سپرد کیا ہے جسپر عقدِ نکاح واقع ہوا تھا۔ اور مشابہ بالقضاء اسلئے ہیکہ ملک کی تبدیلی سے حکماً عین شئی بدل جاتی ہے چنانچہ مذکورہ غلام جب مالک یعنی خالد کا مملوک تھا تو اس وقت وہ اور شخص تھا لیکن جب اس کو شوہر یعنی حامد نے خرید لیا تو ملک کی تبدیلی کیوجہ سے وہ اور شخص ہو گیا۔ اور جب اس کو اپنی بیوی کے حوالہ کر دیا تو ملک بدل جانے سے وہ اور شخص ہو گیا۔ حاصل یہ کہ حامد نے جس غلام کو مہر قرار دیا تھا اُس نے اُس کو سپرد نہیں کیا ہے بلکہ حکماً دوسرا غلام اُسی کے مثل سپرد کیا ہے۔ اور چونکہ واجب کے مثل کو سپرد کرنے کا نام ہی قضاء ہے اس لئے شوہر کا یہ

سپرد کرنا فضاء کے مشابہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ ملک کی تبدیلی سے حکماً عینِ شئ کیوں تبدیل ہو جاتی ہے۔ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک روز محسنِ اعظم، ہادئِ اکرم، محبوبِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی آزاد کردہ باندی حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے گئے، حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ازراہ ضیافت آپ کی خدمت اقدس میں کچھ چھوہارے پیش کئے، اور مشکوٰۃ کی روایت کے مطابق روٹی اور سالن پیش کیا۔ حالانکہ ہانڈی میں گوشت اُبل رہا تھا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ازراہ مزاح فرمایا کہ کیا اس گوشت میں ہمارا حصہ نہیں ہے بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے کہا اللہ کے رسولؐ! آپ پر "میرے ماں باپ قربان" یہ گوشت تو صدقہ کا ہے آپ کیلئے حلال نہیں ہے، مجسمۂ رشد و ہدایت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے اگرچہ صدقہ ہے لیکن ہمارے لئے تو ہدیہ ہے یعنی جب تم نے اس کے مالک سے اس کو لیا تھا تو یقیناً صدقہ تھا لیکن جب تم ہمکو دیدوگی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہو جائے گا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ملک بدل جانے سے حکماً عینِ شئ بدل جاتی ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کا حاصل یہ ہے کہ یہ گوشت جب مالک کی ملک سے نکل کر بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ملک میں آیا تو صدقہ تھا لیکن جب ہماری ملک میں آجائے گا تو یہ ہدیہ ہو جائیگا، اور یہ بات آپکو معلوم ہے کہ صدقہ اور ہدیہ کے احکام بالکل مختلف ہوتے ہیں، اسی قاعدے کی رو سے بہت سے مسائل کا استخراج کیا گیا ہے (۱) اگر کسی فقیر نے زکوٰۃ وصول کی اور پھر وہ مالِ زکوٰۃ کسی مالدار یا ہاشمی کو ہبہ کر دیا یا ان کو فروخت کر دیا تو یہ مال ان کیلئے حلال ہے کیوں کہ ملک بدل جانے سے عینِ شئ بدل جاتی ہے (۲) ایک آدمی نے اپنے کسی قرابتدار کو کچھ مال صدقہ کیا پھر وہ جس کو صدقہ دیا گیا تھا مر گیا اور صدقہ کا مال میراث کے طور پر اُسی صدقہ کرنیوالے کے پاس لوٹ آیا تو وہ اس کا مالک ہو جائیگا، اور اس کا ثواب ضائع نہ ہوگا۔

(فوائد):۔ بنو ہاشم اور ان کے موالی (آزاد شدہ غلام و باندی) پر زکوٰۃ اور صدقہ کا مال حرام ہے مگر عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا چوں کہ بنو ہاشم میں سے نہیں ہیں اسلئے ان کی آزاد شدہ باندی بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر صدقہ حرام نہ ہوگا۔ (قمر الاقمار)۔

حَتّٰی تُجْبَرَ عَلَی الْقَبُوْلِ تَفْرِیْعٌ عَلٰی کَوْنِہٖ اَدَاءً اَیْ تُجْبَرُ الْمَرْأَۃُ عَلٰی قَبُوْلِ ذٰلِکَ الْعَبْدِ الْمَمْهُوْرِ بَعْدَ التَّسْلِیْمِ وَهُوَ مِنْ عَلَامَۃِ کَوْنِہٖ اَدَاءً وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا بَاعَ عَبْدًا وَاسْتَحَقَّ الْعَبْدَ ثُمَّ اشْتَرَاهُ الْبَائِعُ مِنَ الْمُسْتَحِقِّ حَیْثُ لَا یُجْبَرُ عَلٰی تَسْلِیْمِہٖ اِلَی الْمُشْتَرِیْ لِاَنَّہٗ بِالْاِسْتِحْقَاقِ ظَهَرَ اَنَّ الْبَیْعَ کَانَ مَوْقُوْفًا عَلٰی اِجَازَۃِ الْمَالِکِ فَاِذَا لَمْ یُجِزْہُ بَطَلَ وَانْفَسَخَ بِخِلَافِ النِّکَاحِ فَاِنَّہٗ لَا یَنْفَسِخُ بِاسْتِحْقَاقِ الْمَهْرِ وَلَا بِانْعِدَامِہٖ۔

(ترجمہ):۔ حتّٰی کہ عورت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی، یہ مذکورہ سپرد کرنے کے ادا ہونے پر تفریع ہے یعنی سپرد کرنے کے بعد عورت کو اُس غلام کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جس کو مہر قرار دیا گیا ہے اور یہ اس کے ادا ہونے کی علامت ہے اور یہ اسکے خلاف ہے جب کسی شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور وہ غلام مُستَحَق ہوگیا پھر بائع نے اس کو حقدار سے خرید لیا تو بائع کو اس غلام کو مشتری کے حوالہ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ اسلئے کہ استحقاق کیوجہ سے ظاہر ہوگیا کہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف تھی۔ پس جب مالک نے اجازت نہیں دی تو بیع باطل اور فسخ ہو جائے گی برخلاف نکاح کے کیونکہ وہ نہ تو مہر کے مُستَحَق ہونے کیوجہ سے فسخ ہوتا ہے اور نہ مہر کے معدوم ہونے کیوجہ سے فسخ ہوتا ہے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں اس بات پر تفریع ہے کہ مذکورہ تسلیم عبد ادا ہے۔ یعنی منکوحہ عورت کو تسلیم کے بعد وہ "غلام" قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا جس کو نکاح میں مہر بنایا گیا ہے۔ اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ مذکورہ تسلیم عبد ادا ہے کیونکہ جب کوئی شخص کسی کا حق ادا کرتا ہے تو صاحب حق کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ ہاں۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور وہ غلام مُستَحَق ہوگیا یعنی کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے اس کو لے لیا پھر بائع نے اس حقدار سے یہ غلام خرید لیا تو بائع اپنے مشتری کی طرف اس غلام کو سپرد کرنے پر مجبور نہ ہوگا۔ کیونکہ حقدار کے اپنا استحقاق ثابت کرنے سے واضح ہوگیا کہ یہ بیع مالک (حقدار) کی اجازت پر موقوف تھی اور بائع کا اُس حقدار سے خریدنا اس بات کی علامت ہے کہ اس نے سابقہ بیع کی اجازت نہیں دی ہے پس جب مالک نے اجازت نہیں دی تو بیع باطل اور فسخ ہو گئی اور جب سابقہ بیع باطل ہو گئی تو بائع کو مشتری کی طرف سپرد کرنے پر مجبور کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے برخلاف نکاح کے کیوں کہ نہ تو مہر پر استحقاق ثابت کرنے سے نکاح فسخ ہوتا ہے اور نہ مہر کے معدوم ہونے سے نکاح فسخ ہوتا ہے۔ پس جب مہر کے مُستَحَق یا معدوم ہونے سے نکاح فسخ نہیں ہوتا تو بیع کی مذکورہ صورت کو نکاح پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وَيُنْفَذُ اِعْتَاقُهُ فِيْهِ دُوْنَ اِعْتَاقِهَا تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهٖ شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ يَعْنِيْ يُنْفَذُ اِعْتَاقُ الزَّوْجِ اِيَّاهُ قَبْلَ تَسْلِيْمِهٖ اِلَى الْمَرْأَةِ لِاَنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَمْلِكُهٗ اِلَّا اِذَا سُلِّمَ اِلَيْهَا فَقَبْلَ التَّسْلِيْمِ هُوَ مِلْكُ الزَّوْجِ كَمَا اَنَّ قَبْلَ الشِّرَاءِ كَانَ مِلْكًا لِلْغَيْرِ وَلَمَّا كَانَتْ ذَاتُ الْعَبْدِ مَوْجُوْدَةً فِيْ كِلَا الْحَالَيْنِ وَوَصْفُ الْمَمْلُوْكِيَّةِ مُتَغَيِّرٌ فِيْهِمَا جُعِلَ اَدَاءً شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءً شَبِيْهًا بِالْاَدَاءِ رِعَايَةً بِجَانِبِ الذَّاتِ وَالْاَصْلِ۔

(ترجمہ):۔ اور اس صورت میں شوہر کا آزاد کرنا نافذ ہوگا نہ کہ بیوی کا آزاد کرنا۔ یہ اس کے مشابہ بالقضاء ہونے پر تفریع ہے، یعنی شوہر کا اس غلام کو بیوی کے حوالہ کرنے سے پہلے آزاد کرنا نافذ ہوگا کیوں کہ بیوی اُس غلام کی مالک نہیں ہوگی مگر جب کہ اس کو اس کے حوالہ کر دیا گیا ہو پس غلام تسلیم سے پہلے شوہر کی ملک ہے جیساکہ خریدنے سے پہلے دوسرے کی ملک تھا، اور چونکہ دونوں حالتوں میں غلام کی ذات موجود ہے اور مملوکیت کا وصف متغیر ہے اسلئے ذات اور اصل کی رعایت کرتے ہوئے اس کو اداء مشابہ بالقضاء قرار دیا گیا، اور قضاء مشابہ بالاداء قرار نہیں دیا گیا ہے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں اس بات پر تفریع ہے کہ مذکورہ تسلیم عبد (شوہر کا غلام کو عورت کے حوالہ کرنا) قضاء کے مشابہ ہے کیوں کہ مہر کے غلام کو عورت کے حوالہ کرنے سے پہلے اگر شوہر نے آزاد کیا تو غلام آزاد ہو جائیگا اور اگر عورت نے آزاد کیا تو آزاد نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت اس غلام کی مالک اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ اِس غلام کو اس کے حوالہ کر دیا جائے پس عورت کے سپرد کرنے سے پہلے غلام شوہر کی ملک ہے جیساکہ خریدنے سے پہلے دوسرے شخص کی ملک تھا۔ خلاصہ یہ کہ جب تک غلام عورت کے سپرد نہیں کیا گیا عورت اس کی مالک نہیں ہوئی اور انسان جس کا مالک نہ ہو اس کو آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہوتا کیوں کہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے "لاعتق فیما لایملکہ ابن آدم" یعنی انسان جس کا مالک نہ ہو اس کو آزاد نہیں کر سکتا ہے پس غلام عورت کے حوالہ کئے جانے سے پہلے عورت چونکہ اس غلام کی مالک نہیں ہوئی اسلئے اس کے آزاد کرنے سے یہ غلام آزاد نہیں ہوگا۔ بہرحال جب یہ غلام خریدنے سے پہلے دوسرے شخص یعنی مالک کی مِلک تھا اور خریدنے کے بعد شوہر کی ملک ہو گیا، اور یہ بات گذر چکی ہے کہ ملک کی تبدیلی سے حکماً عینِ شئی بدل جاتی ہے تو گویا شوہر پر جس غلام کو عورت کے حوالہ کرنا واجب تھا اس کو حوالہ نہیں کیا بلکہ اس کا مثل سپرد کیا ہے اور مثلِ واجب کو سپرد کرنا قضاء کہلاتا ہے لہٰذا شوہر کا اِس غلام کو عورت کے سپرد کرنا اداء کا پہلو موجود ہونے کیوجہ سے اگرچہ حقیقۃً قضاء نہیں ہو سکتا لیکن مشابہ بالقضاء ضرور ہوگا۔ پس ثابت ہو گیا کہ مذکورہ غلام کو بیوی کے سپرد کرنا اداء مشابہ بالقضاء ہے۔ رہی یہ بات کہ اس کا نام اداء مشابہ بالقضاء کیوں رکھا گیا اور قضاء مشابہ بالاداء نام کیوں نہیں رکھا گیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ غلام کی ذات تو عقدِ نکاح کے وقت بھی موجود ہے، اور بیوی کے حوالہ کرتے وقت بھی موجود ہے لیکن دونوں حالتوں میں مملوکیت کا وصف متغیر ہے بایں طور کہ عقدِ نکاح کے وقت یہ غلام مالک کا مملوک تھا اور سپرد کرتے وقت شوہر کا مملوک ہے۔ پس غلام کی ذات کے اعتبار سے یہ سپرد کرنا اداء ہے اور وصفِ مملوکیت کے اعتبار سے قضاء ہے، اور نام رکھنے میں چونکہ ذات اور اصل کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ وصف کا اسلئے اِس سپرد کرنے کا نام اداء مشابہ بالقضاء رکھا گیا اور قضاء مشابہ بالاداء نہیں رکھا گیا ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ اَنْوَاعِ الْاَدَاءِ شَرَعَ فِي تَقْسِيْمِ الْقَضَاءِ فَقَالَ وَالْقَضَاءُ اَنْوَاعٌ اَيْضًا بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ وَبِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَمَاهُوَ فِي مَعْنَى الْاَدَاءِ وَفِي هٰذَا التَّقْسِيْمِ اَيْضًا مُسَامَحَةٌ فَكَاَنَّهُ قِيْلَ وَالْقَضَاءُ اَنْوَاعٌ قَضَاءٌ مَحْضٌ وَهُوَ اِمَّا بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ اَوْ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَقَضَاءٌ فِي مَعْنَى الْاَدَاءِ وَيُعْنٰى بِالْقَضَاءِ الْمَحْضِ مَالَا يَكُوْنُ فِيْهِ مَعْنَى الْاَدَاءِ اَصْلًا لَا حَقِيْقَةً وَلَا حُكْمًا وَبِمَا هُوَ فِي مَعْنَى الْاَدَاءِ اَنْ يَّكُوْنَ بِخِلَافِهِ وَالْمُرَادُ بِالْمِثْلِ الْمَعْقُوْلِ اَنْ تُدْرَكَ مُمَاثَلَتُهُ بِالْعَقْلِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الشَّرْعِ وَبِغَيْرِ الْمَعْقُوْلِ اَنْ لَّا تُدْرَكَ الْمُمَاثَلَةُ اِلَّا شَرْعًا وَيَكُوْنُ الْعَقْلُ قَاصِرًا عَنْ دَرْكِ كَيْفِيَّتِهٖ لَا اَنَّ الْعَقْلَ يُنَاقِضُهٗ وَهٰذَا الْقَضَاءُ لَابُدَّ فِيْهِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيْدٍ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِي الْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ۔

(ترجمہ) :۔ اور مصنف رحمہ اللہ جب اقسام ادار کے بیان سے فارغ ہو گئے تو قضار کی تقسیم شروع فرمائی چنانچہ فرمایا اور قضار کی بھی چند قسمیں ہیں (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول (۳) اور وہ جو ادار کے معنی میں ہو۔ اس تقسیم میں بھی مسامحت ہے گویا کہ کہا گیا اور قضار کی چند قسمیں ہیں۔ قضا محض اور وہ مثل معقول ہو یا مثل غیر معقول اور ایسی قضار جو ادار کے معنی میں ہو۔ اور قضائے محض سے مراد وہ قضاء ہے جس میں ادار کے معنی بالکل نہ ہو نہ حقیقۃً اور نہ حکماً۔ اور اس قضار سے مراد جو ادار کے معنی میں ہے وہ قضار ہے جو قضار محض کے برعکس ہو۔ اور مثل معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شریعت اس کی مماثلت کا ادراک کر لیا جائے اور غیر معقول سے مراد یہ ہیکہ اس کی مماثلت شرع کے بغیر معلوم نہ ہو اور عقل اس کی کیفیت معلوم کرنے سے قاصر ہو یہ بات نہیں ہے کہ عقل اس کے مناقض ہے اور اس قضار میں بالاتفاق جدید سبب کا ہونا ضروری ہے، اور اختلاف صرف قضار بمثل معقول میں ہے

(تشریح) :۔ فاضل مصنف اقسام ادار کے بیان سے فارغ ہو کر قضار کی تقسیم شروع فرما رہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ قضار کی تین قسمیں ہیں (۱) قضا بمثل معقول (۲) قضار بمثل غیر معقول (۳) قضار فی معنی الادار۔ شارح نور الانوار نے کہا کہ ادار کی تقسیم کی طرح اس تقسیم میں بھی مسامحت ہے کیونکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل کا ہونا شرط ہے حالانکہ قضار کی قسموں کے درمیان تقابل نہیں ہے اسلئے کہ وہ قضار جو ادار کے معنی میں ہے دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہو گا یا اس کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن نہ ہو گا۔ اگر اول ہے تو قضار کی پہلی قسم یعنی مثل معقول میں داخل ہے اور اگر ثانی ہے تو دوسری قسم یعنی مثل غیر معقول میں داخل ہے۔ پس جب وہ قضار جو ادار کے معنی میں ہے قضار کی کسی ایک قسم میں داخل ہے تو ان دونوں کے درمیان تقابل نہ ہو گا۔ بہتر یہ تھا کہ مصنف رحمہ اللہ یوں فرماتے کہ قضار کی دو قسمیں (۱) قضائے محض،

(۲) قضاء فی معنی الاداء - اور پھر قضائے محض کی دو قسمیں ہیں (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول - اس صورت میں یہ دو تقسیمیں ہوں گی، اور ہر ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل متحقق ہوگا - قضائے محض سے مراد یہ ہے کہ اُس میں اداء کے معنی بالکل نہ ہوں نہ حقیقۃً اور نہ حکماً - اور قضاء فی معنی الاداء سے مراد یہ ہے کہ اس میں اداء کے معنی موجود ہوں - قضاء بمثل معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شرع کے عقل کے ذریعہ اس کی مماثلت کا ادراک کیا جاسکتا ہو - اور قضاء بمثل غیر معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شرع کے عقل کے ذریعہ اسکی مماثلت کا ادراک نہ کیا جاسکتا ہو - اور عقل اُس کی کیفیت معلوم کرنے سے قاصر ہو ایسا نہیں کہ عقل اس کی مماثلت کی نفی کرتی ہو اور یہ فیصلہ کرتی ہو کہ قضاء واجب کے مماثل نہیں ہے کیوں کہ عقل بھی حجتِ شرعیہ ہے اور شریعت کی حجتوں میں باہمی تناقض نہیں ہوتا ہے - ملاجیون شارح نور الانوار نے کہا کہ قضاء بمثل غیر معقول کیلئے بالاتفاق سببِ اداء کے علاوہ ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے اور رہا ہمارے اور عام اصحاب شافعی رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف تو وہ قضاء بمثل معقول کے سبب میں ہے تفصیل اس کی پہلے گذر چکی ہے -

كَالصَّوْمِ لِلصَّوْمِ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ اَيْ كَقَضَاءِ الصَّوْمِ لِلصَّوْمِ فَاِنَّهٗ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ لِاَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَسْقُطُ عَنِ الذِّمَّةِ اِلَّا بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاِسْقَاطِ صَاحِبِ الْحَقِّ وَمَا لَمْ يُوْجَدْ اَحَدُهُمَا يَبْقٰى فِيْ ذِمَّتِهٖ -

(ترجمہ) :- جیسے روزہ کی قضاء روزہ ہے یہ قضاء بمثل معقول کی مثال ہے یعنی جیسے روزہ کی قضاء روزہ ہے اسلئے کہ یہ امر معقول ہے کیوں کہ واجب ذمّہ سے ساقط نہیں ہوتا مگر اداء کے ذریعہ ساقط ہوگا، یا صاحبِ حق کے ساقط کر دینے سے ساقط ہوگا، اور جب تک ان دونوں میں سے کوئی موجود نہ ہو وہ مکلف کے ذمہ باقی رہے گا -

(تشریح) :- قضاء بمثل معقول کی مثال روزہ کی قضاء روزہ ہے، اور روزہ کی قضاء روزہ کو قرار دینا ایک امر معقول ہے کیوں کہ جو شئی ذمّہ میں واجب ہوتی ہے وہ ذمّہ سے اداء کے ذریعہ ساقط ہوگی یا صاحبِ حق کے ساقط کرنے سے ساقط ہوگی اور جب تک ان دو طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ موجود نہ ہو وہ مکلف کے ذمّہ واجب رہے گی - پس چونکہ اداء کے روزے اور قضاء کے روزے کے درمیان صورۃً بھی مماثلت موجود ہے - اور معنیً بھی مماثلت موجود ہے اسلئے عقل اس مماثلت کا ادراک کر سکتی ہے اور جس مماثلت کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہو اس کو مثل معقول کہا جاتا ہے - لہٰذا روزہ کی قضاء روزہ کیساتھ قرار دینا مثل معقول ہے -

وَالْفِدْيَةُ لَهُ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ فَاِنَّ الْفِدْيَةَ بِمُقَابَلَةِ الصَّوْمِ لَا يُدْرِكُهُ عَقْلٌ اِذْ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَهُمَا صُوْرَةً وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا مَعْنًى لِاَنَّ الصَّوْمَ تَجْوِيْعُ لِلنَّفْسِ وَالْفِدْيَةُ اِشْبَاعٌ وَهٰذِهِ الْفِدْيَةُ لِكُلِّ يَوْمٍ هُوَ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ اَوْ دَقِيْقِهٖ اَوْ سَوِيْقِهٖ اَوْ زَبِيْبٍ اَوْ صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ اَوْ شَعِيْرٍ لِلشَّيْخِ الْفَانِي الَّذِيْ يَعْجِزُ عَنِ الصَّوْمِ لِاَجْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ عَلٰى اَنْ تَكُوْنَ كَلِمَةُ لَا مُقَدَّرَةً اَيْ لَا يُطِيْقُوْنَهٗ اَوْ تَكُوْنَ الْهَمْزَةُ فِيْهِ لِلسَّلْبِ اَيْ يَسْلُبُوْنَ الطَّاقَةَ لِيَدُلَّ عَلَى الشَّيْخِ الْفَانِي وَاَمَّا اِذَا حُمِلَتْ عَلٰى ظَاهِرِهَا فَهِيَ مَنْسُوْخَةٌ عَلٰى مَا قِيْلَ اَنَّ فِيْ بَدْءِ الْاِسْلَامِ كَانَ الْمُطِيْقُ مُخَيَّرًا بَيْنَ اَنْ يَصُوْمَ وَبَيْنَ اَنْ يَفْدِيَ ثُمَّ نُسِخَ بِالتَّدْرِيْجِ عَلٰى مَا حَرَّرْتُهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ۔

(ترجمہ):۔ اور روزہ کیلئے فدیہ ہے یہ قضا بمثل غیر معقول کی مثال ہے کیوں کہ فدیہ روزے کے مقابلہ میں ہے جس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان نہ صورۃً مماثلت ہے اور وہ ظاہر ہے اور نہ معنیً مماثلت ہے اسلئے کہ روزہ نفس کو بھوکا رکھنے کا نام ہے اور فدیہ کے معنی شکم سیر کرنا ہے اور یہ فدیہ ہر دن کا گندم یا اس کے آٹے یا اس کے ستو یا خشک انگور کا آدھا صاع ہے یا ایک صاع چھوہارا یا جو ہے اس بوڑھے کیلئے جو روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہو۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين " اس بناء پر کہ کلمہ لا مقدر رہے یعنی لا يطيقونه یا اسمیں ہمزہ سلب ماخذ کیلئے ہے یعنی يسلبون الطاقة تاکہ یہ آیت شیخ فانی پر دلالت کرے اور جب یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول ہو تو منسوخ ہوگی کیوں کہ کہا گیا ہے کہ ابتدائے اسلام میں روزہ رکھنے کی طاقت رکھنے والے کو اختیار دیا گیا تھا کہ وہ روزہ رکھے یا فدیہ دے پھر یہ حکم بتدریج منسوخ ہو گیا چنانچہ میں نے اس کو تفسیر احمدی میں تحریر کر دیا ہے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں قضا بمثل غیر معقول کی مثال ذکر کی گئی ہے چنانچہ فرمایا کہ روزہ نہ رکھ کر ایک روزے کے عوض ایک فدیہ دینا قضا بمثل غیر معقول کی مثال ہے۔ روزے کے عوض فدیہ مثل غیر معقول اسلئے ہے کہ روزے کے مقابلہ میں فدیہ ایسی چیز ہے جس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی ہے۔ کیوں کہ روزے اور فدیہ کے درمیان نہ تو صورۃً مماثلت ہے اور نہ معنیً مماثلت ہے۔ صورۃً مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور معنیً مماثلت اسلئے نہیں کہ روزے کے معنی ہیں نفس کو بھوکا رکھنا، بھوک پیٹ کی ہو یا شرمگاہ کی اور بھوک متعارف ہو یا بھوک بمعنی پیاس ہو بہر حال نفس کو مطلقاً بھوکا رکھنے کا نام روزہ ہے۔ اور فدیہ کے معنی ہیں شکم سیر کرنا۔ اور چونکہ نفس کو بھوکا رکھنے اور نفس کو سیر کرنے کے درمیان تضاد ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان مماثلت نہ ہوگی۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ شیخ فانی اور اس بوڑھے شخص کیلئے جو روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہو، فدیہ کی مقدار یہ ہے کہ

ہر روز ایک مسکین کو آدھا صاع گندم یا اس کا آٹا یا ستو یا خشک انگور (کشمش) دے یا ایک صاع چھوہارے یا جَو دے اور اس کی دلیل باری تعالیٰ کا قول ہے "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین"۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت میں کلمہ "لا" مقدر ہے۔ تقدیری عبارت اس طرح ہے "لا یطیقونہ" جیسے باری تعالیٰ کے قول "یبین اللہ لکم ان تضلوا" میں کلمہ "لا" مقدر ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے "لان لا تضلوا" اور باری تعالیٰ کے قول "والقی فی الارض رواسی ان تمید بکم" میں کلمہ "لا" مقدر ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے "لان لا تمید بکم" اس صورت میں ترجمہ ہوگا کہ جو لوگ روزہ کی طاقت نہ رکھتے ہوں وہ مسکین کو فدیہ دیا کریں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ "یطیقون" از اطاقت میں ہمزۂ افعال سلب ماخذ کیلئے ہو یعنی وہ لوگ جن کی طاقت سلب کرلی گئی ہو وہ روزوں کا فدیہ دیدیا کریں۔ ان دونوں صورتوں میں آیت کا مصداق شیخ فانی ہوگا۔ کیونکہ شیخ فانی روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہوتا ہے۔ اور اگر یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول ہو یعنی نہ کلمۂ "لا" مقدر ہو اور نہ ہمزۂ افعال سلب ماخذ کیلئے ہو۔ تو اس صورت میں آیت منسوخ ہوگی، اور یوں کہا جائے گا کہ ابتدائے اسلام میں روزہ رکھنے کی طاقت کے باوجود اختیار تھا جی چاہے روزہ رکھے اور جی چاہے اس کے بدلے فدیہ دیدے۔ لیکن بعد میں آیت "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" سے اختیار کا حکم منسوخ ہوگیا ہے۔ اس صورت میں شیخ فانی کے حق میں فدیہ کا وجوب صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے اجماع سے ثابت ہوگا۔

صاحبِ نور الانوار نے کہا کہ روزہ تدریجی طور پر فرض کیا گیا ہے، اسی لئے بار بار منسوخ کرنا پڑا جس کی تفصیل بحوالہ تفسیر احمدی یہ ہے: ابتدائی سال میں ایکدن یعنی عاشورہ کے دن کا روزہ فرض کیا گیا تھا پھر ہر مہینہ میں ایام بیض کے تین روزوں (۱۳، ۱۴، ۱۵) سے اس کی فرضیت منسوخ ہوگئی۔ پھر ایام بیض کے روزوں کی فرضیت رمضان کے روزوں سے منسوخ ہوگئی لیکن رمضان کے روزوں کو اختیار کے ساتھ فرض کیا گیا یعنی مکلف جی چاہے رمضان کا روزہ رکھے اور جی چاہے تو روزہ نہ رکھ کر ہر روزے کا فدیہ دیدے جیسا کہ "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" اپنے ظاہر پر محمول ہونے کی صورت میں اس پر شاہد ہے پھر باری تعالیٰ نے خبر دی کہ روزہ رکھنے اور فدیہ دینے کا اگرچہ اختیار ہے لیکن روزہ رکھنا بہتر ہے چنانچہ ارشاد ہے "وان تصوموا خیر لکم"، پھر "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" آیت سے یہ اختیار بھی منسوخ ہوگیا۔ اور شب و روز کا روزہ فرض ہوگیا۔ چنانچہ غروبِ آفتاب کے بعد سے عشاء کی نماز تک کھانے پینے کی اجازت تھی اس کے بعد اگلے دن کے غروب تک کھانا پینا اور جماع کرنا حرام رہتا تھا۔ پھر باری تعالیٰ کے قول "علم اللہ انکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم وعفا عنکم فالآن باشروھن وابتغوا ما کتب اللہ لکم وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر" سے رات کا روزہ منسوخ ہوگیا۔ اور طلوعِ فجرِ صادق سے لیکر غروب تک کیلئے روزہ فرض رہا اور قیامت تک فرض رہے گا۔

وَقَضَاءُ تَكْبِيرَاتِ الْعِيدِ فِي الرُّكُوعِ هٰذَا نَظِيرٌ لِلْقَضَاءِ الَّذِي هُوَ شَبِيهٌ بِالْأَدَاءِ يَعْنِي أَنَّ مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ فِي صَلٰوةِ الْعِيدِ فِي الرُّكُوعِ وَفَاتَتْ عَنْهُ التَّكْبِيرَاتُ الْوَاجِبَةُ فَإِنَّهُ يُكَبِّرُ فِي الرُّكُوعِ عِنْدَنَا مِنْ غَيْرِ رَفْعِ يَدٍ لِأَنَّ الرُّكُوعَ فَرْضٌ وَالتَّكْبِيرَاتُ وَاجِبَةٌ فَيُرَاعِي حَالَهُمَا عَلٰى حَسْبِ مَا يُمْكِنُ وَأَمَّا رَفْعُ الْيَدِ فِي التَّكْبِيرَاتِ وَوَضْعُهَا عَلَى الرُّكْبَتَيْنِ فِي الرُّكُوعِ فَكِلَاهُمَا سُنَّةٌ فَلَا يُتْرَكُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ وَهٰذَا قَضَاءٌ مِنْ حَيْثُ الذَّاتِ لِأَنَّ مَحَلَّهَا الْقِيَامُ قَبْلَ الرُّكُوعِ وَقَدْ فَاتَ لٰكِنَّهُ شَبِيهٌ بِالْأَدَاءِ لِأَنَّ الرُّكُوعَ يُشْبِهُ الْقِيَامَ لِقِيَامِ النِّصْفِ الْأَسْفَلِ عَلٰى حَالِهِ وَلِأَنَّ مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ فِي الرُّكُوعِ فَقَدْ أَدْرَكَ الرَّكْعَةَ مَعَ جَمِيعِ أَجْزَائِهَا مِنَ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ تَقْدِيرًا فَالْاِحْتِيَاطُ أَنْ يُؤْتٰى بِهَا فِيهِ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَؒ لَا تُقْضٰى هٰذِهِ التَّكْبِيرَاتُ فِي الرُّكُوعِ لِأَنَّهُ قَدْ فَاتَ مَحَلُّهَا كَمَا لَا تُقْضَى الْقِرَاءَةُ وَالْقُنُوتُ فِيهِ۔

(ترجمہ):۔ اور عید کی تکبیرات کی قضاء رکوع میں۔ یہ قضاء مشابہ بالاداء کی نظیر ہے یعنی جس شخص نے عید کی نماز میں امام کو رکوع میں پایا اور اس کی واجب تکبیریں فوت ہوگئیں تو وہ ہمارے نزدیک بغیر ہاتھ اٹھائے رکوع میں تکبیریں کہہ لے کیوں کہ رکوع فرض ہے اور تکبیریں واجب ہیں۔ لہٰذا حتی الامکان دونوں کی رعایت کی جائے گی۔ اور تکبیرات میں ہاتھ اٹھانا اور رکوع میں اس کو گھٹنوں پر رکھنا دونوں سنّت ہیں لہٰذا اُن میں سے ایک کو دوسرے کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ذات کے لحاظ سے قضاء ہے کیوں کہ تکبیرات کا محل رکوع سے پہلے قیام کی حالت ہے۔ اور یہ فوت ہوچکا ہے لیکن یہ مشابہ بالاداء ہے اس لئے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے کیوں کہ جسم کا نصفِ اسفل علیٰ حالہٖ قائم ہے اور اسلئے کہ جس شخص نے رکوع کی حالت میں امام کو پایا اس نے رکعت کو اس کے تمام اجزاء یعنی قیام اور قراءت کیساتھ حکماً پالیا۔ پس احتیاط یہی ہے کہ فوت شدہ تکبیریں رکوع میں اداء کرلیجائیں۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک رکوع میں ان تکبیروں کی قضاء نہیں کی جائے گی اسلئے کہ تکبیرات کا محل فوت ہو چکا ہے جیساکہ رکوع میں قراءت اور قنوت کی قضاء نہیں کی جاتی ہے۔

(تشریح):۔ قضاء مشابہ بالاداء کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نمازِ عید میں امام کیساتھ حالتِ رکوع میں شریک ہوا اور اس کی واجب تکبیریں فوت ہوگئیں تو یہ شخص ہمارے نزدیک بغیر ہاتھ اٹھائے رکوع کی حالت میں فوت شدہ تکبیریں کہہ لے بشرطیکہ اس کو یہ اندیشہ ہو کہ اگر کھڑے ہوکر تکبیریں کہے گا تو امام رکوع سے اپنا سر اٹھالے گا اور اگر یہ اندیشہ نہ ہو تو کھڑے ہوکر تکبیریں کہے پھر رکوع کی تکبیر کہہ کر رکوع میں چلا جائے بہرحال اگر امام کے رکوع سے سر اٹھانے کا اندیشہ ہو تو یہ شخص رکوع میں تکبیریں کہے گا کیوں کہ رکوع فرض ہے اور تکبیراتِ عید واجب ہیں لہٰذا حتی الامکان دونوں کی رعایت کی جائے گی یعنی فعلِ رکوع بھی کیا جائیگا اور اس میں تکبیراتِ عید بھی کہہ

لیجائیں گی۔ اور رہیں تسبیحاتِ رکوع تو ان کو مستحب ہونے کیوجہ سے واجب تکبیروں کی وجہ سے چھوڑ دیا جائیگا۔ اور تکبیراتِ عید میں ہاتھوں کا کانوں تک اٹھانا بھی چونکہ سنت ہے اور حالتِ رکوع کی وجہ سے انھیں گھٹنوں پر رکھنا بھی سنت ہے اسلئے کسی ایک کو دوسرے کی وجہ سے نہیں چھوڑا جاسکتا ہے یعنی گھٹنوں پر رکھنے کی سنت کو تکبیرات میں اٹھانے کی سنّت کیوجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا، اور حالتِ رکوع میں تکبیراتِ عید کہنا ذات کے اعتبار سے قضاء ہے کیونکہ تکبیرات کا موقع رکوع سے پہلے قیام کی حالت ہے اور قیام کی حالت فوت ہو چکی ہے گویا تکبیراتِ عید اپنے وقت سے بعد میں کہی گئیں ہیں اور وقت سے بعد تعمیل کرنے کا نام قضاء ہے لہٰذا رکوع کی حالت میں تکبیراتِ عید کہنا قضاء ہوگا لیکن یہ قضاء ادار کے مشابہ ہے کیوں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے اور رکوع قیام کے مشابہ اسلئے ہیکہ رکوع کی حالت میں بدن کا نصف اسفل علیٰ حالہ قائم رہتا ہے پس نصفِ اسفل کے قیام کی وجہ سے حالتِ رکوع میں بھی من وجہٍ قیام پایا گیا اور جب حالتِ رکوع میں من وجہٍ قیام پایا گیا تو رکوع قیام کے مشابہ ہوگیا۔ دوسری وجہ یہ ہیکہ جو شخص امام کیساتھ رکوع میں شریک ہوتا ہے وہ حکماً رکعت کو اس کے تمام "اجزاءِ" قیام و قراءت کیساتھ پالیتا ہے پس رکوع میں امام کیساتھ شریک ہونیوالے کا پوری رکعت کو پالینے والا شمار ہونا اس بات کی علامت ہے کہ رکوع کو بھی قیام کا حکم حاصل ہے۔ اور جب رکوع قیام کے مشابہ ہوگیا تو رکوع کی حالت میں تکبیراتِ عید کہنا من وجہٍ قیام کی حالت میں کہنا ہے۔ پس جب من کل وجہٍ قیام کی حالت میں تکبیرات کہنا ادا ہے تو من وجہٍ قیام کیحالت میں تکبیرات کہنا ادار تو نہیں لیکن ادار کے مشابہ ضرور ہوگا۔ پس احتیاط یہی ہے کہ فوت شدہ تکبیریں رکوع میں قضاء کرلی جائیں۔ حضرت امام ابو یوسف رحؒ نے فرمایا کہ یہ تکبیریں رکوع میں قضاء نہ کی جائیں گی کیوں کہ ان تکبیروں کا موقع یعنی قیام گذر چکا ہے جسطرح قرارت اور دعائے قنوت فوت ہو جانے کے بعد رکوع میں قضاء نہیں کی جاتی ہیں۔

وَوُجُوْبُ الْفِدْيَةِ فِي الصَّلٰوةِ لِلْاِحْتِيَاطِ جَوَابُ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهٗ اَنَّ الْفِدْيَةَ فِي الصَّوْمِ لِلشَّيْخِ الْفَانِيْ لَمَّا كَانَتْ ثَابِتَةً بِنَصٍّ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ يَنْبَغِيْ اَنْ تَقْتَصِرُوْا عَلَيْهِ وَلَمْ تَقِيْسُوْا عَلَيْهِ مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلٰوةٌ مَعَ اَنَّكُمْ قُلْتُمْ اِنَّهٗ اِذَا مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلٰوةٌ وَاَوْصٰى بِالْفِدْيَةِ يَجِبُ عَلَى الْوَارِثِ اَنْ يُّفْدِيَ بِعِوَضِ كُلِّ صَلٰوةٍ مَا يُفْدٰى لِكُلِّ صَوْمٍ عَلَى الْاَصَحِّ فَاَجَابَ بِاَنَّ وُجُوْبَ الْفِدْيَةِ فِيْ قَضَاءِ الصَّلٰوةِ لِلْاِحْتِيَاطِ لَا لِلْقِيَاسِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ نَصَّ الصَّوْمِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَخْصُوْصًا بِالصَّوْمِ وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا لِعِلَّةٍ عَامَّةٍ تُوْجَدُ فِي الصَّلٰوةِ اَعْنِي الْعَجْزَ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ اَهَمُّ مِنْهُ فِي الشَّانِ وَالرِّفْعَةِ فَاَمَرْنَا بِالْفِدْيَةِ عَنْ جَانِبِ الصَّلٰوةِ

فَإِنْ كَفَتْ عَنْهَا عِنْدَ اللهِ تَعَالَى فَبِهَا وَإِلَّا فَلَهُ ثَوَابُ الصَّدَقَةِ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ تُجْزِئُهُ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى وَالْمَسَائِلُ الْقِيَاسِيَّةُ لَا تَعَلَّقُ بِالْمَشِيئَةِ قَطُّ كَمَا إِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي قَضَاءِ الصَّوْمِ مِنْ غَيْرِ إِيصَاءٍ نَرْجُوا الْقَبُولَ مِنْهُ إِنْ شَاءَ اللهُ فَكَذَا هٰذَا۔

(ترجمہ):۔ اور نماز میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ اسکی تقریر یہ ہیکہ روزے میں فدیہ شیخ فانی کیلئے چونکہ نص غیر معقول سے ثابت ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ تم اسی پر منحصر کرو اور اس پر اس شخص کو قیاس نہ کرو جو اس حال میں مرا ہو کہ اُس پر فریضۂ نماز ہو۔ حالانکہ تم نے یہ کہا ہے کہ جب کوئی شخص مرگیا اور اس پر نماز واجب ہو اور اس نے فدیہ کی وصیت کی ہو تو وارث پر واجب ہے کہ وہ اصح قول پر ہر نماز کے عوض وہ فدیہ دے جو ہر روزے کیلئے فدیہ دیا جاتا ہے۔ پس مصنّف نے جواب دیا کہ نماز کی قضاء میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے نہ کہ قیاس کی وجہ سے۔ اور یہ اسلئے کہ روزے کی نص احتمال رکھتی ہے کہ وہ روزے کیساتھ مخصوص ہو۔ اور اسکا بھی احتمال رکھتی ہے کہ وہ ایسی عام علت کی معلول ہو جو نماز میں بھی پائی جاتی ہے یعنی عجز۔ اور نماز روزے کی نظیر ہے بلکہ رفعت اور بلندی میں اس سے بھی اہم ہے لہٰذا ہم نے نماز کی طرف سے بھی فدیہ کا حکم دیا۔ پس اگر فدیہ بارگاہِ خداوندی میں نماز کی طرف سے کافی ہوگیا تو بہتر ہے ورنہ اس کیلئے صدقہ کا ثواب تو ہوگا ہی اسی وجہ سے امام محمدؒ نے زیادات میں کہا کہ ان شاء اللہ فدیہ اُس مرنیوالے کیطرف سے کافی ہوگا حالانکہ قیاسی مسائل مشیت پر معلق نہیں ہوتے ہیں جیسے جب وارث قضاءِ صوم میں بغیر وصیت کے تبرعاً فدیہ دیدے تو ہم انشاء اللہ اس کی طرف سے قبول ہونے کی امید کرتے ہیں اسی طرح اس مسئلہ میں بھی ہمیں امید ہے۔

(تشریح):۔ ماتن کی یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ شیخ فانی کیلئے روزے کے عوض فدیہ خلافِ عقل اور خلاف قیاس نص یعنی باری تعالیٰ کے قول "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" سے ثابت ہے جیساکہ بالتفصیل سابق میں گذر چکا ہے اور جو چیز خلافِ قیاس کسی نص سے ثابت ہوتی ہے اُس پر دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا روزے کے فدیہ پر قیاس کرکے نماز کا فدیہ واجب کرنا درست نہ ہوگا حالانکہ تم حنفیوں کا یہ کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کے ذمّہ فرض نمازیں ہوں اور یہ شخص فدیہ دینے کی وصیت کرجائے تو وارث پر واجب ہے کہ وہ میت کی طرف سے ہر نماز کے بدلے ایک فدیہ ادا کرے یہی صحیح قول ہے اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ایک دن ایک رات کی تمام نمازوں کا ایک فدیہ ادا کرے۔ حاصل یہ کہ اصح قول کی بناء پر ایک نماز ایک روزے کے برابر ہے، اور بعض کے نزدیک ایکدن رات کی پانچوں نمازیں ایک روزے کے برابر ہیں۔ بہرحال آپ نے نماز کو روزہ پر قیاس کرکے نماز کا وہی فدیہ واجب کیا ہے

جو فدیہ شیخ فانی پر روزے کا واجب ہے۔ حالانکہ روزے کا فدیہ خلاف قیاس ثابت ہے اور خلاف قیاس امر پر کسی کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہیکہ قضاء نماز کا فدیہ احتیاط کی وجہ سے واجب کیا گیا ہے، قیاس کی وجہ سے واجب نہیں کیا گیا ہے، اور یہ احتیاط اسلئے ہیکہ وہ نص جو شیخ فانی کیلئے فدیہ کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے یعنی " وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين " اسمیں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ روزے کیساتھ مخصوص ہو یعنی فدیہ کا حکم ایسی علت کیساتھ معلول ہو جو علت روزے کیساتھ خاص ہے یعنی فدیہ کے حکم کی علت خاص طور پر روزے سے عاجز ہونا ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ فدیہ کا حکم ایسی علت کیساتھ معلول ہو جو عام ہے یعنی وہ علت روزے میں بھی پائی جاتی ہو اور نماز میں بھی پائی جاتی ہو اس سے مراد مطلقاً عجز ہے لہٰذا جب روزہ ادا کرنے سے عاجز ہونیکی صورت میں فدیہ مشروع کیا گیا ہے تو نماز ادا کرنے سے عاجز ہونے کی صورت میں بھی فدیہ مشروع ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ پہلے احتمال کی بنا پر نماز کا فدیہ واجب نہیں ہوتا ہے اور دوسرے احتمال کی بنا پر نماز کا فدیہ بھی واجب ہوتا ہے، پس احتیاط پر عمل کرتے ہوئے نماز کا فدیہ واجب کر دیا گیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے احتیاط کے پہلو کو اس طرح پیش کیا کہ نماز روزے کی نظیر ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک عبادت بدنیہ مقصودہ ہے بلکہ نماز اپنی رفعت اور بلندی میں روزے سے زیادہ اہم ہے کیونکہ نماز بلا واسطہ حسن ہے اور روزہ اللہ کے دشمن نفس امارہ کو مغلوب اور مقہور کرنے کیواسطے سے حسن ہے ورنہ روزہ فی نفسہ قبیح ہے کیونکہ روزہ نفس کو بھوکا رکھنے اور انعامات خداوندی سے روکنے کا نام ہے۔ پس چونکہ غیر اہم عبادت یعنی روزے سے عاجز ہونے کی صورت میں فدیہ واجب ہے اسلئے نماز جو اہم ہے اس کا فدیہ ادا کرنے کا حکم بدرجۂ اولیٰ دیا جائیگا۔ پس اگر نماز کا فدیہ نماز کی طرف سے بارگاہِ خداوندی میں کافی ہوگیا تو بہتر ہے ورنہ اس کو صدقہ کا ثواب تو مل کر ہی رہے گا۔ نماز کا فدیہ چونکہ احتیاط کی وجہ سے واجب ہے نہ کہ قیاس کی وجہ سے، اسی لئے امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا کہ انشاء اللہ نماز کا فدیہ اس مرنیوالے کو کفایت کریگا حالانکہ قیاسی مسائل مشیت پر کبھی معلق نہیں ہوتے ہیں۔ پس امام محمدؒ کا نماز کے فدیہ کو مشیت باری پر معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز کا فدیہ احتیاط پر مبنی ہے نہ کہ قیاس پر۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے وارث نے میت کی طرف سے بغیر اس کی وصیت کے قضاء روزوں کا فدیہ دیدیا تو ہمیں امید ہے کہ انشاء اللہ اس کا فدیہ اس کی طرف سے مقبول ہوگا۔ اسی طرح اس مسئلہ میں بھی ہمیں فدیہ کے قبول ہونے کی مکمل امید ہے۔ جمیل احمد عفی عنہٗ

كَالتَّصَدُّقِ بِالْقِيمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ اَيَّامِ التَّضْحِيَةِ اَيْ كَوُجُوْبِ التَّصَدُّقِ بِقِيمَةِ الشَّاةِ اِنْ نَذَرَهَا الْفَقِيْرُ اَوِ اشْتَرَاهَا وَاسْتَهْلَكَهَا اَوْ بِعَيْنِ الشَّاةِ اِنْ بَقِيَتْ حَيَّةً عِنْدَ فَوَاتِ اَيَّامِ التَّضْحِيَةِ اَيْضًا لِلْاِحْتِيَاطِ كَالْفِدْيَةِ لِلصَّلٰوةِ فَهُوَ تَشْبِيْهٌ بِالْمَسْأَلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَجَوَابٌ عَنْ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهٗ اَنَّ مَا لَا يُعْقَلُ شَرْعًا لَا يَكُوْنُ لَهٗ قَضَاءٌ وَخَلَفٌ عِنْدَ

الْفَوَاتِ وَالتَّضْحِيَةُ اَيْ اِرَاقَةُ الدَّمِ فِيْ اَيَّامِ النَّحْرِ غَيْرُ مَعْقُوْلَةٍ لِاَنَّهٗ اِتْلَافُ الْحَيَوَانِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَّا يَجُوْزَ قَضَاءُهَا بِالتَّصَدُّقِ بِعَيْنِ الشَّاةِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ بَعْدَ فَوَاتِ اَيَّامِهَا فَاَجَابَ بِاَنَّ وُجُوْبَ التَّصَدُّقِ بِالْقِيْمَةِ اَوْ بِالشَّاةِ بَعْدَ فَوَاتِ الْاَيَّامِ لِلْاِحْتِيَاطِ لَا لِلْقَضَاءِ وَ ذٰلِكَ لِاَنَّ التَّضْحِيَةَ فِيْ اَيَّامِهَا تَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ اَصْلًا بِنَفْسِهَا وَتَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ خَلَفًا بِاَنْ يَّكُوْنَ التَّصَدُّقُ بِعَيْنِ الشَّاةِ اَوْ بِقِيْمَتِهَا اَصْلًا وَاِنَّمَا انْتَقَلَ اِلَى التَّضْحِيَةِ بِعَارِضِ الضِّيَافَةِ لِاَنَّ النَّاسَ اَضْيَافُ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْ هٰذِهِ الْاَيَّامِ وَالضِّيَافَةُ اِنَّمَا تَكُوْنُ بِاَطْيَبِ الطَّعَامِ وَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ اللَّحْمُ الْمُذَكّٰى الْمُرَاقُ مِنْهُ الدَّمُ لِيَكُوْنَ اَوَّلَ تَنَاوُلِ النَّاسِ مِنْ طَعَامِ الضِّيَافَةِ الْمُكَرَّمَةِ فَمَا دَامَ كَانَتِ الْاَيَّامُ مَوْجُوْدَةً قُلْنَا اِنَّ التَّضْحِيَةَ اَصْلٌ بِرَأْسِهَا وَعَمِلْنَا بِالْمَنْصُوْصِ وَاِذَا فَاتَتِ الْاَيَّامُ صِرْنَا اِلَى الْاَصْلِ وَقُلْنَا اِنَّ التَّصَدُّقَ بِعَيْنِ الشَّاةِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ هُوَ الْاَصْلُ فَحَكَمْنَا بِهٖ ثُمَّ اِذَا جَاءَ الْعَامُ الثَّانِيْ لَمْ تَنْتَقِلْ مِنْ هٰذَا الْحُكْمِ وَلَمْ نَقُلْ بِقَضَاءِهَا عَلٰى مَا كَانَ فِي الْعَامِ الْاَوَّلِ۔

(ترجمہ):- جیسے قربانی کے جانور کی قیمت صدقہ کرنا قربانی کے ایام گذر جانے کے بعد یعنی جیسے بکری کی قیمت صدقہ کرنے کا وجوب اگر فقیر نے اس کی نذر کی ہو یا اس کو خریدا ہو اور ہلاک کر دیا ہو یا نفس بکری کی صدقہ کرنے کا وجوب اگر وہ بکری زندہ رہ جائے قربانی کے ایام گذر جانے کے بعد نماز کے فدیہ کی طرح احتیاط کیوجہ سے ہے پس یہ مسئلہ پہلے مسئلہ کے مشابہ ہے اور سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جو چیز شرعی طور پر غیر معقول ہو اس کیلئے فوت ہو جانے کے بعد کوئی قضاء اور خلیفہ نہیں ہوتا۔ اور تضحیہ یعنی ایام نحر میں خون بہانا ایک غیر معقول چیز ہے کیوں کہ یہ حیوان کو ضائع کرنا ہے۔ پس مناسب ہے کہ ایام نحر گذر جانے کے بعد نفس بکری یا اس کی قیمت صدقہ کرنے سے اس کی قضاء کرنا جائز نہ ہو۔ مصنف رحمہ نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ ایام گذر جانے کے بعد نفس بکری یا قیمت صدقہ کرنے کا وجوب احتیاطاً ہے قضاءً نہیں ہے اور یہ احتیاط اس لئے ہیکہ ایام نحر میں قربانی کرنا بذاتِ خود اصل ہونیکا احتمال رکھتا ہے اور خلیفہ (قائم مقام) ہونے کا احتمال بھی رکھتا ہے بایں طور کہ نفس بکری یا اس کی قیمت صدقہ کرنا اصل ہو، اور قربانی کی طرف محض ضیافت کے سبب منتقل ہوا ہو اسلئے کہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہیں۔ اور مہمانی عمدہ قسم کے کھانے سے ہوتی ہے، اور عمدہ قسم کا کھانا اللہ کے نزدیک وہ پاکیزہ گوشت ہے جس سے خون بہا دیا گیا ہو تاکہ مہمانوں کا اولین کھانا ضیافت مکرمہ کا طعام ہو۔ پس جب تک ایام قربانی موجود رہوں تو ہم کہیں گے کہ قربانی کرنا خود اصل ہے اور ہم منصوص پر عمل کریں گے۔ اور جب یہ ایام گذر جائیں گے تو ہم اصل کیطرف رجوع کریں گے۔ اور ہم کہیں گے کہ نفس بکری یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ہی اصل ہے لہٰذا ہم اسی اصل کا حکم

کریں گے، پھر جب دوسرا سال آئیگا تو ہم اس حکم سے منتقل نہ ہوں گے، اور نہ اس کی قضاء کے قائل ہوں گے اُس کے مطابق جو پہلے سال میں تھا۔

(تشریح):۔ صاحب منار نے کہا کہ جس طرح قضاء نماز کیلئے فدیہ کا واجب ہونا احتیاط پر مبنی ہے۔ اسی طرح اگر کسی ایسے آدمی نے جس پر قربانی کرنا واجب نہ ہو کسی متعینہ جانور کی قربانی کرنے کی نذر کی یا قربانی کرنیکی نیت سے کوئی جانور خریدا مگر قربانی کے ایام گذر گئے اور یہ شخص قربانی نہ کرسکا تو وہ جانور جس کی نذر کی تھی یا قربانی کی نیت سے خریدا تھا اگر زندہ ہو تو بعینہٖ اُس جانور کو احتیاطاً صدقہ کرنا واجب ہے اور اگر وہ جانور زندہ نہ ہو تو اس کی قیمت کا صدقہ کرنا احتیاطاً واجب ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ یعنی ایام اضحیہ گذر جانے کے بعد بعینہٖ جانور کے صدقہ کا واجب ہونا یا اس کی قیمت کے صدقہ کا واجب ہونا سابقہ مسئلہ یعنی قضاء نماز کے وجوب فدیہ کے مشابہ ہے گویا مصنف کے قول " کالتصدق بالقیمۃ" میں کاف مشبہ پر داخل ہے لیکن محشی کہتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ یہ کاف محض قران کیلئے ہو اور تشبیہ کیلئے نہ ہو یعنی دونوں مسئلوں کی بنیاد احتیاط پر ہے نہ کہ قیاس پر۔ بہر حال ماتنؒ کی یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جو چیز شرعی طور پر غیر معقول ہو فوت ہو جانے کے بعد اس کیلئے کوئی قضاء اور خلیفہ نہیں ہوتا۔ اور اس مسئلہ میں تضحیہ یعنی ایام نحر میں خون بہانا ایک غیر معقول اور خلاف عقل چیز ہے کیوں کہ جاندار کو تلف کرنا ہے اور جاندار کو تلف کرنا اس کو عذاب دینا ہے اور جاندار کو عذاب دینے میں قربت اور ثواب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ ایام نحر میں قربانی کرنا غیر معقول چیز ہے۔ اس کے غیر معقول ہونے کو ایک اردو شاعر نے اس طرح بیان کیا ہے ؎

یہ عجیب ماجرا ہے کہ بروز عید قرباں ٭ وہی قتل بھی کرے ہے وہی لے ثواب الٹا

بہر حال جب قربانی کرنا غیر معقول ہے تو مناسب ہے کہ اس کے ایام گذر جانے کے بعد اس کی قضاء بعینہٖ جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے سے جائز نہ ہو۔ فاضل مصنف نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ ایام نحر گذر جانے کے بعد بعینہٖ جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کا وجوب احتیاطاً ہے نہ کہ قضاءً اور قیاساً احتیاط کی وجہ یہ ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اس کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ یہی اصل ہو، اور یہ احتمال بھی موجود ہے کہ قربانی کرنا خلیفہ ہو اور بعینہٖ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہو۔ اور قربانی کرنے کی طرف محض ضیافت کے سبب سے منتقل ہوا ہو کیونکہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں۔ اور یہ تو آپ حضرات کو معلوم ہے کہ کریم جب ضیافت کرتا ہے تو عمدہ قسم کے کھانے سے کرتا ہے اور اللہ رب العزت کے نزدیک عمدہ قسم کا کھانا ذبیحہ کا پاکیزہ گوشت ہے کیوں کہ صدقہ کا مال صدقہ کرنیوالے کے گناہوں کو زائل کرنے کی وجہ سے میل کچیل ہے اسی کی طرف باری تعالیٰ کا یہ قول اشارہ کرتا ہے " خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم " اسی وجہ سے صدقہ کا مال نبی پر اور نبی کے نسبی قرابتداروں پر اور ان کے موالی پر ان کی کرامت کی وجہ سے حرام

کیا گیا ہے اور مالدار پر اس کے محتاج نہ ہونے کی وجہ سے حرام کیا گیا ہے اور اللہ جو کریم ہے غنی ہے اس کی شایان شان یہ بات بالکل نہیں کہ وہ میل کچیل اور خبیث مال سے اپنے بندوں کی ضیافت کرے پس ہم نے جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کے بجائے قربانی کرنے کا حکم دیا تاکہ خبیث خون کی طرف منتقل ہو جائے اور گوشت طیب اور پاک رہے اور اس کے ذریعہ اللہ کی طرف سے اپنے بندوں کی ضیافت متحقق ہو سکے۔ پس اس بات کے پیش نظر کہ اللہ کے مہمان سب سے پہلے عمدہ کھانا تناول کریں یہ کہا گیا کہ جب تک ایام نحر موجود ہیں تو قربانی کرنا اصل ہے اور اس صورت میں حدیث رسول "ضحوا فانہا سنۃ ابیکم ابراہیم" پر بھی عمل ہو جائیگا۔ اور جب یہ ایام گذر جائیں گے تو ہم اصل کی طرف رجوع کریں گے اور یہ کہیں گے کہ بعینہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ہی اصل ہے لہٰذا ایام گذر جانے کے بعد ہم اسی اصل کا حکم کریں گے۔ پھر اگر دوسرے سال کے ایام نحر آگئے اور یہ شخص جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ نہ کر سکا تو ہم اس حکم یعنی وجوب صدقہ سے قربانی کرنے کیطرف منتقل نہ ہوں گے اور نہ یہ کہیں گے کہ پہلے سال جو حکم تھا اُسی کے مطابق قربانی کی قضا کیجائے یعنی دوسرے سال ایام نحر میں سال گذشتہ کے جانور کی قضاءً قربانی کرنے کا حکم نہ دیں گے بلکہ اب اُس جانور کا صدقہ کرنا ہی واجب ہوگا۔ بہر حال جب یہ بھی احتمال ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اصل ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہے تو ایام نحر گذر جانے کے بعد پہلے احتمال کی بنا پر تو جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا قضاء اور خلیفہ ہوگا لیکن دوسرے احتمال کی بنا پر قضاء نہ ہوگا بلکہ اصل ہوگا۔ پس پہلے احتمال کی بنا پر تو یقیناً جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا جائز ہے کیوں کہ یہ قربانی جو ایک امر غیر معقول ہے اس کی قضاء ہے اور امر غیر معقول کیلئے قضاء اور خلیفہ نہیں ہوتا۔ لیکن دوسرے احتمال کی بنا پر صدقہ کرنا واجب ہے کیونکہ جس جانور کی قربانی کی نذر کی تھی یا بنیت قربانی خریدا تھا اس کا صدقہ کرنا ہی اصل تھا، ذبح کرنے کا حکم تو محض ضیافت کے سبب سے دیدیا گیا تھا پس ایک صورت میں چونکہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے اس لئے احتیاطاً صدقہ کرنے کا حکم دیدیا گیا۔ حاصل یہ کہ ایام نحر گذر جانے کے بعد نفس جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا قضاء اور قیاس کے طور پر نہیں ہے بلکہ احتیاط کے طور پر ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ المصنفُ مِنْ بَيَانِ اَنْوَاعِ الْقَضَاءِ فِيْ حُقُوْقِ اللهِ تَعَالٰى شَرَعَ فِيْ بَيَانِ اَنْوَاعِهِ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ فَقَالَ وَمِنْهَا ضَمَانُ الْمَغْصُوْبِ بِالْمِثْلِ وَهُوَ السَّابِقُ اَوْ بِالْقِيْمَةِ اَيْ مِنْ اَنْوَاعِ الْقَضَاءِ ضَمَانُ الشَّيْءِ الْمَغْصُوْبِ بِالْمِثْلِ فِيْمَا اِذَا غَصَبَ مِثْلِيًّا وَاسْتَهْلَكَهُ وَوُجِدَ الْمِثْلُ فِيْمَا بَيْنَ النَّاسِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ فِيْمَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مِثْلٌ اَوْ كَانَ لَهُ مِثْلٌ وَلٰكِنْ اِنْصَرَمَ عَنْ اَيْدِي النَّاسِ فَهٰذَا نَظِيْرُ الْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ لِاَنَّ الْمِثْلَ وَالْقِيْمَةَ كِلَاهُمَا مِثْلٌ

مَعْقُوْلٍ اَمَّا الْاَوَّلُ فَظَاهِرٌ اِذْ هُوَ مِثْلٌ صُوْرَةً وَّمَعْنًى وَاَمَّا الثَّانِیْ فَهُوَ اَیْضًا مِثْلٌ مَعْنًى وَاِنْ لَّمْ یَكُنْ صُوْرَةً وَّلٰكِنَّ الْاَوَّلَ كَامِلٌ وَّالثَّانِیْ قَاصِرٌ وَلِهٰذَا قَالَ وَهُوَ السَّابِقُ اَیِ الْمِثْلُ الصُّوْرِیُّ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِیِّ فَمَا دَامَ وُجِدَ الْمِثْلُ الصُّوْرِیُّ لَمْ یَنْتَقِلْ اِلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِیِّ فَفِیْهِ تَنْبِیْهٌ عَلٰى اَنَّ الْقَضَاءَ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَّقَاصِرٌ لَا یُقَالُ مِثْلُ هٰذَا مُتَحَقِّقٌ فِیْ حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی اَیْضًا فَاِنَّ قَضَاءَ الصَّلٰوةِ بِالْجَمَاعَةِ كَامِلٌ وَّقَضَاءَهَا مُنْفَرِدًا قَاصِرٌ فَلِمَ لَمْ یَتَعَرَّضْ لَهٗ لِاَنَّا نَقُوْلُ عِنْدَهُمْ قَضَاءُ الصَّلٰوةِ مُنْفَرِدًا كَامِلٌ وَّبِالْجَمَاعَةِ اَكْمَلُ وَلَا یَقِیْسُوْنَ حَالَ الْقَضَاءِ عَلٰى حَالِ الْاَدَاءِ ۔

(ترجمہ) :۔ پھر جب مصنفؒ قضاء کے اُن اقسام کے بیان سے فارغ ہوگئے جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہے تو اس کے اُن اقسام کو بیان کرنا شروع کیا جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے چنانچہ فرمایا منجملہ اقسام قضاء میں سے شئ مغصوب کا تاوان اس کے مثل کے ساتھ ہے اور یہ مقدم ہے یا قیمت کیساتھ ہے یعنی قضاء کے اقسام میں سے شئ مغصوب کا تاوان اس کے مثل کیساتھ ہے اس صورت میں جبکہ غاصب نے مثلی چیز غصب کرکے اس کو ہلاک کردیا ہو اور مثل لوگوں میں دستیاب بھی ہو یا شئ مغصوب کی قیمت کیساتھ ہے اس صورت میں جبکہ اس کا مثل نہ ہو یا اس کا مثل تو ہو لیکن لوگوں کے ہاتھوں سے منقطع اور ناپید ہو، پس یہ قضاء بمثل معقول کی مثال ہے اسلئے کہ مثل اور قیمت دونوں مثل معقول ہیں بہرحال اول تو ظاہر ہے اسلئے کہ یہ صورت اور معنی دونوں لحاظ سے مثل ہے بہرحال ثانی تو یہ بھی معنیً مثل ہے اگرچہ صورۃً مثل نہیں ہے لیکن اوّل کامل اور ثانی قاصر ہے اسی وجہ سے مصنف نے "وہو السابق" فرمایا یعنی مثل صوری، مثل معنوی پر مقدم ہے لہٰذا جب تک مثل صوری پائی جائے گی مثل معنوی کیطرف انتقال نہ ہوگا پس اس بیان میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ قضاء بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس کی مثال تو حقوق اللہ میں بھی متحقق ہے اسلئے کہ قضاء نماز باجماعت کامل ہے اور نماز کی قضاء تنہا قاصر ہے۔ پس مصنف نے اس سے کیوں بحث نہیں کی اسلئے کہ ہم کہیں گے کہ اہل اصول کے نزدیک نماز کی قضاء تنہا کامل ہے اور باجماعت نماز کی قضاء اکمل ہے۔ اور یہ حضرات قضاء کی حالت کو اداء کی حالت پر قیاس نہیں کرتے ہیں۔

(تشریح) :۔ شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ قضاء کے اقسام (۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضاء بمثل غیر معقول (۳) قضاء مشابہ بالاداء۔ جس طرح حقوق اللہ میں پائے جاتے ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی پائے جاتے ہیں۔ حقوق اللہ سے متعلق بیان تو ہوچکا ہے اب یہاں سے حقوق العباد سے متعلق اقسام قضاء کا بیان شروع کیا جارہا ہے۔ چنانچہ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ قضاء کے اقسام میں سے ایک قسم

یعنی قضاء بمثل معقول کی مثال یہ ہیکہ اگر کسی شخص نے ذوات الامثال میں سے کوئی چیز غصب کر کے اس کو ہلاک کر دیا ہو، اور وہ چیز بازار میں دستیاب ہو تو غاصب پر اس کے مثل کیساتھ تاوان واجب ہوگا، اور اگر شئ مغصوب ذوات القیم میں سے ہو یا ذوات الامثال میں سے ہو مگر اس کا مثل بازار میں دستیاب نہ ہو تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی۔ بہرحال پہلی صورت میں مثل اور دوسری صورت میں قیمت کا واجب ہونا حقوق العباد میں قضاء بمثل معقول کی مثال ہے، کیوں کہ مثل اور قیمت دونوں شئ مغصوب کی مثل معقول ہیں۔ ذوات الامثال میں مثل کا شئ مغصوب کی مثلِ معقول ہونا تو بالکل واضح ہے کیوں کہ ذوات الامثال میں شئ مغصوب کا تاوان صورۃً بھی شئ مغصوب کا مماثل ہے اور معنیً بھی مماثل ہے۔ صورۃً تو اسلئے مماثل ہے کہ تاوان میں جو چیز دی گئی ہے وہ شئ مغصوب کی ہم جنس ہے مثلاً گندم کا تاوان گندم کے ساتھ ادا کیا گیا ہو، اور معنیً مماثل اسلئے ہے کہ شئ مغصوب اور تاوان میں دی گئی چیز دونوں قیمت کے اعتبار سے قریب قریب ہیں مثلاً مغصوب ایک کوئنٹل گندم ہو اور اس کا تاوان بھی اسی قدر گندم ہو تو یہ دونوں مالیت میں قریب قریب ہیں گویا ایک جنس کی دو چیزوں کا مالیت کے لحاظ سے قریب قریب ہونا مثلِ معنوی ہے، بہرحال تاوان میں دی گئی چیز جب شئ مغصوب کی صورۃً بھی مثل ہے اور معنیً بھی مثل ہے تو اس کا مثلِ معقول ہونا ظاہر ہے، اور رہا ثانی یعنی تاوان میں شئ مغصوب کی قیمت ادا کرنا اگرچہ صورۃً مثل نہیں ہے لیکن معنیً مثل ہے۔ صورۃً مثل تو اسلئے نہیں ہے کہ جو چیز تاوان میں دی گئی ہے یعنی قیمت وہ شئ مغصوب کی ہم جنس نہیں ہے، اور معنیً مثل اسلئے ہیکہ شئ مغصوب اور اس کی قیمت مالیت میں قریب قریب ہیں۔ ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ مثل صوری اور مثل معنوی اگرچہ دونوں مثل معقول ہیں لیکن مثل صوری مماثلت میں کامل اور مثل معنوی مماثلت میں قاصر ہے۔ اسی فرق کی وجہ سے مصنف نے "وہو السابق" فرمایا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ مثل صوری، مثل معنوی سے مقدم ہے لہذا جب تک غاصب مثل صوری کیساتھ تاوان ادا کرنے پر قادر رہو گا مثل معنوی کیساتھ تاوان ادا کرنے کی اجازت نہ ہوگی کیوں کہ تاوان سے مغصوب منہ یعنی مالک کے حق کی تلافی کرنا مقصود ہوتا ہے اور مالک کا حق شئ مغصوب کی صورت اور معنی دونوں سے متعلق ہوتا ہے پس حتی الامکان دونوں کا لحاظ رکھا جائیگا۔ چنانچہ اگر غاصب نے کوئی مثلی چیز غصب کی، اور اس کو ہلاک کر دیا تو غاصب پر مثل صوری کیساتھ تاوان ادا کرنا واجب ہوگا بشرطیکہ وہ اس پر قادر بھی ہو حتی کہ مثل صوری پر قدرت کے باوجود اگر اس نے قیمت (مثل معنوی) کیساتھ تاوان ادا کیا تو مالک اس کو قبول کرنے پر مجبور نہ ہوگا۔ الغرض اس بیان میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ حقوق العباد میں قضاء بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں (۱) مثل کامل (۲) مثل قاصر یعنی مثل صوری مثل کامل ہے اور مثل معنوی مثل قاصر ہے۔

"ولا یقال"، سے ایک اعتراض ہے حاصل اس کا یہ ہیکہ قضاء بمثل معقول کی تقسیم کامل اور قاصر کی طرف جس طرح حقوق العباد میں موجود ہے جیسا کہ اوپر گزرا اسی طرح حقوق اللہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ

باجماعت نماز کی قضاء کرنا مثل معقول کامل ہے، اور تنہا نماز کی قضاء کرنا مثل قاصر ہے۔ پس جب یہ بات ہے تو فاضل مصنف نے اس سے بحث کیوں نہیں فرمائی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کمال کہتے ہیں مشروع کے مطابق عمل کرنے کو۔ اور جبرئیل علیہ السلام نے جماعت کیساتھ قضاء کی تعلیم نہیں فرمائی ہے بلکہ جماعت کیساتھ اداء کی تعلیم فرمائی ہے لہذا اداء تو جماعت کیساتھ کامل اور بغیر جماعت کے قاصر ہوسکتی ہے لیکن قضاء کامل اور قاصر نہیں ہوسکتی بلکہ قضاء اگر جماعت کیساتھ ہو تب بھی مثل کامل ہے۔ اور بغیر جماعت کے ہو تب بھی مثل کامل ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ باجماعت نماز کی قضاء کرنا اکمل ہے اور بغیر جماعت کے قضاء کرنا کامل ہے۔ بہرحال جب اداء نماز باجماعت مشروع ہوئی اور قضاء نماز باجماعت مشروع نہیں ہوئی ہے تو قضاء کی حالت کو اداء کی حالت پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا۔

وَضَمَانُ النَّفْسِ وَ الْاَطْرَافِ بِالْمَالِ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ فَاِنَّ ضَمَانَ النَّفْسِ الْمَقْتُوْلَةِ خَطَأً بِكُلِّ الدِّيَةِ وَ الْاَطْرَافِ الْمَقْطُوْعَةِ خَطَأً بِكُلِّ الدِّيَةِ اَوْ بَعْضِهَا غَيْرُ مُدْرَكٍ بِالْعَقْلِ اِذْ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَ الْاٰدَمِيِّ الْمَالِكِ الْمُتَبَذِّلِ وَبَيْنَ الْمَالِ الْمَمْلُوْكِ الْمُتَبَذِّلِ وَ اِنَّمَا شَرَعَهَا اللّٰهُ تَعَالٰى لِئَلَّا تُهْدَرُ النَّفْسُ الْمُحْتَرَمَةُ مَجَّانًا اِذِ الْقِصَاصُ اِنَّمَا شُرِعَ اِذَا كَانَ عَمَدًا لِتَحْصُلَ الْمُسَاوَاةُ۔

(ترجمہ):۔ اور نفس اور اعضاء کا تاوان مال کیساتھ یہ قضاء بمثل غیر معقول کی مثال ہے کیونکہ جو نفس خطاءً قتل کیا گیا ہو اس کا تاوان کل دیت کیساتھ اور جو اعضاء خطاءً کاٹے گئے ہوں ان کا تاوان کل دیت یا بعض دیت کیساتھ غیر مدرک بالعقل (خلاف عقل) ہے۔ اس لئے کہ آدمی مالک متصرّف کے درمیان اور مال مملوک متصرّف کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے صرف اللہ تعالیٰ نے دیت کو اس لئے مشروع کیا ہے تاکہ ایک باعزت نفس مفت ضائع نہ ہو۔ کیوں کہ قصاص اسی صورت میں مشروع ہے جب کہ قتل عمداً ہو تاکہ مساوات حاصل ہو۔

(تشریح):۔ قتل کی دو قسمیں ہیں (۱) قتل عمد (۲) قتل خطاء۔ پھر قتل خطاء کی دو قسمیں ہیں (۱) خطاء فی ظن الفاعل (۲) خطاء فی نفس الفعل۔ قتل عمد کسی کو دھار دار آلہ سے عمداً مار ڈالنا۔ قتل عمد میں قاتل پر صرف قصاص واجب ہوتا ہے الایہ کہ قاتل اور اولیاء مقتول کے درمیان مال کی کسی مقدار پر صلح ہوجائے۔ قتل خطاء فی ظن الفاعل یہ ہے کہ کسی آدمی کو شکار کا جانور سمجھ کر تیر کا نشانہ بنا کر قتل کرڈالا ہو۔ اور قتل خطاء فی نفس الفعل یہ ہے کہ کسی نے شکار پر تیر پھینکا مگر اچانک کسی آدمی کو لگ گیا اور وہ مرگیا۔ قتل خطاء میں قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے، اور دیت وہ مال کہلاتا ہے جو نفس (جان) کا بدل واقع ہو اور جان سے

کم کسی عضو کو تلف کرنے سے جو مالی بدل واجب ہوتا ہے اس کو ارش کہا جاتا ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک دیت کا مال ایک سو اونٹ اس تفصیل کیساتھ ہیں (۱) بیس بنت مخاض (۲) بیس بنت لبون (۳) بیس ابن مخاض (۴) بیس حقین (۵) بیس جذعین۔ ان کی تعریفات اشرف الہدایہ جلد سوم ص۳ پر ملاحظہ کی جائیں۔

یا سونے کے ایک ہزار دینار یا چاندی کے دس ہزار درہم۔ چند چیزیں ایسی ہیں جن میں سے کسی ایک کو خطاءً ضائع کر دینے سے پوری دیت واجب ہوتی ہے (۱) نفس (۲) ناک (۳) دونوں کان (۴) دونوں آنکھیں (۵) دونوں ہاتھ (۶) دونوں پاؤں (۷) ذکر (۸) زبان (۹) دونوں ہونٹ (۱۰) دونوں خصیے (۱۱) دونوں ابرو (۱۲) عورت کے دونوں پستان (۱۳) دونوں آنکھوں کے تمام پلک (۱۴) دونوں ہاتھوں کی تمام انگلیاں (۱۵) دونوں پیروں کی تمام انگلیاں۔ اور بعض اعضاء ایسے ہیں جن کو خطاءً تلف کر دینے سے پوری دیت واجب نہیں ہوتی ہے بلکہ دیت کا ایک حصہ واجب ہوتا ہے مثلاً ایک ہاتھ یا ایک پاؤں تلف کرنے سے نصف دیت واجب ہوتی ہے اور ہاتھ کی ایک انگلی یا پاؤں کی ایک انگلی تلف کرنے سے دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے اور ایک آنکھ کے اوپر یا نیچے کے پلک تلف کرنے سے دیت کا چوتھائی حصہ واجب ہوتا ہے۔

بہر حال نفس کو یا اعضاء کو خطاءً تلف کرنے کی صورت میں دیت یعنی مال کیساتھ تاوان کا واجب ہونا قضاء بمثل غیر معقول کی مثال ہے اسلئے کہ جو نفس خطاءً قتل کیا گیا ہو اس کا تاوان کل دیت کیساتھ اور جو اعضاء خطاءً کاٹے گئے ہوں ان کا تاوان کلِ دیت یا دیت کے ایک حصہ کیساتھ ادا کرنا خلافِ عقل ہے اور خلافِ عقل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایسے آدمی کے درمیان جو مالک ہو اور تصرف کرنیوالا ہو اور ایسے مال کے درمیان جو مملوک ہو اور اس میں تصرّف کیا جاتا ہو کسی طرح کی مماثلت نہیں ہوتی ہے ہاں اللہ تعالیٰ نے دیت کو صرف اسلئے مشروع کیا ہے تاکہ ایک باعزّت نفس مفت ضائع نہ ہو کیوں کہ قصاص اسی صورت میں مشروع ہے جب کہ قتل عمداً ہو تاکہ قاتل کے فعلِ قتل اور اولیائے مقتول کے فعل قتل کے درمیان مساوات حاصل ہو پس قتلِ خطاء میں قصاص تو مشروع نہیں ہوا ہے لیکن اگر دیت بھی مشروع نہ ہوتی تو ایک باعزت نفس مفت ضائع ہو جاتا حالانکہ شریعتِ اسلام اس کی اجازت نہیں دیتی ہے بہر حال جب نفسِ مقتول اور عضوِ مقطوع اور مال کے درمیان بظاہر کوئی مماثلت نہیں ہے تو "مال کا" نفسِ مقتول اور عضوِ مقطوع کا مماثل ہونا بھی غیر معقول اور خلافِ عقل ہوگا۔

وَاَدَاءُ الْقِيْمَةِ فِيْمَا اِذَا تَزَوَّجَ عَلٰى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ الَّذِىْ فِىْ

مَعْنَى الْأَدَاءِ وَلِهٰذَا عُبِّرَ عَنْهُ بِلَفْظِ الْأَدَاءِ أَيْ إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ امْرَأَةً عَلٰى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ فَحِيْنَ إِنِ اشْتَرٰى عَبْدًا وَسَطًا وَسَلَّمَهٗ إِلَيْهَا فَلَا خِفَاءَ أَنَّهٗ أَدَاءٌ وَإِنْ أَدّٰى إِلَيْهَا قِيْمَةَ عَبْدٍ وَسَطٍ فَهٰذَا قَضَاءٌ لٰكِنَّهٗ فِيْ مَعْنَى الْأَدَاءِ لِأَنَّ الْعَبْدَ مَعْلُوْمُ الذَّاتِ مَجْهُوْلُ الصِّفَةِ فَلَابُدَّ فِيْ قَطْعِ الْمُنَازَعَةِ بَيْنَهُمَا مِنْ أَنْ يُّسَلِّمَهَا عَبْدًا وَسَطًا وَالْوَسَطُ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِالتَّقْوِيْمِ لِيَكُوْنَ قَلِيْلُ الْقِيْمَةِ أَدْنٰى وَكَثِيْرُ الْقِيْمَةِ أَعْلٰى وَأَوْسَطُهَا بَيْنَ وَبَيْنَ فَكَانَ الْمَرْجِعُ إِلَى التَّقْوِيْمِ فَلِهٰذَا كَانَتِ الْقِيْمَةُ فِيْ مَعْنَى الْأَدَاءِ حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُوْلِ كَمَا لَوْ أَتَاهَا بِالْمُسَمّٰى تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهَا فِيْ مَعْنَى الْأَدَاءِ أَيْ تُجْبَرُ الْمَرْأَةُ عَلٰى قَبُوْلِ الْقِيْمَةِ كَمَا لَوْ أَتَاهَا بِالْعَبْدِ الْمُسَمّٰى تُجْبَرُ عَلٰى قَبُوْلِ الْعَبْدِ فَكَذَا تُجْبَرُ عَلٰى قَبُوْلِ الْقِيْمَةِ۔

(ترجمہ):۔ اور اُس صورت میں قیمت ادا کرنا جب کہ غیر معین غلام پر نکاح کیا ہو یہ اُس قضاء کی نظیر ہے جو ادار کے معنی میں ہے اور اسی لئے اس کو لفظ ادار کیساتھ تعبیر فرمایا ہے یعنی جب کوئی مرد کسی عورت سے غیر معین غلام پر نکاح کرے تو اس وقت اگر وہ درمیانی درجہ کا غلام خرید کر اس عورت کے حوالہ کر دے تو بغیر کسی خفاء کے یہ "ادار" ہے اور اگر درمیانی درجہ کے غلام کی قیمت اس کو دیدی تو یہ قضا ہے لیکن ادار کے معنی میں ہے کیوں کہ غلام ذات کے اعتبار سے معلوم اور صفت کے اعتبار سے مجہول ہے لہذا میاں بیوی کے درمیان جھگڑا ختم کرنے کیلئے ضروری ہے کہ شوہر ایک درمیانی درجہ کا غلام بیوی کے سپرد کر دے اور درمیانی درجہ قیمت ہی سے متحقق ہو سکتا ہے تاکہ کم قیمت والا ادنیٰ ہو اور زیادہ قیمت والا اعلیٰ ہو اور اوسط قیمت والا درمیانی ہو پس سب کا مرجع قیمت لگانا ہے لہذا قیمت ادار کے معنی میں ہوئی۔ حتیٰ کہ عورت کو قیمت قبول کرنے پر اسی طرح مجبور کیا جائے گا جیساکہ اگر وہ ذکر کردہ غلام دیتا یہ مسئلہ قیمت کے ادار کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے یعنی عورت قیمت قبول کرنے پر اسی طرح مجبور کی جائے گی جسطرح اگر شوہر عورت کو ذکر کردہ غلام دیتا تو غلام قبول کرنے پر مجبور کی جاتی پس اسی طرح قیمت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔

(تشریح):۔ صاحب منار نے کہا کہ اگر کسی شخص نے ایک غیر معین غلام کو بوقت نکاح اپنی بیوی کا مہر مقرر کیا مگر اس کو غلام کی قیمت حوالہ کی تو یہ قیمت کا ادا کرنا قضار مشابہ بالادار کی مثال ہے چونکہ غلام کی قیمت حوالہ کرنا ادار کے مشابہ ہے اسی لئے فاضل مصنف نے اس قسم کو لفظ ادار کیساتھ تعبیر فرمایا اور "ادار القیمۃ" کہا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی عورت سے غیر معین غلام بطور مہر دینے کی شرط پر نکاح کرے تو اس وقت اگر وہ درمیانی درجہ کا غلام خرید کر اُس عورت کے حوالہ کر دے تو بلاشبہ یہ

صورت "اداء" ہے کیوں کہ جو چیز بطور مہر واجب ہوئی تھی بعینہ اس کو سپرد کر دیا گیا ہے اور عینِ واجب کو سپرد کرنے کا نام "اداء" ہے لہٰذا درمیانی درجہ کا غلام عورت کے حوالہ کرنا اداء ہوگا، اور اگر درمیانی درجہ کے غلام کی قیمت اس کو دیدے تو یہ صورت قضاء ہے کیوں کہ "قیمت" عینِ واجب نہیں ہے بلکہ مثلِ واجب ہے اور واجب کے مثل کو سپرد کرنے کا نام قضاء ہے لہٰذا غلام کی قیمت عورت کے حوالہ کرنا قضاء ہوگا لیکن یہ قضاء اداء کے معنیٰ میں ہے کیونکہ غلام ذات کے لحاظ سے معلوم ہے اور صفت کے لحاظ سے مجہول ہے اسلئے کہ یہ تو معلوم ہے کہ مہر "غلام" ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ غلام کن صفات کا حامل ہے پس جب غلام ذات کے اعتبار سے معلوم اور صفت کے اعتبار سے مجہول ہے تو میاں بیوی کے درمیان یہ جھگڑا ختم کرنے کیلئے کہ بیوی اعلیٰ درجہ کے غلام کا مطالبہ کرے گی اور شوہر ادنیٰ درجہ کا غلام سپرد کرنے کی کوشش کریگا۔ ضروری ہے کہ بیوی کو درمیانی درجہ کا غلام دیدیا جائے مگر درمیانی درجہ کے غلام کی نشاندہی قیمت لگانے سے ہوگی تاکہ کم قیمت والا غلام ادنیٰ ہو اور زیادہ قیمت والا غلام اعلیٰ ہو اور اوسط قیمت والا غلام درمیانی درجہ کا ہو۔ خلاصہ یہ کہ اعلیٰ، ادنیٰ، اوسط سب کا مرجع اور دار و مدار قیمت پر ہے اسی سے اوسط کا پتہ چلتا ہے پس چونکہ قیمت ہی سب کا مرجع ہے اس لئے قیمت ہی اصل ہوئی پس قیمت کا سپرد کرنا گویا عینِ واجب کا سپرد کرنا ہے اور جب قیمت کا سپرد کرنا گویا عینِ واجب کا سپرد کرنا ہے تو قیمت کا دینا اداء کے معنیٰ میں ہوگا۔

صاحبِ منار نے اس قول پر کہ "قیمت اداء کے معنیٰ میں ہے" تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر شوہر بجائے غلام کے اس کی قیمت عورت کے حوالہ کرے اور عورت قیمت لینے سے انکار کرے تو قاضی اس کو قیمت قبول کرنے پر مجبور کرے گا جیساکہ اگر "شوہر" نکاح کے وقت ذکر کردہ غلام کو سپرد کر دے تو عورت کو غلام قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے پس اسی طرح قیمت قبول کرنے پر بھی مجبور کیا جائے گا۔ الغرض عورت کو غلام کی قیمت قبول کرنے پر مجبور کرنا اس بات کی علامت ہے کہ قیمت دینا اداء کے معنیٰ میں ہے کیوں کہ اداء کی صورت میں مؤدیٰ لہ (جس کیلئے اداء کیا گیا ہے) کو مجبور کیا جاتا ہے قضاء کی صورت میں مجبور نہیں کیا جاتا۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَ تَفْرِيْعَيْنِ لِاَبِىْ حَنِيْفَةَ رَحِ عَلٰى قَوْلِهٖ وَهُوَ السَّابِقُ فَقَالَ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ فِى الْقَطْعِ ثُمَّ الْقَتْلِ عَمَدًا لِلْوَلِىِّ اَنْ يَّفْعَلَهُمَا اَىْ لِاَجْلِ اَنَّ الْمِثْلَ الْكَامِلَ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْقَاصِرِ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رَحِ فِىْ صُوْرَةِ قَطَعَ رَجُلٌ يَدَ رَجُلٍ عَمَدًا ثُمَّ قَتَلَهٗ قَبْلَ اَنْ يَّبْرَأَ يَنْبَغِىْ لِلْوَلِىِّ اَنْ يَّفْعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْقَاتِلُ فَيَقْطَعُهٗ اَوَّلًا ثُمَّ يَقْتُلُهٗ لِيَكُوْنَ جَزَاءُ الْفِعْلِ بِالْفِعْلِ اِذِ الْفِعْلُ مُتَعَدِّدٌ مِّنَ الْقَاتِلِ فَيَنْبَغِىْ اَنْ يَّكُوْنَ كَذٰلِكَ

مِنَ الْوَلِيِّ رِعَايَةً لِلْمِثْلِ الْكَامِلِ وَلَوِ اقْتَصَرَ عَلَى الْقَتْلِ جَازَ لَهٗ اَيْضًا لِاَنَّهٗ عَفَا عَنْ بَعْضِ
مُوْجَبِهٖ فَصَارَ كَمَا اِذَا عَفَا عَنْ كُلِّهٖ وَعِنْدَهُمَا لَا يَقْتَصُّ الْوَلِيُّ اِلَّا بِالْقَتْلِ لِاَنَّ مُوْجَبَ الْقَطْعِ
دَخَلَ فِيْ مُوْجَبِ الْقَتْلِ اِذَا اَفْضٰى اِلَيْهِ وَلَمْ يَبْرَأْ بَيْنَهُمَا وَهٰذِهِ الْمَسْاَلَةُ عَلٰى ثَمَانِيَةِ اَوْجُهٍ
وَالْمَذْكُوْرُ فِي الْمَتْنِ وَاحِدٌ مِنْهَا وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ الْقَطْعُ وَالْقَتْلُ
عَمْدَيْنِ اَوْ خَطَأَيْنِ اَوِ الْاَوَّلُ عَمْدًا وَالثَّانِيْ خَطَأً اَوْ بِالْعَكْسِ فَهِيَ اَرْبَعَةٌ وَعَلٰى
كُلِّ تَقْدِيْرٍ مِنْهَا اِمَّا اَنْ يَتَخَلَّلَ بَيْنَهُمَا بُرْءٌ اَوْ لَا فَاِنْ كَانَ الثَّانِيْ بَعْدَ الْبُرْءِ فَهُمَا جِنَايَتَانِ
اِتِّفَاقًا لَا يَتَدَاخَلَانِ سَوَاءٌ كَانَا عَمْدَيْنِ اَوْ خَطَأَيْنِ اَوْ كَانَ اَحَدُهُمَا عَمْدًا وَالْاٰخَرُ
خَطَأً وَاِنْ كَانَ قَبْلَ الْبُرْءِ فَاِنْ كَانَ اَحَدُهُمَا عَمْدًا وَالْاٰخَرُ خَطَأً لَا يَتَدَاخَلَانِ اِتِّفَاقًا
وَاِنْ كَانَا خَطَأَيْنِ يَتَدَاخَلَانِ اِتِّفَاقًا وَاِنْ كَانَا عَمْدَيْنِ فَهُوَ الْمَسْاَلَةُ الْخِلَافِيَّةُ
الْمَذْكُوْرَةُ فِي الْمَتْنِ يَتَدَاخَلَانِ عِنْدَهُمَا لَا عِنْدَهٗ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا صَدَرَا عَنْ شَخْصٍ
وَاحِدٍ فَاِنْ صَدَرَا عَنْ شَخْصَيْنِ فَالْكَلَامُ فِيْهِ طَوِيْلٌ يُعْرَفُ فِيْ مَوْضِعِهٖ ـ

(ترجمہ):۔ پھر مصنفؒ نے اپنے قول "وہو السابق" پر امام ابوحنیفہؒ کے دو تفریعی مسئلے ذکر فرمائے ہیں، چنانچہ فرمایا اور اسی بنا پر امام ابوحنیفہؒ نے عمداً قطع کے بعد قتل میں فرمایا کہ مقتول کے ولی کیلئے اُن دونوں کو کرنا جائز ہے یعنی اس وجہ سے کہ مثل کامل مثل قاصر پر مقدم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے اس صورت میں فرمایا کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کا ہاتھ عمداً کاٹ دیا پھر اچھا ہونے سے پہلے اس کو قتل کردیا تو مقتول کے ولی کیلئے مناسب ہیکہ وہ اسی طرح کرے جس طرح قاتل نے کیا ہے یعنی پہلے اس کا ہاتھ کاٹے پھر اس کا قتل کرے تاکہ فعل کا بدلہ فعل سے ہو، کیونکہ قاتل کیجانب سے فعل متعدد ہے لہٰذا مثل کامل کی رعایت کرتے ہوئے مناسب ہے کہ مقتول کے ولی کیطرف سے بھی ایسا ہی ہو۔ اور اگر ولی نے قتل پر اکتفاء کیا تو اس کیلئے یہ بھی جائز ہے کیوں کہ اس نے قاتل کے فعل کے بعض موجَب کو معاف کردیا ہے پس یہ ایسا ہوگیا جیسے وہ فعلِ قاتل کے تمام موجب کو معاف کردے۔ اور صاحبین کے نزدیک ولی مقتول صرف قتل ہی سے قصاص لے گا کیونکہ قطع کا موجَب قتل کے موجَب میں داخل ہے جب کہ قطع قتل تک پہنچ جائے اور ان دونوں کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوسکے اور یہ مسئلہ آٹھ صورتوں پر ہے اور متن میں اُن آٹھ میں سے ایک مذکور ہے اور وہ اسلئے کہ یہ دو حال سے خالی نہیں دونوں عمداً ہوں گے یا دونوں خطاءً ہوں گے، یا قطع عمداً ہوگا اور قتل خطاءً یا اس کے برعکس پس یہ چار صورتیں ہوئیں۔ اور ان میں سے ہر ایک صورت پر یا تو قطع اور قتل کے درمیان تندرستی ہوگی یا نہیں۔ پس اگر قتل تندرستی حاصل ہونے کے بعد ہو تو بالاتفاق یہ دو جنایتیں ہیں ان میں تداخل نہ ہوگا خواہ دونوں عمداً ہوں خواہ خطاءً ہوں۔ یا ان میں سے ایک عمداً اور دوسرا

خطاءً ہو اور اگر قتل تندرستی حاصل ہونے سے پہلے ہو پس اگر ان میں سے ایک عمداً اور دوسرا خطاءً ہو تو بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا، اور اگر دونوں خطاءً ہوں تو بالاتفاق تداخل ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں عمداً ہوں تو یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے جو متن میں مذکور ہے، صاحبین کے نزدیک تداخل ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا اور یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب قطع اور قتل دونوں ایک شخص سے صادر ہوئے ہوں پس اگر وہ دونوں شخصوں سے صادر ہوں تو اس صورت میں بحث کافی طویل ہے اس کی شناخت اس کے مقام پر ہوگی۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے سابق میں فرمایا" وہو السابق" یعنی مثل صوری (مثل کامل) مثل معنوی (مثل قاصر) پر مقدم ہے۔ اسی قول پر امام ابو حنیفہؒ کے دو جزئی مسئلے تفریعی طور پر بیان کئے گئے ہیں۔
چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کا عمداً ہاتھ کاٹ دیا اور پھر زخم اچھا ہونے سے پہلے اسی مقطوع الید کو اسی شخص نے قتل کر دیا تو اولیائے مقتول کو چاہیئے کہ وہ قاتل کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کریں جیسا کہ قاتل نے کیا ہے یعنی پہلے قاتل کا ہاتھ کاٹیں پھر اس کو قتل کریں تاکہ فعل کا بدلہ فعل سے ہو۔ اور قاتل کی طرف سے چونکہ فعل متعدد ہیں یعنی قطع اور قتل اسلئے مثل صوری (مثل کامل) کا لحاظ کرتے ہوئے اولیائے مقتول کو بھی ایسا ہی کرنا چاہیئے۔ لیکن اگر اولیائے مقتول نے قتل پر اکتفاء کیا یعنی قاتل کا ہاتھ نہ کاٹا بلکہ صرف قتل کر دیا تو یہ بھی جائز ہے اور اسکے جواز کی وجہ یہ ہے کہ اولیائے مقتول نے قاتل کے فعل کے بعض موجَب یعنی قطعِ ید کو معاف کر دیا ہے۔ اور اولیائے مقتول اگر تمام موجَب یعنی قطع اور قتل دونوں کو معاف کر دیتے تو یہ جائز ہوتا لہٰذا جب بعض موجَب یعنی قطع کو معاف کیا تو یہ بھی جائز ہوگا۔

صاحبینؒ نے فرمایا کہ مذکورہ صورت میں قاتل کو صرف قتل کیا جائیگا اور اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائیگا صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ہاتھ کا زخم اچھا ہوئے بغیر "قطع" قتل تک پہنچ گیا یعنی قطع کے بعد قتل بھی کر دیا تو قطع کا موجَب یعنی ہاتھ کا قصاص قتل کے موجَب یعنی نفس کے قصاص میں داخل ہو جائے گا اور قطع اور قتل کی دونوں جنایتیں، جنایتِ واحدہ قرار پائیں گی اور یہ ایسا ہوگا جیسے ایک شخص نے دوسرے شخص کو دس بار لاٹھی مار کر ہلاک کر دیا ہو تو قاتل کو صرف قتل کیا جائیگا۔ لاٹھی مارنے کی قطعاً ضرورت نہ ہوگی۔ چنانچہ حدیث ہے "لَاقَوَدَ اِلَّا بِالسَّیْف" بہرحال جب قطع کا موجَب قتل کے موجَب میں داخل ہو گیا تو قاتل کو صرف قتل کیا جائے گا اور اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔

صاحبِ نور الانوار نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں نکلتی ہیں اور متن میں ان میں سے صرف ایک مذکور ہے (۱) قطع اور قتل دونوں عمداً ہوں گے (۲) یا دونوں خطاءً ہوں گے (۳) یا قطع عمداً ہوگا اور قتل خطاءً ہوگا (۴) یا قطع خطاءً ہوگا اور قتل عمداً ہوگا، یہ چار صورتیں ہوئیں اور ان میں سے ہر ایک کی

دو دو صورتیں ہیں کیوں کہ قطع اور قتل کے درمیان یا تو تندرستی حاصل ہوگی یا ان دونوں کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوگی چار کو دو میں ضرب دینے سے حسب ذیل آٹھ صورتیں نکلتی ہیں (۱) قطع اور قتل دونوں عمداً ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۲) دونوں عمداً ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو (۳) دونوں خطاءً ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۴) دونوں خطاءً ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو (۵) قطع عمداً ہوا ور قتل خطاءً ہوا ور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۶) قطع عمداً ہوا ور قتل خطاءً ہوا ور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو۔ (۷) قطع خطاءً ہوا ور قتل عمداً ہوا ور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۸) قطع خطاءً ہوا ور قتل عمداً ہوا ور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو۔ ان آٹھوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر تندرستی حاصل ہونے کے بعد دوسری جنایت یعنی قتل ثابت ہو تو اس وقت قطع اور قتل بالاتفاق دو جنایتیں ثابت ہوں گی، اور ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل نہ ہوگی خواہ دونوں عمداً ہوں یا خطاءً ہوں یا انمیں سے ایک عمداً ہوا ور دوسری خطاءً ہو کیوں کہ قطع کا مُوجَب تندرستی حاصل ہونے سے ثابت ہو چکا ہے لہٰذا قطع اور قتل دونوں میں سے ہر ایک فعل کو مستقل شمار کیا جائے گا اور دونوں فعلوں کا مُوجَب وصول کیا جائے گا چنانچہ اگر دونوں عمداً ہوں تو مقتول کے اولیاء کیلئے جائز ہے کہ وہ پہلے قاتل کا ہاتھ کاٹیں پھر اس کو قتل کردیں، اور اگر دونوں خطاءً ہوں تو قاتل پر ڈیڑھ دیت واجب ہوگی ایک دیت قتل کی وجہ سے اور آدھی دیت قطعِ ید کی وجہ سے اور اگر قطع عمداً اور قتل خطاءً ہو تو ہاتھ میں قصاص واجب ہوگا اور قتلِ نفس میں دیت واجب ہوگی اور اگر قطع خطاءً ہو اور قتل عمداً ہو تو ہاتھ میں نصف دیت واجب ہوگی اور قتلِ نفس میں قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر تندرستی حاصل ہونے سے پہلے دوسری جنایت یعنی قتل ثابت ہو تو اگر ان میں سے ایک عمداً اور دوسری جنایت خطاء ہو تو اس صورت میں بالاتفاق ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل نہ ہوگی کیوں کہ عمد اور خطا کے اختلاف کی وجہ سے دونوں جنایتیں مختلف ہیں اور دو مختلف چیزیں متداخل نہیں ہوتیں لہٰذا یہاں بھی تداخل نہ ہوگا بلکہ خطاء میں دیت واجب ہوگی اور عمد میں قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر دونوں خطاءً ہوں تو بالاتفاق ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل ہو جائے گی اور دونوں کا مجموعہ جنایتِ واحدہ شمار ہوگا پس جب دونوں کا مجموعہ جنایتِ واحدہ ہے تو صرف ایک دیت واجب ہوگی۔ اور اگر دونوں عمداً ہوں تو یہ وہی اختلافی مسئلہ ہے جس کا ذکر متن میں کیا جا چکا ہے۔ اس صورت میں صاحبین کے نزدیک ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل ہو جائیگی۔ اور امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک داخل نہ ہوگی۔ فریقین کی دلیلیں سابق میں گذر چکی ہیں۔

شارح نور الانوار حضرت العلام ملا جیونؒ نے کہا کہ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب قطع اور قتل دونوں ایک شخص سے صادر ہوں۔ اور اگر یہ دونوں فعل دو شخصوں سے صادر ہوں تو اس بارے میں

بحث بڑی طویل ہے اس سے آگاہی اس کے مناسب مقام پر ہوگی ۔

وَلَا يُضْمَنُ الْمِثْلِيُّ بِالْقِيمَةِ إِذَا انْقَطَعَ الْمِثْلُ إِلَّا يَوْمَ الْخُصُوْمَةِ تَفْرِيْعٌ ثَانٍ لِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رح عَلَى قَوْلِهِ وَهُوَ السَّابِقُ يَعْنِيْ إِذَا غَصَبَ شَخْصٌ مِنْ آخَرَ مِثْلِيًّا ثُمَّ انْقَطَعَ الْمِثْلُ وَانْصَرَمَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ فَلَا جَرَمَ تَجِبُ قِيمَتُهُ فَقَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ رح لَا يُضْمَنُ هٰذَا الْمِثْلِيُّ بِالْقِيمَةِ إِلَّا بِقِيمَةِ يَوْمِ الْخُصُوْمَةِ لِأَنَّهُ مَا لَمْ تَقَعِ الْخُصُوْمَةُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَقْدِرَ عَلَى الْمِثْلِ الصُّوْرِيِّ وَهُوَ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَإِذَا وَقَعَتِ الْخُصُوْمَةُ فَلَا بُدَّ أَنْ يَأْخُذَ الْمَالِكُ الضَّمَانَ فَيُقَدَّرُ الضَّمَانُ بِقِيمَةِ يَوْمِ الْخُصُوْمَةِ وَعِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رح تُعْتَبَرُ قِيمَةُ يَوْمِ الْغَصَبِ لِأَنَّهُ لَمَّا انْقَطَعَ الْمِثْلُ الْتَحَقَ بِمَا لَا مِثْلَ لَهُ مِنْ ذَوَاتِ الْقِيَمِ وَفِيهَا تَجِبُ قِيمَةُ يَوْمِ الْغَصَبِ بِالْاتِّفَاقِ قُلْنَا الْأَصْلُ ثَمَّهُ كَانَ رَدُّ الْأَصْلِ وَإِذَا عَجَزَ عَنْهُ بِالْاسْتِهْلَاكِ تَجِبُ قِيمَةُ ذٰلِكَ الْيَوْمِ وَهٰهُنَا الْأَصْلُ أَيْضًا رَدُّ الْعَيْنِ وَإِذَا عَجَزَ عَنْهَا يَجِبُ رَدُّ الْمِثْلِ فَإِذَا عَجَزَ عَنِ الْمِثْلِ وَظَهَرَ عِنْدَ الْقَاضِيْ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيمَةُ ذٰلِكَ الْيَوْمِ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيمَةُ يَوْمِ الْانْقِطَاعِ لِأَنَّ الْعَجْزَ عَنِ الْأَصْلِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ فِيْ هٰذَا الْيَوْمِ قُلْنَا نَعَمْ وَلٰكِنْ يَظْهَرُ ذٰلِكَ الْعَجْزُ وَقْتَ الْخُصُوْمَةِ ۔

(ترجمہ) :ـ اور جب مثل منقطع ہو جائے تو مثلی چیز کا تاوان قیمت کیساتھ نہیں دیا جائے گا مگر خصومت کے دن کی ۔ (یہ) مصنف کے قول " وہو السابق " پر امام ابو حنیفہ رح کی دوسری تفریع ہے یعنی جب ایک شخص دوسرے شخص کی کوئی مثلی چیز غصب کرے پھر یہ مثلی چیز منقطع ہو جائے اور لوگوں کے ہاتھ سے ناپید ہو جائے تو لامحالہ اس کی قیمت واجب ہوگی ۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ اس مثلی چیز کا تاوان صرف یوم خصومت کی قیمت کیساتھ ادا کیا جائے گا ۔ اسلئے کہ جب تک خصومت واقع نہ ہو تو اس بات کا احتمال ہے کہ غاصب مثل صوری پر قادر ہو جائے اور مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے پس جب خصومت واقع ہو جائے تو اس وقت مالک (مغصوب منہ) کیلئے تاوان لینا ضروری ہے لہٰذا یوم خصومت کی قیمت کیساتھ تاوان مقدر کیا جائے گا ۔ اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک یوم غصب کی قیمت معتبر ہوگی ، کیوں کہ جب مثل منقطع ہو گئی تو وہ غیر ذوات الامثال یعنی ذوات القیم چیزوں کے ساتھ لاحق ہو گئی ۔ اور ذوات القیم چیزوں میں بالاتفاق یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے ۔ ہمارا جواب یہ ہیکہ " اصل " ذوات القیم " میں اصل شئی کا واپس کرنا ہے لیکن جب ہلاک کرنے کی وجہ سے اس کو پیش کرنے سے عاجز ہو گیا تو اس دن (یوم غصب) کی قیمت واجب ہوگی ۔ اور یہاں بھی اصل عین شئی کو واپس کرنا ہے اور جب اس سے عاجز آگیا تو مثل کا

واپس کرنا واجب ہوگا ، پھر جب مثل واپس کرنے سے بھی عاجز ہو جائے اور یہ عجز قاضی کے پاس ظاہر ہو جائے تو اس پر اُسی دن (یوم خصومت) کی قیمت واجب ہو جائے گی ، اور امام محمدؒ کے نزدیک اُس پر یوم انقطاع کی قیمت واجب ہوگی اسلئے کہ اصل حکم (یعنی مثل) کو پیش کرنے سے عجز اُسی دن (یوم انقطاع) میں متحقق ہوتا ہے ۔ ہم کہتے ہیں ۔ہاں ۔لیکن یہ عجز ظاہر ہوگا خصومت کے وقت ۔

(تشریح) :- اس عبارت میں ماتن کے قول " وہو السابق " (مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہوتا ہے) پر دوسرا تفریعی مسئلہ مذکور ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کی کوئی مثلی چیز غصب کی پھر اس کا مثل بازار سے منقطع ہوگیا اور لوگوں کے ہاتھ سے ناپید ہوگیا تو غاصب پر یقیناً شئ مغصوب کی قیمت واجب ہوگی ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ قیمت کس دن کی معتبر ہوگی اس بارے میں اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یوم خصومت کی قیمت معتبر ہوگی یعنی جس دن غصب کا یہ مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہوا اور قاضی نے اُس پر فیصلہ دیا اُس دن کی قیمت واجب ہوگی ۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یوم غصب کی قیمت معتبر ہوگی یعنی غاصب نے جس دن غصب کیا تھا اُس دن شئ مغصوب کی جو قیمت تھی اس کو واجب کیا جائے گا ، اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک یوم انقطاع کی قیمت معتبر ہوگی یعنی جس دن شئ مغصوب کا مثل بازار سے منقطع ہوا ہے اُس دن بازار میں شئ مغصوب کی جو قیمت تھی اس کو واجب کیا جائیگا ۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب تک قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش نہ ہو اس وقت تک یہ احتمال موجود ہے کہ غاصب مثل صوری پر قادر ہو جائے کیونکہ جو چیز بازار سے منقطع ہوگئی ہے وہ کبھی نہ کبھی بازار میں دستیاب بھی ہو سکتی ہے پس جب مثل صوری پر قدرت کا احتمال ہے اور مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے تو یوم خصومت سے پہلے غاصب پر کوئی قیمت واجب نہ ہوگی لیکن جب خصومت واقع ہوگئی اور مغصوب منہ نے قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کر دیا تو مغصوب منہ یعنی مالک غاصب سے لازمی طور پر تاوان لے گا مگر چونکہ یوم خصومت سے پہلے مثل صوری پر قدرت کا احتمال تھا اور مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے تو یوم خصومت سے پہلے پہلے مثل معنوی یعنی قیمت کی طرف رجوع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ لیکن جب یوم خصومت آگیا اور غاصب پر تاوان ادا کرنا ضروری ہوگیا اور شئ مغصوب کا مثل آج بھی بازار میں ناپید ہے تو آج یعنی یوم خصومت میں مثل معنوی (قیمت) کیطرف رجوع ہوگا اور جب آج یعنی یوم خصومت میں مثل معنوی یعنی قیمت کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پیش آئی تو آج یعنی یوم خصومت ہی کی قیمت کا اعتبار ہوگا اور آج یعنی یوم خصومت میں تاجروں کے نزدیک شئ مغصوب کی جو قیمت ہو سکتی ہے وہی غاصب پر واجب ہوگی ۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب شئ مغصوب کی مثل بازار سے منقطع ہوگئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے ناپید ہوگئی تو شئ مغصوب ذوات القیم اشیاء کیساتھ لاحق ہو جائے گی یعنی جس طرح ذوات القیم کا کوئی مثل نہیں ہوتا اسی طرح اِس وقت شئ مغصوب

کا بھی کوئی مثل نہیں ہے اور ذوات القیم میں بالاتفاق یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے یعنی اگر ذوات القیم میں سے کسی چیز کو غاصب نے غصب کر کے ہلاک کر ڈالا تو یوم غصب میں شئی مغصوب کی جو قیمت تھی اس پر بالاتفاق وہ واجب ہوتی ہے پس اسی طرح یہاں بھی یوم غصب کی قیمت واجب ہوگی ۔ لیکن ہماری طرف سے اسکا جواب یہ کہ مثلی چیز کو ذوات القیم پر قیاس کرنا اور ان کے ساتھ لاحق کرنا درست نہیں ہے ، کیوں کہ ذوات القیم میں اصل یہ ہے کہ غاصب اصل شئی اور عین شئی کو مالک کی طرف واپس کرے لیکن جب ہلاک کرنے کی وجہ سے عین شئی کو واپس کرنے سے عاجز ہو گیا تو اس دن یعنی یوم غصب کی قیمت واجب ہوگی اور اس صورت میں شئی مغصوب چونکہ ذوات الامثال میں سے نہیں ہے اس لئے شئی مغصوب کے مثل کا واپس کرنا واجب نہ ہوگا ۔

اور ذوات الامثال میں ترتیب یہ ہے کہ غاصب عین شئی کو واپس کرے ، اور جب عین شئی واپس کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے مثل کو واپس کرنا واجب ہوگا لیکن جب بازار میں دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے مثل واپس کرنے سے عاجز ہو گیا اور اس کا عاجز ہونا قاضی کے پاس ظاہر بھی ہو گیا تو اسی یوم خصومت کی قیمت واجب ہوگی جسمیں غاصب کا عجز قاضی کے پاس ظاہر ہوا ہے ۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذوات الامثال میں غاصب پر قیمت کیساتھ تاوان اس وقت واجب ہوتا ہے جب غاصب مثل ادا کرنے سے عاجز ہو جائے اور غاصب کا مثل ادا کرنے سے عاجز ہونا اسی یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے ۔ پس جب عجز یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے تو یوم انقطاع ہی کی قیمت معتبر اور واجب ہوگی یعنی بازار میں دستیاب ہونے کی آخری تاریخ کی قیمت واجب ہوگی ۔ ہماری طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ آپ کا یہ فرمانا درست ہے کہ عجز اسی یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے لیکن اس کا اظہار خصومت کے دن ہوتا ہے لہٰذا جس دن عجز کا اظہار ہوا ہے یعنی خصومت کے دن اُسی دن کی قیمت معتبر اور واجب ہوگی ۔

ثُمَّ اَنَّهٗ لَمَّا نَشَأَتْ مِنْ هٰذَا الْكُلِّ مُقَدَّمَةٌ وَهِيَ اَنَّ الضَّمَانَ لَا يَجِبُ اِلَّا عِنْدَ وُجُوْدِ الْمُمَاثَلَةِ سَوَاءٌ كَانَتْ كَامِلَةً اَوْ قَاصِرَةً صُوْرَةً اَوْ مَعْنًى فَرَّعَ عَلَيْهَا الْمُصَنِّفُ مَسَائِلَ عَلٰى طِبْقِ مَذْهَبِهٖ مُخَالِفًا لِلشَّافِعِيِّ رح وَاِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْمُقَدَّمَةُ مَذْكُوْرَةً فِي الْمَتْنِ فَقَالَ وَقُلْنَا جَمِيْعًا اَلْمَنَافِعُ لَا تُضْمَنُ بِالْاِتْلَافِ وَهُوَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اَيْ وَمِنْ اَجْلِ اَنَّ مَا لَا يُعْقَلُ لَهٗ مِثْلٌ لَا يُضْمَنُ شَرْعًا قُلْنَا جَمِيْعًا يَعْنِيْ اَبَا حَنِيْفَةَ رح وَاَبَا يُوْسُفَ رح وَمُحَمَّدًا رح بِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ رح لَا يُضْمَنُ مَنَافِعُ مَا غَصَبَهٗ رَجُلٌ بِالْاِتْلَافِ وَكَذَا بِالْاِمْسَاكِ وَصُوْرَتُهَا رَجُلٌ غَصَبَ فَرَسًا لِاٰخَرَ وَرَكِبَهٗ عِدَّةَ مَرَاحِلَ

اَوْ حَبَسَهٗ فِیْ بَیْتِهٖ وَلَمْ یَرْکَبْ وَلَمْ یُرْسِلْ فَقَالَ عُلَمَاؤُنَا جَمِیْعًا اَنَّهٗ لَا تُضْمَنُ هٰذِهِ الْمَنَافِعُ بِشَیْءٍ اَمَّا بِالْمَنَافِعِ فَظَاهِرٌ لِاَنَّهٗ لَوْ ضَمِنَ بِالْمَنَافِعِ لَکَانَ بِاَنْ یَرْکَبَ الْمَالِکُ دَابَّةَ الْغَاصِبِ قَدْرَ مَا رَکِبَ الْغَاصِبُ اَوْ یَحْبِسَهٗ قَدْرَ مَا حَبَسَهُ الْغَاصِبُ وَ ذٰلِکَ بَاطِلٌ لِلتَّفَاوُتِ بَیْنَ رَاکِبٍ وَرَاکِبٍ وَبَیْنَ سَیْرٍ وَسَیْرٍ وَحَبْسٍ وَحَبْسٍ وَاَمَّا بِالْاَعْیَانِ وَالْمَالِ فَلِاَنَّ الْمَنَافِعَ عَرَضٌ لَا یَبْقٰی زَمَانَیْنِ وَغَیْرُ مُتَقَوِّمٍ بِخِلَافِ الْمَالِ فَلَا تَمَاثُلَ بَیْنَهُمَا وَاِنَّمَا ضَمَّنَّاهَا بِالْمَالِ فِی الْاِجَارَةِ لِاَنَّ لِلرِّضَا تَاْثِیْرًا فِیْ اِیْجَابِ الْاُصُوْلِ وَالْفُضُوْلِ جَمِیْعًا وَلَا تَاْثِیْرَ لِلْعُدْوَانِ فِیْهِ وَالشَّافِعِیُّ رح یَقُوْلُ بِضَمَانِهَا بِالْمَالِ بِقَدْرِ الْعُرْفِ فِیْ کِرَائِهَا اِلٰی ذٰلِکَ الْمَنْزِلِ قِیَاسًا عَلَی الْاِجَارَةِ وَالْوَجْهُ مَا قُلْنَا وَلَا بُدَّ لَکَ ح مِنَ الْفَرْقِ بَیْنَ الْمَنَافِعِ وَالزَّوَائِدِ فَالْمَنَافِعُ کَرُکُوْبِ الدَّابَّةِ وَالْحَمْلِ عَلَیْهَا وَالزَّوَائِدُ کَالنَّسْلِ لِلدَّابَّةِ وَاللَّبَنِ لَهَا وَالثَّمَرَةِ لِلشَّجَرَةِ وَنَحْوِهَا فَالْمَغْصُوْبُ بِنَفْسِهٖ یُضْمَنُ بِالْهَلَاکِ وَالْاِسْتِهْلَاکِ جَمِیْعًا وَالزَّوَائِدُ تُضْمَنُ بِالْاِسْتِهْلَاکِ دُوْنَ الْهَلَاکِ وَالْمَنَافِعُ لَا تُضْمَنُ بِالْاِسْتِهْلَاکِ وَالْهَلَاکِ فَعَبَّرَ الْمُصَنِّفُ عَنِ الْاِسْتِهْلَاکِ بِالْاِتْلَافِ وَلَمْ یَذْکُرِ الْهَلَاکَ وَهُوَ الْحَبْسُ وَهُوَ غَیْرُ مَضْمُوْنٍ قِیَاسًا عَلَی الزَّوَائِدِ فَاِنَّ الزَّوَائِدَ لَمَّا لَمْ تُضْمَنْ بِالْهَلَاکِ فَالْمَنَافِعُ اَوْلٰی اَنْ لَا تُضْمَنَ بِهٖ وَهٰذَا الْفَرْقُ مِمَّا یَتَخَبَّطُ فِیْهِ کَثِیْرٌ مِّنَ النَّاسِ ـ

(ترجمہ):۔ پھر جب ان تمام امور سے ایک قاعدہ کلیہ پیدا ہوا، اور وہ یہ کہ ضمان واجب نہیں ہوتا ہے مگر مماثلت کے پائے جانے کیوقت مماثلت خواہ کاملہ ہو خواہ قاصرہ ہو صورۃً ہو یا معنًی ہو تو اس پر مصنف نے اپنے مذہب کے مطابق اور امام شافعیؒ کے خلاف تین مسئلے متفرع کئے اگرچہ وہ قاعدہ کلیہ متن میں مذکور نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ اور ہم سب لوگوں نے کہا کہ منافع کا تاوان ہلاک کرنے سے نہیں دیا جاتا ہے اور یہ عبارت مصنّف کے قول "قال ابوحنیفہ" پر معطوف ہے یعنی اس وجہ سے کہ جن چیزوں کی مثل غیر معقول ہے ان کا شرعاً تاوان نہیں دیا جاتا ہے۔ ہم سب نے کہا یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ نے امام شافعیؒ کے خلاف یہ کہا کہ اُس چیز کے منافع کا تاوان نہ ہلاک کرنے کیوجہ سے دیا جائے گا اور نہ روک لینے کی وجہ سے جیسے کسی شخص نے غصب کیا ہے۔ صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص کا گھوڑا غصب کیا اور چند منزل تک اس پر سوار ہوا یا اس غاصب نے اپنے گھر میں روک لیا اور اس پر نہ سوار ہوا اور نہ اسے چھوڑا تو ہمارے تمام علماء نے فرمایا کہ یہ منافع کسی چیز کیساتھ مضمون نہیں ہوں گے بہرحال منافع کیساتھ تو ظاہر ہے کیوں کہ اگر منافع کیساتھ تاوان دیا جائے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مالک غاصب کے جانور پر اتنی ہی مقدار سوار ہوگا جتنی مقدار غاصب سوار ہوا تھا یا اتنی ہی مقدار غاصب کے جانور کو محبوس

رکھے گا جتنی مقدار غاصب نے محبوس رکھا تھا اور یہ باطل ہے کیونکہ دو سواروں، دو رفتاروں، دو قیدوں کے درمیان واضح تفاوت ہوتا ہے۔ اور اعیان اور مال کے ساتھ بھی تاوان (نہیں دیا جا سکتا ہے) کیوں کہ منافع مال کے برخلاف عرض ہیں دو زمانہ باقی نہیں رہتے اور غیر متقوم ہیں۔ لہٰذا ان دونوں کے درمیان مماثلت نہیں ہو سکتی۔ البتہ ہم نے اجارہ میں مال کے ساتھ تاوان دلایا ہے، کیوں کہ اصول و فضول سب کو واجب کرنے میں رضامندی کی تاثیر ہوتی ہے لیکن ظلم کی اس میں تاثیر نہیں ہوتی، اور امام شافعیؒ اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے اس قدر مال کے ساتھ منافع کے تاوان کے قائل ہیں جتنا کہ اُس منزل تک جانور کے کرایہ میں لوگوں کا عرف ہو اور وجہ وہی ہے جسکو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اس وقت تیرے لئے منافع اور زوائد کے درمیان فرق ضروری ہے۔ پس منافع جیسے جانور پر سوار ہونا اور اس پر بوجھ لادنا، اور زوائد جیسے جانور کا بچہ اور اس کا دودھ اور درخت کا پھل وغیرہ۔ پس مغصوب بنفسہ ہلاک ہونے اور ہلاک کرنے دونوں کی وجہ سے مضمون ہوگا اور زوائد ہلاک کرنے سے مضمون ہوں گے نہ کہ ہلاک ہونے سے اور منافع نہ ہلاک کرنے سے مضمون ہوں گے اور نہ ہلاک ہونے سے۔ چنانچہ مصنف نے استہلاک کو اتلاف کیساتھ تعبیر کیا ہے اور ہلاک ہونے یعنی حبس جو غیر مضمون ہے زوائد پر قیاس کرتے ہوئے ذکر نہیں کیا، کیوں کہ جب زوائد ہلاک ہونے سے مضمون نہیں ہوتے تو منافع بدرجہ اولیٰ ہلاک ہونے سے مضمون نہ ہوں گے اور یہ ایسا فرق ہے جس میں بیشتر لوگ بھٹکتے پھرتے ہیں۔

(تشریح):- شارح نور الانوار ملاجیونؒ نے فرمایا کہ سابقہ تفاصیل سے ایک قاعدہ کلیہ ہاتھ آگیا قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ کسی شئی کا تاوان اسی وقت واجب ہوگا جب کہ اس کا کوئی مماثل موجود ہو مماثل خواہ کامل ہو خواہ قاصر ہو، صورۃً ہو یا معنیً ہو اگر کسی بھی طرح کی مماثلت موجود نہ ہو تو اس کا تاوان واجب نہ ہوگا۔ فاضل مصنف نے تین مسائل اپنے مذہب کے مطابق اور امام شافعیؒ کے مذہب کے خلاف اسی قاعدہ کلیہ پر متفرع کئے ہیں اگرچہ یہ قاعدہ کلیہ صراحۃً متن میں مذکور نہیں ہے ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ علمائے احناف کے نزدیک منافع کو ہلاک کرنے کی صورت میں ان کا تاوان واجب نہیں ہوتا اسی طرح ہلاک ہونیکی صورت میں ان کا تاوان واجب نہ ہوگا لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک منافع کا تاوان واجب ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص کا گھوڑا غصب کیا اور چند منزل تک اس پر سوار ہوا یا غاصب نے اُس گھوڑے کو اپنے گھر میں روک لیا اس پر نہ سوار ہوا اور نہ اس کو چھوڑا۔ تو اس صورت میں علمائے احناف کہتے ہیں کہ ان منافع کا تاوان کسی چیز کیساتھ نہیں دیا جائیگا۔ منافع کا تاوان منافع کے ساتھ نہ دیا جانا تو ظاہر ہے کیوں کہ اگر منافع کے ساتھ تاوان دیا جائے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مالک یعنی مغصوب منہ غاصب کے گھوڑے پر اُتنی ہی منزل سواری کرے جتنی منزل غاصب نے مالک کے گھوڑے پر سواری کی ہے۔

یا مالک غاصب کے گھوڑے کو اتنی ہی دیر محبوس کرے گا جتنی دیر تک غاصب نے مالک کے گھوڑے کو محبوس رکھا تھا۔ اور یہ چیز باطل ہے کیوں کہ مالک کے گھوڑے سے غاصب نے جو منافع حاصل کئے ہیں یا جو منافع روک لئے ہیں اُن کے درمیان اور اُن منافع کے درمیان جو مالک نے غاصب کے گھوڑے سے حاصل کئے ہیں یا جو منافع مالک نے روک لئے ہیں کوئی مماثلت نہیں ہے اس لئے کہ دو سواروں کے درمیان بڑا تفاوت ہوتا ہے اس طور پر کہ ایک سوار ایسا ہے جو سواری کرنے کے تمام اصول وضوابط سے واقف ہے اور ایک ایسا اناڑی ہے جو سواری کرنے کے قواعد سے قطعاً واقف نہیں ہے پس پہلے سوار کی وجہ سے جانور کو کوئی تعب اور دقت نہ ہوگی، اور دوسرا سوار خود بھی مرے گا اور جانور کا بھی ستیاناس کرے گا۔ اسی طرح دو رفتاروں میں بڑا تفاوت ہوتا ہے اس طور پر کہ جانور کی ایک رفتار تو ایسی ہے جس سے وہ کوئی تعب محسوس نہیں کریگا اور ایک رفتار ایسی ہے جس سے وہ تعب محسوس کرتا ہے، اور راستوں کے اختلاف سے بھی رفتار متفاوت ہو جاتی ہے۔ اور دو قیدوں میں بھی بڑا تفاوت ہوتا ہے مثلاً ایک قیدخانہ تو ایسا ہے جس میں گھاس، پانی، ہوا وغیرہ کی تمام سہولتیں میسر ہیں اور ایک قیدخانہ ایسا ہے جس میں یہ سہولتیں میسر نہیں ہیں پس کہنے کو دونوں قیدخانے ہیں لیکن دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے بہرحال دو سواروں، دو رفتاروں اور دو قیدخانوں میں بیّن تفاوت کی وجہ سے غاصب کے حاصل کردہ منافع اور مالک (مغصوب منہ) کے حاصل کردہ منافع میں کسی طرح کی مماثلت نہیں ہو سکتی۔ اور جب ان کے درمیان مماثلت نہیں ہے تو جو منافع غاصب نے ہلاک کئے ہیں غاصب پر ان کا تاوان منافع کے ساتھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ تاوان اُسی چیز کا واجب ہوتا ہے جس کا کوئی مثل موجود ہو خواہ مثل کامل ہو یا قاصر، صوری ہو یا معنوی۔ اور اعیان اور مال کیساتھ بھی مالک کو تاوان نہیں دیا جا سکتا ہے اس لئے کہ غاصب نے منافع کو ہلاک کیا ہے اور منافع عرض ہیں یعنی قائم بالغیر ہیں اور عرض دو زمانہ باقی نہیں رہتے اور جو چیز دو زمانہ باقی نہ رہتی ہو وہ محرَز نہیں ہوتی یعنی اس کو وقتِ ضرورت کیلئے ذخیرہ نہیں کیا جا سکتا اور جو چیز غیر محرَز ہوتی ہے وہ غیر متقوم ہوتی ہے پس نتیجہ یہ نکلا کہ منافع غیر متقوم ہیں اور مال اور اعیان متقوم ہیں۔ اور متقوم اور غیر متقوم کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے لہٰذا منافع اور مال کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہوگی اور جب منافع اور مال کے درمیان مماثلت نہیں ہے تو غاصب نے جو منافع ہلاک کئے ہیں غاصب پر مال اور اعیان کیساتھ ان کا تاوان بھی واجب نہ ہوگا کیوں کہ تاوان اُسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ ہلاک کردہ چیز کی کوئی مثل موجود ہو خواہ مثل کامل ہو یا قاصر، مثل صوری ہو یا معنوی۔

وانما ضمنّاہا بالمال فی الاجارہ الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ منافع بلاشبہ اعراض ہیں غیر باقی اور غیر متقوم ہیں۔ لیکن شریعتِ اسلام میں ان کیلئے اعیان باقیہ کا حکم حاصل ہے چنانچہ منافع پر عقدِ اجارہ وارد ہوتا ہے یعنی اجارہ کی وجہ سے منافع مال کیساتھ مضمون ہوتے ہیں حتی کہ اگر کسی نے ایک آدمی کا گھوڑا دس میل تک سواری کرنے کیلئے دو روپیہ کے عوض اجرت پر لے لیا تو مستاجر جب دس

میل کی سواری لے لیگا یعنی منافع وصول کرلیگا تو اُس پر دو روپیہ بطور عوض واجب ہوجائیں گے پس جس طرح اجارہ میں " منافع " مال کیساتھ مضمون ہیں اسی طرح غصب کی صورت میں غاصب پر منافع کا تاوان مال کیساتھ واجب ہونا چاہیئے تھا۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ اجارہ میں منافع خلافِ قیاس باہمی رضامندی سے متقوم ہیں۔ مطلب یہ ہیکہ باہمی رضامندی سے اصل اور فضل (نفع) دونوں واجب ہوتے ہیں مثلاً ایک ہزار روپیہ کی قیمت کا غلام دس ہزار روپیہ میں بیچ دیا تو مشتری پر اصل یعنی ایک ہزار بھی واجب ہے اور فضل (نفع) نو ہزار بھی واجب ہے اسی طرح باہمی رضامندی سے غیرمال کے مقابلہ میں مال واجب ہوجاتا ہے ــــــــــــــــ ــــــــــــــــ جیسے صلح عن دم العمد کی صورت میں قاتل پر مال واجب ہوتا ہے حالانکہ یہ مال، قصاص یعنی غیرمال کے مقابلہ میں ہے اور اگر اُسی ایک ہزار کی مالیت کے غلام کو کسی نے غصب کرلیا تو غاصب پر صرف اصل قیمت ایک ہزار روپیہ واجب ہوگی اور فضل یعنی نفع نو ہزار واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ غصب میں باہمی رضامندی مفقود ہے اور عدوان (ظلم و ستم) موجود ہے اور بصورتِ عدوان اصل کا ضمان تو واجب ہوتا ہے مگر منافع کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ کہ اجارہ میں منافع چونکہ باہمی رضامندی سے خلافِ قیاس متقوم ہیں۔ اور خلافِ قیاس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا اجارہ میں منافع کے متقوم اور مضمون ہونے پر ضمانِ عدوان کو قیاس نہیں کیا جائیگا۔ اسی کو ملاجیون رح نے اپنے انداز میں یوں فرمایا ہے کہ رضامندی کو اصول و فضول واجب کرنے میں بڑا دخل ہے لیکن عدوان کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور امام شافعی رح اس مسئلہ کو اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مال سے منافع کا تاوان غاصب پر اس قدر واجب کیا جائے جتنا کہ عرف میں اُس منزل تک سواری کا کرایہ ہے لیکن ہماری طرف سے اجارہ اور غصب کے درمیان وجہ فرق بیان کی جاچکی ہے اس کو ملاحظہ کرلیا جائے۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ منافع اور زوائد کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے آپ اس کو یوں سمجھئے کہ ایک تو اصول ہوتے ہیں ایک زوائد ہوتے ہیں اور ایک منافع ہوتے ہیں مثلاً بھینس اصل شئی ہے اور اس کا بچہ اور دودھ زوائد میں سے ہیں۔ اور جانور پر سواری کرنا اور اس پر وزن لادنا منافع میں سے ہے اور درخت کا پھل بھی زوائد میں سے ہے سب سے زیادہ قوت تو اصول میں ہوتی ہے پھر زوائد میں پھر منافع میں ہوتی ہے۔ ان تینوں کا حکم بھی مختلف ہے چنانچہ مغصوب بنفسہ (اصول) یعنی وہ اصول جن کو غصب کیا گیا ہے وہ ہلاک ہونے سے بھی مضمون ہوتے ہیں اور ہلاک کرنے سے بھی۔ یعنی اگر وہ اصل خود بخود ہلاک ہوجائے غاصب پر تب بھی تاوان واجب ہوگا اور اگر غاصب اس کو ہلاک کردے تب بھی تاوان واجب ہوگا اور زوائد ہلاک کرنے سے مضمون ہوتے ہیں ہلاک ہونے سے مضمون نہیں ہوتے مثلاً ایک آدمی نے

کسی کی بھینس غصب کی اور اُس بھینس نے بچہ جن دیا پھر اگر غاصب اس بچہ کو ہلاک کرے گا تب تو اس پر ضمان واجب ہوگا اور اگر وہ خود بخود ہلاک ہو گیا تو غاصب پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا اور منافع نہ ہلاک کرنے سے مضمون ہوتے ہیں اور نہ ہلاک ہونے سے۔ جیسا کہ غاصب نے سواری کا جانور غصب کرکے اس پر سواری کی یا اس کو یوں ہی اپنے پاس روکے رکھا، دونوں صورتوں میں غاصب پر ان منافع کا ضمان واجب نہ ہوگا۔

ملا جیونؒ نے کہا کہ مصنف نے اسی استہلاک (ہلاک کرنے کو) اپنی عبارت میں اتلاف کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اور ہلاک ہونے کو یعنی حبس (اپنے پاس روکنے کو) جس میں تاوان نہیں ہے زوائد پر قیاس کرکے مصنف نے ذکر نہیں فرمایا کیوں کہ زوائد جو منافع کے مقابلہ میں قوی ہیں ہلاک ہونے کی صورت میں ان کا تاوان نہیں دیا جاتا ہے تو منافع کا تاوان ہلاک ہونے سے بدرجۂ اولیٰ واجب نہ ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ منافع اور زوائد کے درمیان ایسا فرق ہے جس میں بہت سے لوگ بھٹکتے پھرتے ہیں اسلئے اس کو ضرور ذہن نشین فرمالیں۔

وَالْقِصَاصُ لَايَضْمَنُ بِقَتْلِ الْقَاتِلِ تَفْرِيْعٌ ثَانٍ لَنَا عَلٰى اَنَّ مَالَامِثْلَ لَهٗ لَايَضْمَنُ اَصْلًا يَعْنِيْ اَنَّ مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ قِصَاصٌ لِغَيْرِهٖ فَقَتَلَ الْقَاتِلَ اَجْنَبِيٌّ غَيْرَ وَرَثَةِ الْمَقْتُوْلِ فَلَا يَضْمَنُ هٰذَا الْاَجْنَبِيُّ لِاَجْلِ وَرَثَةِ الْمَقْتُوْلِ شَيْئًا مِّنَ الدِّيَةِ وَالْقِصَاصِ عِنْدَنَا وَ اِنْ كَانَ يَضْمَنُ لِاَجْلِ وَرَثَةِ هٰذَا الْقَاتِلِ اَلْبَتَّةَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْقِصَاصَ مَعْنًى غَيْرُ مُتَقَوَّمٍ فِيْ نَفْسِهٖ لَايُعْقَلُ لَهٗ مِثْلٌ حَتّٰى تَقُوْلَ اِنَّ الْاَجْنَبِيَّ ضَيَّعَ قِصَاصَهٗ فَتَجِبُ عَلَيْهِ الدِّيَةُ كَمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رح وَاِنَّمَا يَتَقَوَّمُ فِيْ حَقِّ الدِّيَةِ فِيْمَا لَايُمْكِنُ الْمُمَاثَلَةُ فِيْهِ لِئَلَّا يَلْزَمَ اِهْدَارُ الدَّمِ بِالْكُلِّيَّةِ ضَرُوْرَةً وَهٰهُنَا الْاَجْنَبِيُّ مَا ضَيَّعَ لِاَوْلِيَاءِ الْمَقْتُوْلِ شَيْئًا بَلْ قَتَلَ عَدُوَّهُمْ فَكَاَنَّهٗ اَعَانَهُمْ نَعَمْ يَضْمَنُ ذٰلِكَ لِاَجْلِ اَوْلِيَاءِ هٰذَا الْقَاتِلِ اِمَّا قِصَاصًا وَاِمَّا دِيَةً عَلٰى حَسَبِ مَاتَحَقَّقَ

(ترجمہ):۔ اور قاتل کو قتل کرنے سے قصاص کا تاوان نہیں دیا جائیگا۔ یہ ہمارا دوسرا تفریعی مسئلہ ہے اس اصول پر کہ جس چیز کا مثل نہیں ہوتا اس کا کبھی تاوان نہیں دیا جاتا ہے یعنی وہ شخص جس پر غیر کا قصاص واجب ہو پھر ورثہ مقتول کے علاوہ کسی اجنبی نے قاتل کو قتل کر دیا ہو تو ہمارے نزدیک یہ اجنبی ورثہ مقتول اول کو دیت اور قصاص میں سے کچھ بھی تاوان نہ دے گا اگرچہ یہ اجنبی اس قاتل کے ورثہ کیلئے تاوان دیگا۔ اور یہ اسلئے کہ قصاص فی نفسہ ایک غیر متقوم معنی ہے جس کیلئے کوئی ایسا مثل

معقول نہیں ہے کہ تم کہو کہ اجنبی نے مقتول اول کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے لہٰذا اس اجنبی پر دیت واجب ہو گی جیساکہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ البتہ قصاص نفس، دیت کے حق میں اس صورت میں متقوم ہے جس میں مماثلت ممکن نہ ہو تاکہ بالکل دم کو ضائع کرنا لازم نہ آئے۔ اور یہاں اجنبی نے مقتول اول کے ورثاء کی کوئی چیز ضائع نہیں کی ہے بلکہ اُس نے اُن کے دشمن کو قتل کیا ہے گویا اُس نے اُن کی مدد کی ہے ہاں یہ اجنبی اس قاتل کے ورثاء کو ضمان دے گا قصاص کے طور پر یا دیت کے طور پر جو بھی متحقق ہو۔

(تشریح):۔ سابق میں بیان کردہ اصول کہ جس چیز کا مماثل نہ ہو اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا اس عبارت میں اس پر دوسرا تفریعی مسئلہ بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً شاہد نے عارف کو عمداً قتل کر ڈالا پس اس قتلِ عمد کی وجہ سے قاتل یعنی شاہد پر قصاص واجب ہوا۔ لیکن مقتول یعنی عارف کے ورثاء کے علاوہ کسی اجنبی آدمی نے مذکورہ قاتل یعنی شاہد کو قتل کر دیا تو اس اجنبی پر مقتول اوّل یعنی عارف کے ورثاء کیلئے دیت یا قصاص کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ البتہ اس اجنبی پر مقتول اوّل یعنی عارف کے قاتل (شاہد) جو مقتولِ ثانی ہے اس کے ورثاء کیلئے تاوان واجب ہوگا۔
اس کی دلیل یہ ہے کہ قصاص یعنی قاتل کا نفس فی نفسہ ایک غیر متقوم معنی ہے اس کا کوئی ایسا مثل معقول نہیں ہے جس کی بنا پر تم یہ کہو کہ اجنبی آدمی نے مقتول اول یعنی عارف کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے لہٰذا اس اجنبی پر مقتول اول کے ورثہ کیلئے دیت واجب ہونی چاہیئے جیساکہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ اجنبی آدمی جس نے قاتل یعنی شاہد کو قتل کیا ہے اُس پر مقتول اوّل (عارف) کے ورثہ کیلئے دیت واجب ہو گی اسلئے کہ قاتل (شاہد) پر واجب شدہ قصاص (نفس مقتولِ اوّل (عارف) کے ورثہ کیلئے ملک متقوم ہے جیساکہ قتل خطاء میں نفس کا تاوان مال کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے پس جسطرح قتلِ خطاء میں نفسِ قاتل متقوم ہے اسی طرح قتلِ عمد میں بھی قاتل کا نفس متقوم ہوگا۔ اور قتلِ عمد میں قاتل کا نفس مقتولِ اول (عارف) کے ورثہ کی ملک ہے، اور اس کو اجنبی آدمی نے ضائع کر دیا ہے لہٰذا اجنبی آدمی پر مقتول اوّل (عارف) کے ورثہ کیلئے اس کا تاوان یعنی دیت واجب ہو گی۔
وانما یتقوم فی حق الدیۃ الخ سے اسی کا جواب مذکور ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قتل خطاء جسمیں مماثلت ممکن نہیں ہے اس میں "نفس" (جان) دیت کے حق میں خلافِ قیاس اسلئے متقوم ہے تاکہ بظاہر کلی طور پر ایک محترم جان کا ضائع کرنا اور باطل کرنا لازم نہ آئے پس جب قتلِ خطاء میں نفس (جان) کو خلافِ قیاس ایک ضرورت سے متقوم مانا گیا ہے تو اس پر کسی چیز کو قیاس نہیں کیا جائیگا۔ اور جب اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا تو قصاص معنی متقوم نہ ہوگا اور جب قصاص معنی متقوم نہیں ہے تو اُس اجنبی نے قاتل (شاہد) کو قتل کر کے مقتول اول (عارف) کے ورثہ کا کچھ ضائع نہیں کیا بلکہ ان کے دشمن کو قتل

کرکے ایک گونہ اُن کی مدد کی ہے اور مدد کرنے والے پر کوئی تاوان واجب نہیں کیا جاتا لہٰذا مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے مذکورہ اجنبی آدمی پر کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اس اجنبی پر مقتول ثانی (شاہد) کے ورثہ کیلئے تاوان واجب ہوگا پس اگر اس اجنبی نے قاتل کو عمداً قتل کیا ہے تو اجنبی پر قصاص واجب ہوگا اور اگر خطاءً قتل کیا ہے تو دیت واجب ہوگی۔

وَمِلْكُ النِّكَاحِ لَا يُضْمَنُ بِالشَّهَادَةِ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ تَفْرِيعٌ ثَالِثٌ لَنَا عَلَى أَنَّ مَالًا مِثْلَ لَهُ لَا يُضْمَنُ يَعْنِي إِذَا شَهِدَ الرَّجُلَانِ بِأَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ بَعْدَ الدُّخُولِ فَحَكَمَ الْقَاضِي عَلَيْهِ بِأَدَاءِ الْمَهْرِ وَالتَّفْرِيقِ ثُمَّ رَجَعَ الشَّاهِدَانِ فَعِنْدَنَا لَا يَضْمَنَانِ لِلزَّوْجِ شَيْئًا لِأَنَّ الْمَهْرَ كَانَ وَاجِبًا عَلَيْهِ بِسَبَبِ الدُّخُولِ سَوَاءٌ كَانَ طَلَّقَهَا أَوْ لَا وَإِنَّمَا أَتْلَفَا عَلَيْهِ شَيْئًا آخَرَ هُوَ حِلُّ اسْتِمْتَاعِهِ بِالْمَرْأَةِ وَهُوَ الَّذِي يُعَبَّرُ عَنْهُ بِمِلْكِ النِّكَاحِ وَلَيْسَ لَهُ مِثْلٌ لَا مُمَاثَلَةَ الْبُضْعِ بِبُضْعٍ آخَرَ فَإِنَّ ذٰلِكَ فِي الشَّرِيعَةِ حَرَامٌ وَلَا مُمَاثَلَةَ بِالْمَالِ لِأَنَّ تَقَوُّمَهُ بِالْمَالِ لَا يَظْهَرُ إِلَّا عِنْدَ النِّكَاحِ ضَرُورَةً لِشَرَفِهِ وَلَا يَظْهَرُ عِنْدَ التَّفْرِيقِ أَصْلًا وَلِهٰذَا صَحَّتْ إِزَالَتُهُ بِالطَّلَاقِ بِلَا بَدَلٍ وَلَا شُهُودٍ وَلَا وَلِيٍّ وَلَا إِذْنٍ وَإِنَّمَا تَصِيرُ مُتَقَوِّمَةً فِي الْخُلْعِ ..... بِالنَّصِّ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ لِأَنَّهُ إِذَا شَهِدَا بِالطَّلَاقِ قَبْلَ الدُّخُولِ ثُمَّ رَجَعَا يَضْمَنَانِ نِصْفَ الْمَهْرِ لِلزَّوْجِ لِأَنَّ قَبْلَ الدُّخُولِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْمَهْرُ إِلَّا عِنْدَ الطَّلَاقِ لِأَنَّهَا تَحْتَمِلُ أَنْ تَرْتَدَّ أَوْ طَاوَعَتْ ابْنَ الزَّوْجِ فَحِينَئِذٍ يَبْطُلُ الْمَهْرُ أَصْلًا وَإِنَّمَا أَكَّدَا نِصْفَ الْمَهْرِ بِالطَّلَاقِ فَكَانَ الشَّاهِدَيْنِ أَخَذَا نِصْفَ الْمَهْرِ مِنْ يَدِ الزَّوْجِ وَأَعْطَاهَا فَيَضْمَنَانِ مَا أَعْطَاهَا۔

(ترجمہ):۔ اور دخول کے بعد طلاق کی گواہی سے ملک نکاح کا تاوان نہیں دیا جائے گا یہ ہمارے لئے اس اصول پر کہ غیر مثلی چیز کا تاوان نہیں دیا جاتا ہے تیسری تفریع ہے یعنی جب دو شخصوں نے اس بات کی گواہی دی کہ فلاں آدمی نے دخول کے بعد اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے پس قاضی نے اس پر ادائے مہر اور تفریق کا حکم کردیا۔ پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو ہمارے نزدیک یہ دونوں گواہ شوہر کیلئے کسی چیز کے ضامن نہ ہوں گے۔ اسلئے کہ مہر تو شوہر پر دخول کی وجہ سے واجب ہوا تھا خواہ شوہر اس کو طلاق دے یا طلاق نہ دے۔ پس گواہوں نے شوہر کا کچھ ضائع نہیں کیا مگر عورت کیساتھ اسکے لطف اندوز ہونے کا جواز اور یہ وہ ہی ہے جس کو ملکِ نکاح سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ملکِ نکاح کی کوئی مثل نہیں ہے نہ ایک بضع کو دوسرے بضع سے مماثلت ہے اسلئے کہ یہ شریعت میں حرام ہے اور نہ مال کیساتھ مماثلت

ہے کیونکہ ملکِ نکاح کا متقوم بالمال ہونا ظاہر نہیں ہوتا مگر نکاح کے وقت اس کی شرافت کیوجہ سے اور تفریق کے وقت بالکل ظاہر نہیں ہوتا۔ اسی لئے اس کو طلاق کے ذریعہ بغیر بدل کے بغیر گواہوں کے، بغیر ولی کے اور بغیر اجازت کے زائل کرنا درست ہے اور بضع کا خلع کی صورت میں متقوم ہونا خلاف قیاس نص کی وجہ سے ہے۔ اور طلاق بعد الدخول کیساتھ اسلئے مقید کیا ہے کہ جب گواہوں نے طلاق قبل الدخول کی گواہی دی، اور پھر رجوع کیا تو شوہر کیلئے آدھے مہر کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ قبل الدخول شوہر پر مہر واجب نہیں ہوتا مگر طلاق کے وقت اسلئے کہ یہ احتمال ہے کہ عورت مرتد ہو جائے یا شوہر کے بیٹے سے پھنس جائے تو اس وقت مہر بالکل باطل ہو جائیگا۔ نصف مہر کو طلاق کے ذریعہ مؤکد کیا گیا ہے گویا گواہوں نے شوہر کے قبضہ سے آدھا مہر لیکر عورت کو دیدیا لہٰذا یہ دونوں اسی چیز کے ضامن ہوں گے جو انھوں نے عورت کو دیا ہے۔

(تشریح):۔ سابق میں جو یہ قاعدہ بیان کیا گیا تھا کہ اگر کوئی چیز ایسی ہو جس کا کوئی مثل نہ ہو نہ مثل کامل اور نہ قاصر نہ مثل صوری اور نہ معنوی تو اس کا تاوان واجب نہیں ہوتا اس عبارت میں اُس پر تیسری تفریعی بیان کی گئی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں نے یہ گواہی دی کہ حامد نے دخول اور جماع کے بعد اپنی رفیقۂ حیات کو طلاق دی ہے اس گواہی کے نتیجہ میں قاضی نے میاں بیوی کے درمیان تفریق کرا دی اور شوہر پر مہر ادا کرنے کا حکم کر دیا، پھر دونوں گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا اور یہ کہا کہ ہم لوگوں نے جھوٹی گواہی دی ہے تو ہمارے نزدیک یہ دونوں گواہ شوہر کیلئے کسی چیز کے ضامن نہ ہوں گے اور ان پر کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا کیونکہ دخول اور جماع کرنے کی وجہ سے شوہر پر مہر تو واجب ہو ہی چکا تھا خواہ وہ طلاق دیتا یا طلاق نہ دیتا۔ لہٰذا ان گواہوں نے شوہر کی کوئی چیز تلف نہیں کی ہے البتہ بیوی کیساتھ لطف اندوز ہونے کا اور جماع کا جو جواز تھا جس کو ملک نکاح کہا جاتا ہے، اس کو ضائع کر دیا ہے یعنی ان کی گواہی سے ملکِ نکاح باقی نہیں رہا۔ لیکن ملکِ نکاح ایسی چیز ہے جس کا کوئی مثل نہیں ہے کیوں کہ نہ تو ملکِ نکاح یعنی بضع کی مماثلت بضع کیساتھ ہے اور نہ بضع کی مماثلت مال کے ساتھ ہے۔ بضع کی مماثلت بضع کیساتھ تو اسلئے نہیں کہ یہ تبادلہ شریعت میں حرام ہے یعنی شریعت میں یہ بات جائز نہیں ہے کہ اگر گواہوں نے شوہر کے بضع کو تلف کر دیا تو وہ اس کے بدلے میں دوسرا بضع لطف اندوز ہونے کیلئے دیدیں، اور مال کیساتھ بضع کی مماثلت اس لئے نہیں کہ ملکِ بضع مال کیساتھ متقوم نہیں ہوتا یعنی ملکِ بضع کی کوئی قیمت مالی نہیں ہے اور رہا نکاح کیوقت بصورتِ مہر مال کا واجب ہونا تو یہ ملکِ بضع کی قیمت نہیں ہوتی، بلکہ محل یعنی بضع کی شرافت کو ظاہر کرنے کیلئے بصورتِ مہر مال واجب کر دیا جاتا ہے کیوں کہ اگر شوہر کو بضع کا مالک مفت بنا دیا جائے تو لوگوں کے دلوں میں بضع کی عظمت اور شرافت باقی نہیں رہے گی۔ اور تفریق کے وقت بضع چونکہ کسی کی ملک میں داخل نہیں ہوتا بلکہ شوہر کی ملک سے آزاد ہوتا ہے اور آزاد ہونا بذاتِ خود ایک عظمت اور شرافت کی چیز ہے اس لئے تفریق کے وقت بضع کبھی متقوم نہیں ہوتا،

یہی وجہ ہے کہ طلاق کے ذریعہ بضع کو زائل کرنے کیلئے نہ بدل کی ضرورت ہے نہ گواہوں کی نہ ولی کی اور نہ عورت کی اجازت کی۔

"انما تصیر متقومۃ فی الخلع" سے ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ کہ منافعِ بضع تفریق کے وقت خلع کی صورت میں متقوم ہوتے ہیں یعنی عورت خلع میں منافع بضع کا بدل دیکر اُن کو شوہر کے چنگل سے نکالتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ منافعِ بضع تفریق کے وقت بھی متقوم بالمال ہوتے ہیں حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ منافعِ بضع تفریق کے وقت بالکل متقوم بالمال نہیں ہوتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خلع میں منافع بضع کا متقوم بالمال ہونا خلافِ قیاس نص سے ثابت ہے چنانچہ اللہ عز اسمہٗ کا ارشاد ہے" فان خفتم الا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ" یعنی اگر تم لوگ اس بات سے ڈرو کہ وہ دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے اللہ کا حکم تو کچھ گناہ نہیں دونوں پر اس میں کہ عورت بدلہ دیکر چھوٹ جاوے یعنی عورت مال دیکر اپنے آپ کو نکاح سے چھڑالے اور مرد وہ مال لیلے۔ بہرحال خلع میں منافع بضع کا متقوم بالمال ہونا خلافِ قیاس نص سے ثابت ہے اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر نہ دوسری چیزوں کو قیاس کیا جاتا اور نہ اس کو لے کر اعتراض کیا جاتا۔ لہٰذا آپ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ ماتن نے طلاق بعد الدخول کی قید اسلئے لگائی کہ جب دونوں گواہ طلاق قبل الدخول کی شہادت دیدیں گے اور پھر اس سے رجوع کرلیں گے تو وہ دونوں شوہر کیلئے نصف مہر تاوان دینے کے ذمہ دار ہوں گے۔ کیونکہ دخول سے پہلے شوہر پر صرف طلاق کے وقت مہر واجب ہوتا ہے اس لئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ عورت "نعوذ باللہ" مرتد ہوجائے یا شوہر کے بیٹے سے (جو دوسری بیوی سے ہے) پھنس کر حرام کاری کر بیٹھے، حالانکہ ان دونوں صورتوں میں عورت کے ناشزہ ہونے کی وجہ سے مہر بالکلیہ باطل ہوجاتا ہے پس دخول سے پہلے طلاق پر گواہی دینے سے طلاق واقع ہوجائے گی اور طلاق کی وجہ سے نصفِ مہر مؤکد ہوجائیگا۔ حاصل یہ کہ جس مہر کے ساقط ہونے کا احتمال تھا وہ نصفِ مہر گواہوں کی گواہی سے واجب ہوا ہے لہٰذا ایسا ہوگیا گویا ان گواہوں نے نصفِ مہر شوہر کے قبضہ سے غصب کرکے اس عورت کو دیدیا ہے، اور غاصب شئی مغصوب کا چونکہ ضامن ہوتا ہے اسلئے یہ دونوں گواہ بھی نصفِ مہر کا تاوان ادا کریں گے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَ عَنْ بَیَانِ اَنْوَاعِ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ حُسْنِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ فَقَالَ وَلَابُدَّ لِلْمَاْمُوْرِ بِهٖ مِنْ صِفَةِ الْحُسْنِ ضَرُوْرَةً اَنَّ الْاٰمِرَ حَكِیْمٌ یَعْنِیْ لَابُدَّ اَنْ یَّكُوْنَ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ حَسَنًا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰی قَبْلَ الْاَمْرِ وَلٰكِنْ یُّعْرَفُ ذٰلِكَ بِالْاَمْرِ

ضُرُوْرَۃَ اَنَّ الْاٰمِرَ حَکِیْمٌ وَالْحَکِیْمُ لَایَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَ ھٰذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَۃِ الْحَاکِمُ بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ ھُوَ الْعَقْلُ لَا دَخْلَ فِیْہِ لِلشَّرْعِ وَعِنْدَ الْاَشْعَرِیِّ الْحَاکِمُ بِھِمَا ھُوَ الشَّرْعُ لَا دَخْلَ فِیْہِ لِلْعَقْلِ -

(ترجمہ):۔ پھر جب مصنفؒ ادا اور قضاء کے اقسام بیان کر کے فارغ ہو گئے تو انھوں نے مامور بہ کے حسن ہونے کا بیان شروع کر دیا۔ چنانچہ فرمایا کہ مامور بہ کیلئے صفت حسن اسلئے ضروری ہے کہ آمر حکیم ہے یعنی مامور بہ کا امر سے پہلے اللہ کے یہاں حسن ہونا ضروری ہے لیکن اس کی شناخت امر سے ہوگی کیوں کہ آمر حکیم ہے اور حکیم بُری باتوں کا امر نہیں کرتا ہے اور یہ ہمارا مذہب ہے اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح کا فیصلہ کرنے والی عقل ہے اس میں شریعت کو کوئی دخل نہیں ہے، اور اشعری کے نزدیک ان دونوں کا فیصلہ کرنیوالی شریعت ہے اس بارے میں عقل کو کوئی دخل نہیں ہے۔

(التشریح):۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ مامور بہ کیلئے صفتِ حسن کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ منہی عنہ کیلئے صفتِ قبح کا پایا جانا ضروری ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آمر اور ناہی (اللہ) حکیم ہے اور حکیم اچھی چیزوں کا امر کرتا ہے اور بُری چیزوں سے منع کرتا ہے پس حکیم جس چیز کا امر کرے گا وہ یقیناً حَسَن ہوگی اور جس چیز سے منع کرے گا وہ یقیناً قبیح ہوگی۔ بہرحال فعل مامور بہ کا حَسَن ہونا اور فعل منہی عنہ کا قبیح ہونا ضروری ہے لیکن سوال یہ ہے کہ حسن و قبح عقلی ہیں یا شرعی ہیں، سو اس بارے میں اتنا عرض ہے کہ حسن و قبح کے کئی معنی ہیں (۱) حسنِ فعل کے معنی صفت کمال کے ہیں جیسے علم حَسَن ہے یعنی ایک صفتِ کمال ہے اور قبح فعل کے معنی صفتِ نقصان کے ہیں جیسے جہل قبیح ہے یعنی ایک صفتِ نقصان ہے (۲) حسنِ فعل کے معنی ہیں فعل کا دنیوی غرض کے موافق ہونا اور قبحِ فعل کے معنی ہیں دنیوی غرض کے خلاف ہونا (۳) حسنِ فعل کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کرنے والا تعریف اور ثواب کا مستحق ہو اور قبحِ فعل کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کرنیوالا مذمت اور عقاب کا مستحق ہو۔ پہلے دو معنی کے اعتبار سے حسن و قبح بالاتفاق عقلی ہیں، اور تیسرے معنی کے اعتبار سے اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک دونوں شرعی ہیں یعنی اشاعرہ کے نزدیک شریعت وارد ہونے سے پہلے تمام افعال ایمان، کفر، نماز، زنا وغیرہ سب برابر تھے ان کا کرنیوالا نہ ثواب کا مستحق تھا اور نہ عقاب کا مستحق تھا۔ لیکن جب شارع نے بعض افعال کے بارے میں کہا کہ ان کا کرنے والا ثواب کا مستحق ہے تو ان کے کرنے کا امر کر دیا گیا اور بعض کے بارے میں کہا کہ ان کا کرنے والا عقاب کا مستحق ہے تو ان کے کرنے سے منع کر دیا گیا پس شارع نے جن کے کرنیکا امر فرمایا وہ افعال حسن ہیں اور جن کے کرنے سے منع فرمایا وہ افعال قبیح ہیں اور ہمارے یعنی ماتریدیہ اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح دونوں عقلی ہیں یعنی واقعی ہیں شریعت پر موقوف نہیں ہیں چنانچہ شریعت وارد ہونے سے پہلے نفس الامر میں بعض افعال حسن ہیں ان کا کرنیوالا ثواب کا مستحق

ہوگا اور بعض افعال قبیح ہیں، ان کا مرتکب عقاب کا مستحق ہوگا۔ پس جو افعال نفس الامر میں حَسَن تھے شارع نے ان کا امر فرمادیا اور جو قبیح تھے شارع نے ان سے منع فرمادیا ہے۔ الغرض نہ شارع کے امر کرنے سے کسی فعل میں حسن پیدا ہوتا ہے اور نہ منع کرنے سے کسی فعل میں قبح پیدا ہوتا ہے بلکہ نفس الامر میں افعال کیلئے جو حسن وقبح ثابت تھا شارع نے اُس پر سے پردہ اٹھادیا ہے جیسے طبیب دواء میں نہ نفع پیدا کرتا ہے اور نہ ضرر بلکہ نفس الامر اور واقع میں جو نفع اور ضرر دواؤں میں ثابت تھا طبیب اس کو منکشف اور ظاہر کردیتا ہے رہی عقل تو وہ نفس الامری حسن وقبح کی طرف کبھی راہ یاب ہوجاتی ہے جیسے صدقِ نافع کا حَسَن ہونا اور کذب ضار کا قبیح ہونا، اور کبھی راہ یاب نہیں ہوتی جیسے رمضان کے آخری دن کے روزہ کا حَسَن ہونا اور یکم شوال کے روزے کا قبیح ہونا ایسی چیز ہے جس کی طرف عقل کبھی راہ یاب نہیں ہے لیکن شریعت نے ان کو بھی منکشف کردیا ہے ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اس بات پر تو اتفاق ہے کہ حسن وقبح عقلی یعنی واقعی اور نفس الامری ہیں شریعت پر موقوف نہیں ہیں لیکن دونوں کے مذاہب میں یہ فرق ہے کہ ہمارے (ماتریدیہ) کے نزدیک حسن وقبح حکم کو مستلزم نہیں ہیں یعنی اللہ تعالیٰ پر نہ افعال حسنہ کا حکم کرنا واجب ہے اور نہ افعالِ قبیحہ سے منع کرنا واجب ہے اور معتزلہ کے نزدیک حسن وقبح حکم کو واجب کرتے ہیں یعنی جو افعال حَسَن ہیں اللہ پر ان کا حکم کرنا واجب ہے اور جو افعال قبیح ہیں ان سے رکنے کا حکم کرنا لازم ہے چنانچہ اگر شارع نہ ہوتا اور افعال اور ان کے کرنے والے ہوتے تو بذریعہ عقل احکام ثابت ہوتے اور جو فعل اباحت کی صلاحیت رکھتا وہ یقیناً مباح ہوتا اور جو حرمت کی صلاحیت رکھتا وہ یقیناً حرام ہوتا۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک نفس الامری حسن وقبح کا فیصلہ کرنے والی صرف عقل ہے یعنی عقل جس فعل کو حسن قرار دے گی گویا وہ فعل نفس الامر میں حسن ہے اور جس فعل کو قبیح قرار دے گی گویا وہ فعل نفس الامر میں قبیح ہے، اور ہمارے (ماتریدیہ) کے نزدیک اس کا فیصلہ کرنے والی شریعت ہے یعنی شریعتِ اسلام جس فعل کو حسن قرار دے سمجھ لو کہ وہ فعل نفس الامر میں حسن ہے اور جسکو قبیح قرار دے سمجھ لو کہ وہ فعل نفس الامر میں قبیح ہے ہمارے (ماتریدیہ) اور اشاعرہ کے درمیان یہ فرق ہوگا کہ اشاعرہ کے نزدیک حسن وقبح شریعت وارد ہونے کے بعد ثابت ہوا ہے، شریعت وارد ہونے سے پہلے نہ حُسن ثابت تھا نہ قبح۔ اور ہمارے (ماتریدیہ کے) نزدیک حسن وقبح شریعت وارد ہونے سے پہلے ہی ثابت تھے البتہ ان کو ظاہر فرمایا ہے شریعتِ اسلام نے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِیْ تَقْسِیْمِ الْحُسْنِ اِلٰی عَیْنِہٖ وَاِلٰی غَیْرِہٖ وَتَقْسِیْمِ کُلٍّ مِّنْہُمَا اِلٰی اَقْسَامِہِمَا فَقَالَ وَھُوَ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ لِعَیْنِہٖ اَیِ الْحَسَنُ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ لِذَاتِ الْمَامُوْرِبِہٖ بِاَنْ

یَکُوْنَ حُسْنُہٗ فِیْ ذَاتِ مَا وُضِعَ لَہٗ ذٰلِکَ مِنْ غَیْرِ وَاسِطَۃٍ وَ ھٰذَا ثَلٰثَۃُ اَنْوَاعٍ عَلٰی مَا قَالَ وَھُوَ اِمَّا اَنْ لَا یَقْبَلَ السُّقُوْطَ اَوْ یَقْبَلَہٗ اَیْ لَا یَقْبَلُ ذٰلِکَ الْحُسْنُ السُّقُوْطَ مِنَ الْمَامُوْرِ بِہٖ بَلْ یَکُوْنُ دَآئِمًا حَسَنًا وَمَامُوْرًا بِہٖ عَلَی الْمُکَلَّفِ وَ وَاجِبًا عَلَیْہِ اَوْ یَقْبَلُ السُّقُوْطَ فِیْ حِیْنٍ مِنَ الْاَحْیَانِ لِعُذْرٍ مِنَ الْاَعْذَارِ اَوْ یَکُوْنُ مُلْحَقًا بِھٰذَا الْقِسْمِ لٰکِنَّہٗ مُشَابِہٌ لِمَا حَسُنَ لِمَعْنًی فِیْ غَیْرِہٖ اَیْ یَکُوْنُ الْمَامُوْرُ بِہٖ مُلْحَقًا بِالْحَسَنِ لِعَیْنِہٖ لٰکِنَّہٗ مُشَابِہٌ لِلْحَسَنِ لِغَیْرِہٖ فَھُوَ ذُوْ جِھَتَیْنِ وَاِنَّمَا جَعَلَہٗ مِنْ اَقْسَامِ الْحَسَنِ لِعَیْنِہٖ اِعْتِبَارًا لِلْاَصْلِ کَمَا سَتَقِفُ عَلَیْہِ فِیْمَا بَعْدُ وَلٰکِنَّ فِی التَّقْسِیْمِ مُسَامَحَۃً وَالْوَاجِبُ اَنْ یَّقُوْلَ وَھُوَ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ لِعَیْنِہٖ بِالذَّاتِ اَوْ بِالْوَاسِطَۃِ وَالْاَوَّلُ اِمَّا اَنْ لَا یَقْبَلَ السُّقُوْطَ اَوْ یَقْبَلَہٗ وَ قَدْ وَقَعَ التَّسَامُحُ مِنْہُ فِیْ ھٰذَا التَّقْسِیْمِ کَثِیْرًا۔

(ترجمہ):- پھر مصنف رحمہ نے حسن کی عینہ اور غیرہ کی طرف تقسیم فرمائی، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی ان کے اقسام کی طرف تقسیم فرمائی ہے چنانچہ فرمایا۔ اور حسن یا تو لعینہ ہے یعنی حسن ذات مامور بہ کی وجہ سے ہو بایں طور کہ اس کا حسن اس چیز کی ذات میں ہو جس کے لئے مامور بہ وضع کیا گیا ہے بغیر واسطہ کے۔ اور حسن لعینہ کی مصنف کے بیان کے مطابق تین قسمیں ہیں اور وہ یا تو سقوط کو قبول نہیں کریگا یا سقوط کو قبول کرے گا یعنی وہ حسن، مامور بہ سے سقوط کو قبول نہیں کرے گا بلکہ دائمی طور سے حسن اور مکلف پر مامور بہ اور واجب ہوگا یا اعذار میں سے کسی عذر کی وجہ سے کسی نہ کسی وقت میں سقوط کو قبول کرے گا یا یہ کہ مامور بہ اس قسم کیساتھ ملحق ہوگا لیکن حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا یعنی مامور بہ حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہوگا لیکن حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا پس یہ قسم دو جہت والی ہے، مصنف نے اصل کا اعتبار کر کے اس کو حسن لعینہ کے اقسام میں سے شمار کیا ہے جیساکہ آئندہ چل کر معلوم ہوگا۔ لیکن اس تقسیم میں مسامحت ہے۔ مصنف پر یہ کہنا ضروری تھا کہ حسن لعینہ بالذات ہوگا یا بالواسطہ ہوگا اور اول یا تو سقوط کو قبول نہیں کرے گا یا سقوط کو قبول کرے گا۔ اس تقسیم میں مصنف سے بکثرت تسامح ہوا ہے۔

(تشریح):- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مامور بہ کیلئے حسن ثابت کرنے کے بعد مصنف علیہ الرحمہ نے حسن کی دو قسمیں کی ہیں (۱) حسن لعینہ (۲) حسن لغیرہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں بیان کی ہیں۔ چنانچہ فاضل مصنف نے فرمایا کہ حسن کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لعینہ (۲) حسن لغیرہ۔ حسن لعینہ تو یہ ہے کہ حسن بغیر کسی واسطہ کے اس چیز کی ذات میں ہو جس کیلئے مامور بہ وضع کیا گیا ہے، اور حسن لغیرہ یہ ہے کہ حسن غیر مامور بہ کی وجہ سے ہو یعنی اس کے حسن کا منشاء غیر ہو۔ پھر مصنف رح نے فرمایا کہ حسن لعینہ

کی تین قسمیں ہیں (۱) یہ کہ حُسن، مامور بہ سے سقوط کو قبول نہ کرے بلکہ وہ حسن ہمیشہ رہے اور مکلف پر ہمیشہ واجب رہے (۲) عذر کی وجہ سے کسی نہ کسی وقت سقوط کو قبول کرلیتا ہو (۳) مامور بہ حَسَنٌ لعینہٖ کیساتھ ملحق ہو اور حَسَنٌ لغیرہٖ کے مشابہ ہو۔ الحاصل یہ تیسری قسم ذوجہتین ہے یعنی ایک جہت سے حَسَنٌ لعینہٖ ہے اور ایک جہت سے حَسَنٌ لغیرہٖ ہے۔ لیکن یہاں اعتراض ہے کہ اس تیسری قسم کو حسن لعینہٖ کے اقسام میں کیوں شمار کیا ہے حسن لغیرہٖ کے اقسام میں کیوں شمار نہیں کیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حسن لعینہٖ اصل ہے لہٰذا اصل کا اعتبار کرکے اس کو حَسَنٌ لعینہٖ کے اقسام میں شمار کیا ہے۔

شارح ملاجیون رح کہتے ہیں کہ اس تقسیم میں تسامح ہے اس طور پر کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل ہوتا ہے لیکن یہاں تیسری قسم، پہلی دو قسموں کے مقابل اور مبائن نہیں ہے۔ کیوں کہ تیسری قسم سقوط کو قبول کرے گی یا سقوط کو قبول نہیں کرے گی، اگر سقوط کو قبول نہیں کریگی تو قسم اول میں داخل ہے اور اگر سقوط کو قبول کرے گی تو قسم ثانی میں داخل ہے۔ بہرحال تینوں قسموں کے درمیان تقابل مفقود ہے مصنفؒ پر اس طرح بیان کرنا واجب تھا کہ حَسَنٌ لعینہٖ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لعینہٖ بالذات و بلا واسطہ۔ (۲) حَسَنٌ لعینہٖ بالواسطہ۔ پھر اول کی دو قسمیں ہیں (۱) سقوط کو قبول نہیں کرے گا (۲) یا سقوط کو قبول کریگا اس طرح تقسیم کرنے کی صورت میں یہ خرابی لازم نہ آئے گی۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس تقسیم کے سلسلہ میں مصنف سے بکثرت تسامح ہوا ہے جیسا کہ ابھی گذرا اور کچھ آئندہ آئیگا۔

كَالتَّصْدِيْقِ وَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ نَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَالْاَوَّلُ مِثَالٌ لِمَا لَا يَقْبَلُ السُّقُوْطَ فَاِنَّ التَّصْدِيْقَ لَازِمٌ عَلَى الْمَرْءِ وَلَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَادَامَ عَاقِلًا بَالِغًا وَلِهٰذَا لَا يَزُوْلُ حَالَ الْاِكْرَاهِ فَاِنْ اُكْرِهَ عَلٰى اِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ يَجُوْزُ لَهُ التَّلَفُّظُ بِاللِّسَانِ بِشَرْطِ اَنْ يَبْقَى التَّصْدِيْقُ عَلٰى حَالِهٖ فَالْاِقْرَارُ يَقْبَلُ السُّقُوْطَ وَالتَّصْدِيْقُ لَا يَقْبَلُهٗ قَطُّ وَحُسْنُ التَّصْدِيْقِ ثَابِتٌ لِعَيْنِهٖ لِاَنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِاَنَّ شُكْرَ الْمُنْعِمِ الْخَالِقِ وَاجِبٌ۔

(ترجمہ): ۔ جیسے تصدیق کرنا، نماز پڑھنا، زکوٰۃ دینا (یہ) لف کی ترتیب پر نشر ہے پس اول اس مامور بہ کی مثال ہے جس کا حُسن سقوط کو قبول نہیں کرتا ہے کیوں کہ تصدیق انسان پر لازم ہے جب تک وہ عاقل، بالغ رہے گا تصدیق کرنا اُس سے ساقط نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے "تصدیق" اکراہ کے وقت زائل نہیں ہوتی چنانچہ اگر کسی انسان کو کلمۂ کفر جاری کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کیلئے زبان سے کلمۂ کفر کا تلفظ کرنا جائز ہے بشرطیکہ تصدیق اپنی حالت پر باقی رہے پس اقرار سقوط کو قبول کرتا ہے، اور

تصدیق سقوط کو بالکل قبول نہیں کرتی ہے اور تصدیق کا حُسن لعینہٖ ثابت ہے کیوں کہ عقل حکم کرتی ہے کہ منعم، خالق کا شکر واجب ہے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں لف ونشر مرتب کے طور پر مثالیں بیان کی گئی ہیں چنانچہ سب سے پہلے اُس مامور بہ کی مثال بیان کی گئی ہے جس کا حُسن ناقابلِ سقوط ہے، مصنف رحؒ کے کلام میں کچھ محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے "کعدم سقوطِ حسنِ تصدیق"، یعنی حُسن لعینہٖ کی پہلی قسم (ناقابلِ سقوط) کی مثال حُسنِ تصدیق کا ساقط نہ ہونا ہے۔ اسلئے کہ جن چیزوں کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے ان کی تصدیق کرنا ہر عاقل، بالغ انسان پر لازم اور فرض ہے اور جب تک وہ عاقل، بالغ ہے وجوب کے بعد تصدیق اس کے ذمّہ سے ساقط نہ ہوگی چونکہ تصدیق ناقابلِ سقوط ہے اسی لئے اکراہ یعنی قتل یا قطعِ عضو کی دھمکی کے باوجود تصدیق زائل نہیں ہوتی حتی کہ اگر کسی مسلمان کو کلمۂ کفر زبان سے کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے زبان سے تلفظ کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ تصدیق قلبی علیٰ حالہ باقی رہے بہر حال اقرار سقوط کو قبول کرتا ہے اور تصدیق کسی بھی حال میں سقوط کو قبول نہیں کرتی ہے۔ اور تصدیق کا "حُسن" لعینہٖ ثابت ہے کیوں کہ عقل حکم کرتی ہے کہ منعم، خالق یعنی باری تعالیٰ کا شکر واجب ہے اور باری تعالیٰ کا شکر یہ ہے کہ اس کی وحدانیت کا دل سے اعتراف کرے اور اس کو تسلیم کرے۔ پس ثابت ہوا کہ تصدیق کی ذات میں حُسن موجود ہے اور تصدیق چوں کہ ناقابلِ سقوط ہے اسلئے اس کا حسن بھی ناقابلِ سقوط ہوگا۔

وَالثَّانِیْ مِثَالٌ لِمَا یَقْبَلُ السُّقُوْطَ فَاِنَّ الصَّلٰوۃَ تَسْقُطُ فِیْ حَالِ الْحَیْضِ وَالنِّفَاسِ کَالْاِقْرَارِ بِالْاِکْرَاہِ وَحُسْنُ الصَّلٰوۃِ فِیْ نَفْسِہَا لِاَنَّہَا مِنْ اَوَّلِہَا اِلٰی آخِرِہَا تَعْظِیْمٌ لِلرَّبِّ بِالْاَقْوَالِ وَالْاَفْعَالِ وَثَنَاءٍ عَلَیْہِ وَخُشُوْعٍ لَہٗ وَقِیَامٍ بَیْنَ یَدَیْہِ وَجِلْسَۃٍ بِحُضُوْرِہٖ وَاِنْ کَانَتِ الْکَمِّیَّاتُ وَتَعْدَادُ الرَّکَعَاتِ وَالْاَوْقَاتُ وَالشَّرَائِطُ لَا یَسْتَقِلُّ بِمَعْرِفَتِہٖ الْعَقْلُ وَمُحْتَاجًا اِلَی الشَّرِیْعَۃِ وَقَدْ نَبَّہْتُ اَنَا لِاَسْرَارِہَا فِی الْمَثْنَوِیِّ الْمَعْنَوِیِّ۔

(ترجمہ):۔ اور دوم اس مامور بہ کی مثال ہے جس کا حسن سقوط کو قبول کرتا ہے اسلئے کہ نماز، حیض اور نفاس کے زمانہ میں (عورت کے ذمّہ سے) ساقط ہو جاتی ہے جیسے اقرار، اکراہ اور جبر کی حالت میں ساقط ہو جاتا ہے اور نماز کا حسن اس کی ذات میں ہے۔ اسلئے کہ نماز اول سے آخر تک اقوال وافعال کے ذریعہ باری تعالیٰ کی تعظیم ہے اس کی حمد وثناء ہے۔ اس کے سامنے عاجزی کا اظہار کرنا ہے، اس کے سامنے کھڑا ہونا اور اس کے روبرو بیٹھنا ہے اگرچہ اس کی مقدار اور رکعتوں، وقتوں، اور شرطوں کی تعداد کے پہچاننے میں عقل مستقل نہیں ہے اور (یہ سب چیزیں) شریعت کی محتاج ہیں اور میں نے ان

کے اسرار کو مثنوی معنوی میں بیان کر دیا ہے ۔

(تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ دوم یعنی نماز ایسے مامور بہ کی مثال ہے جو سقوط کو قبول کرتا ہے کیونکہ نماز عورت کے ذمہ سے حیض و نفاس کے زمانہ میں بالکلیہ ساقط ہوجاتی ہے ۔ اور ایکدن ایک رات سے زیادہ بیہوش رہنے کی صورت میں بھی نماز بالکلیہ ساقط ہوجاتی ہے ۔ بالکلیہ ساقط ہونے کا مطلب یہ ہیکہ نہ اس کی ادا، واجب ہو اور نہ قضاء واجب ہو جیساکہ اقرار، اکراہ کی حالت میں ساقط ہوجاتا ہے ، اور نماز کا حسن اس کی ذات میں ہے یعنی نماز لعینہٖ اور لذاتہٖ حَسَن ہے ، لذاتہٖ حَسَن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نماز اول تا آخر اقوال یعنی تکبیرات، قراتِ قرآن اور تسبیحات کے ذریعہ اور افعال یعنی رکوع اور سجدے کے ذریعہ باری تعالیٰ کی تعظیم ہی تعظیم ہے نیز نماز میں باری تعالیٰ کی حمد و ثناء ہے اس کے سامنے عاجزی ظاہر کرنا ہے، اس کے سامنے دست بستہ کھڑا ہونا ہے اور اس کے روبرو مؤدب ہو کر بیٹھنا ہے اور یہ سب چیزیں اللہ کی تعظیم پر دلالت کرتی ہیں اور اللہ جو خالق مالک اور منعم ہے اس کی تعظیم بلاشبہ حَسَن ہے پس ثابت ہوا کہ نماز بذاتِ خود حَسَنٌ ہے ، اس میں غیر کی وجہ سے حُسن پیدا نہیں ہوا ۔ اور نماز چونکہ سقوط کو قبول کرتی ہے جیساکہ اوپر گذرا ۔ اسلئے اس کا حُسن بھی سقوط کو قبول کرے گا ۔

شارح نور الانوار نے کہا کہ نماز کی مقدار، رکعتوں کی تعداد، اوقات کا تعین اور شرائط کا تعین ایسی چیزیں ہیں جن تک عقل کی رسائی ممکن نہیں ہے بلکہ شریعت کی محتاج ہیں جن کے اسرار کو شارح نے اپنی مثنوی معنوی میں بیان کیا ہے ۔ بعض حضرات نے کہا کہ نماز لذاتہٖ حَسَن نہیں ہے بلکہ نماز میں کعبہ کے واسطہ سے حُسن آیا ہے لہٰذا یہ تیسری قسم کے قبیل سے ہوگی یعنی ملحق تو حَسَن لعینہٖ کیساتھ ہوگی لیکن مشابہ حَسَن لغیرہٖ کے ہوگی ۔ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ نماز کے حَسَنٌ ہونے میں کعبہ کو کوئی دخل نہیں ہے کیوں کہ جب بیت المقدس کی طرف منھ کرنا فرض تھا نماز اس وقت بھی حَسَن تھی ۔ اور اشتباہ قبلہ کے وقت جہتِ کعبہ فوت ہونے کی صورت میں بھی نماز حَسَن رہتی ہے ۔ بہرحال ثابت ہوا کہ نماز کے حَسَنٌ ہونے میں کعبہ کو کوئی دخل نہیں ہے ۔

وَالثَّالِثُ مِثَالٌ لِمَا يَكُوْنُ مُلْحِقًا لِعَيْنِهٖ وَمُشَابِهًا لِغَيْرِهٖ فَإِنَّ الزَّكٰوةَ فِي الظَّاهِرِ إِضَاعَةُ الْمَالِ وَإِنَّمَا حَسُنَتْ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ الَّذِيْ هُوَ مَحْبُوْبُ اللهِ تَعَالٰى وَحَاجَتُهٗ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِهٖ بَلْ بِمَحْضِ خَلْقِ اللهِ تَعَالٰى كَذٰلِكَ وَكَذَا الصَّوْمُ فِيْ نَفْسِهٖ تَجْوِيْعٌ وَإِتْلَافٌ لِلنَّفْسِ وَإِنَّمَا حَسُنَ لِقَهْرِ النَّفْسِ الْأَمَّارَةِ الَّتِيْ هِيَ عَدُوُّ اللهِ تَعَالٰى وَهٰذِهِ الْعَدَاوَةُ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالٰى لَا اخْتِيَارَ لِلنَّفْسِ فِيْهَا وَكَذَا الْحَجُّ

فِي نَفْسِهٖ سَعْيٌ وَقَطْعُ مَسَافَةٍ وَرُؤْيَةُ اَمْكِنَةٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِشَرَفٍ فِي الْمَكَانِ الَّذِيْ شَرَّفَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى سَائِرِ الْاَمْكِنَةِ وَتِلْكَ الشَّرَافَةُ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِ الْاَمْكِنَةِ بَلْ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَذٰلِكَ فَصَارَ كَاَنَّ هٰذِهِ الْوَسَائِطَ لَمْ تَكُنْ حَائِلَةً فِيْمَا بَيْنَ كَانَتْ حَسَنَةً لِعَيْنِهَا۔

(ترجمہ):- اور تیسری مثال اس مامور بہ کی ہے جس کا حسن ملحق لعینہ اور مشابہ لغیرہ ہے کیونکہ زکوٰۃ بظاہر مال کو ضائع کرنا ہے اور وہ اُس فقیر کی حاجت کو دور کرنے کی وجہ سے حَسَنْ ہوئی ہے جو اللہ کا محبوب ہے اور اس کی حاجت اس کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ محض اللہ تعالیٰ کے اسکو ایسا ہی پیدا کرنے سے ہے۔ اسی طرح روزہ فی نفسہٖ نفس کو بھوکا مارنا اور تلف کرنا ہے اور وہ اس نفس امارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے حَسَنْ ہوا ہے جو اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے اور یہ عداوت اللہ کے پیدا کرنے سے ہے نفس کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسی طرح حج فی نفسہٖ دوڑنا، مسافت طے کرنا اور چند مقامات کا دیکھنا ہے اور وہ اُس شرافت کی وجہ سے حسن ہوا ہے جو اُس مکان میں ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے تمام مکانوں پر شرف بخشا ہے اور یہ شرافت ان مقامات کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے ان کو ایسا ہی پیدا کرنے کی وجہ سے ہے پس ایسا ہو گیا گویا یہ وسائط درمیان میں حائل نہیں ہیں پس یہ چیزیں "حسن لعینہا" ہوں گی۔

(تشریح):- تیسری مثال یعنی زکوٰۃ ایسے مامور بہ کی ہے جو حُسْنْ لعینہٖ کیساتھ ملحق ہے اور حسن لغیرہٖ کے مشابہ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ زکوٰۃ بظاہر مال کو ضائع کرنا ہے اور اپنے مال کو ضائع کرنا شرعاً حرام اور عقلاً ممنوع ہے، اور جو چیز شرعاً حرام اور عقلاً ممنوع ہو وہ فی نفسہٖ بری اور قبیح ہوتی ہے لہٰذا زکوٰۃ کو قبیح اور بُرا ہونا چاہیے لیکن زکوٰۃ میں حُسْن اسلئے آیا ہے کہ زکوٰۃ کے ذریعہ اللہ کے محبوب فقیر کی ضرورت کو پورا کیا جاتا ہے اور اس کی حاجت کو دور کیا جاتا ہے، اور اللہ کے محبوب کی حاجت کو دور کرنا چونکہ حَسَنْ اور پسندیدہ چیز ہے اسلئے زکوٰۃ بھی حَسَنْ ہوگی، یہ بھی خیال رہے کہ فقیر کی محتاجگی اس کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ نے اسکو ایسا ہی بنایا ہے۔ خلاصہ یہ کہ زکوٰۃ میں فقیر کی حاجت دور کرنے کیوجہ سے حُسن آیا ہے لیکن یہ واسطہ یعنی حاجت فقیر بندہ کا اختیاری نہیں بلکہ غیر اختیاری ہے اسی طرح روزہ فی نفسہٖ نفس کو بھوکا مارنے اور اس کو تلف کرنے کا نام ہے حالانکہ نفس کو تلف کرنا اور اللہ کی نعمتوں سے اس کو روکنا عقلاً ممنوع ہے لیکن اس میں اللہ کے دشمن نفس امارہ کو مغلوب اور مقہور کرنے کی وجہ سے حُسن آیا ہے مگر یہ دشمنی بھی اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے ورنہ نفس کو اس عداوت میں کوئی اختیار نہیں ہے حاصل یہ کہ روزہ میں اللہ کے دشمن نفس امارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے حُسن آیا ہے لیکن یہ واسطہ یعنی عداوت بندہ کی اختیاری چیز نہیں ہے بلکہ غیر اختیاری ہے۔ اسی طرح حج فی نفسہٖ دوڑنے،

مسافت طے کرنے اور متعدد مکانات اور مقامات کو دیکھنے کا نام ہے اور یہ ایسا ہے جیسے تجارت کیلئے سفر یعنی اس میں کوئی حسن نہیں ہے البتہ حج کے اندر اُس مکان یعنی کعبۃ اللہ کی شرافت کی وجہ سے حسن آیا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے تمام مکانات پر شرف بخشا ہے یہ شرافت بھی کسی مکان کی اختیاری چیز نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے، الغرض حج کے اندر، شرافت کعبہ کی وجہ سے حسن آیا ہے مگر یہ واسطہ یعنی شرافت کعبہ بھی اختیاری نہیں بلکہ غیر اختیاری چیز ہے۔

صاحب نور الانوار نتیجہ کے طور پر فرمارہے ہیں کہ مذکورہ تینوں وسائط چونکہ غیر اختیاری ہیں بندے کو اُن پر کوئی اختیار نہیں ہے اس لئے ان کا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہیں، اور جب ان کا ہونا نہ ہونا برابر ہے تو گویا یہ وسائط موجود ہی نہیں ہیں اور جب یہ وسائط موجود نہیں ہیں تو زکوٰۃ، روزہ اور حج بغیر واسطہ کے حَسَنْ ہوئے اور جب یہ تینوں بغیر واسطہ کے حَسَنْ ہیں تو تینوں حَسَنْ لعینہٖ کیساتھ ملحق ہوئے مگر چونکہ ان وسائط کو زکوٰۃ، روزہ اور حج کیلئے حُسْن ثابت کرنے میں کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہے اس لئے یہ تینوں حَسَنْ لغیرہٖ کے مشابہ بھی ہوں گے، بہرحال ثابت ہوگیا کہ زکوٰۃ، روزہ، حج تینوں حَسَنْ لعینہٖ کیساتھ ملحق ہیں اور حَسَنْ لغیرہٖ کے مشابہ ہیں۔

اَوْ لِغَيْرِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ لِعَيْنِهٖ اَيِ الْحُسْنُ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ لِغَيْرِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ بِاَنْ يَّكُوْنَ مَنْشَأُ حُسْنِهٖ هُوَ ذٰلِكَ الْغَيْرُ وَالْمَاْمُوْرُ بِهٖ لَادَخْلَ لَهٗ فِيْهِ وَهُوَ ثَلٰثَةُ اَنْوَاعٍ اَيْضًا عَلٰى مَا بَيَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اِمَّا اَنْ لَّا يَتَاَدّٰى بِنَفْسِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ اَوْ يَتَاَدّٰى اَوْ يَكُوْنَ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِىْ شَرْطِهٖ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِىْ نَفْسِهٖ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ فِىْ هٰذَا التَّقْسِيْمِ وَاَمْثِلَتِهٖ مُسَامَحَاتٌ لِاَنَّ ضَمِيْرَ هُوَ رَاجِعٌ اِلَى الْغَيْرِ وَضَمِيْرَ يَكُوْنُ رَاجِعٌ اِلَى الْمَاْمُوْرِ بِهٖ وَفِيْهِ اِنْتِشَارٌ وَالْمَعْنٰى اَنَّ ذٰلِكَ الْغَيْرَ الَّذِىْ حَسُنَ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ لِاَجْلِهٖ اِمَّا اَنْ لَّا يَتَاَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ بَلْ لَابُدَّ اَنْ يُّوْجَدَ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ بِفِعْلٍ آخَرَ فَهُوَ كَامِلٌ فِىْ كَوْنِهٖ حَسَنًا لِلْغَيْرِ اَوْ يَتَاَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ لَا يَحْتَاجُ اِلٰى فِعْلٍ آخَرَ فَهُوَ قَرِيْبٌ مِّنَ الْحَسَنِ لِعَيْنِهٖ اَوْ يَكُوْنَ ذٰلِكَ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِىْ شَرْطِهٖ وَهُوَ الْقُدْرَةُ يَعْنِىْ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ تَعَالٰى لِاَحَدٍ بِاَمْرٍ مِّنَ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ اِلَّا بِحَسَبِ طَاقَتِهٖ وَقُدْرَتِهٖ فَهٰذَا اَيْضًا حَسَنٌ۔

(ترجمہ):۔ یا لغیرہٖ ہے یہ مصنف کے قول لعینہٖ پر معطوف ہے یعنی حسن یا غیر مامور بہ کی وجہ سے ہوگا بایں طور کہ اس کے حُسن کا منشأ وہ غیر ہو اور مامور بہ کو حسن میں کوئی دخل نہ ہو اس کی بھی تین قسمیں ہیں

جیساکہ مصنف نے اپنے قول سے بیان کیا ہے اور وہ غیر یا تو نفس مامور بہ سے ادا نہیں ہوگا یا ادا ہو جائیگا یا حَسَنُ ہوگا ایسے حُسن کی وجہ سے جو اس کی شرط میں ہے بعد اس کے کہ وہ معنی فی نفسہ یا معنی فی نفسہ کے ساتھ ملحق ہونے کی وجہ سے حَسَنُ تھا۔ اس تقسیم اور اس کی مثالوں میں چند مسامحتیں ہیں اسلئے کہ "ہو" ضمیر غیر کی طرف راجع ہے اور یکون کی ضمیر مامور بہ کیطرف راجع ہے اور اسمیں انتشار ہے اور معنی یہ ہیں کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ حَسَنُ ہوا ہے یا تو وہ نفس فعلِ مامور بہ سے ادا نہ ہوگا بلکہ ضروری ہوگا کہ مامور بہ فعلِ آخر سے موجود ہو پس وہ حسن للغیر ہونے میں کامل ہے یا نفس فعلِ مامور بہ کی وجہ سے ادا ہو جائے گا دوسرے فعل کا محتاج نہ ہوگا۔ پس وہ حَسَنُ لعینہ کے قریب ہے یا وہ مامور بہ حَسَنُ ہے اسلئے کہ حُسن اس کی شرط میں ہے اور وہ شرط قدرت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کسی کو کسی حکم کا مکلف نہیں کرتا مگر اس کی طاقت اور قدرت کے مطابق۔ پس یہ بھی حَسَنُ ہے۔

(تشریح): پہلے گذر چکا ہے کہ حسن لغیرہٖ وہ ہے کہ مامور بہ غیر کی وجہ سے حسن ہو یعنی اس کے حُسن کا منشاء غیر ہو مطلب یہ ہے کہ بذاتہ تو وہ "غیر" حَسَن ہے مگر اس کے حُسن کی وجہ سے فعلِ مامور بہ حَسَنُ ہو گیا، حَسَنُ ہونے میں فعلِ مامور بہ کو کوئی دخل نہیں ہے بہر حال حَسَنُ لغیرہٖ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وہ غیر، فعلِ مامور بہ کے ادا ہونے سے ادا نہ ہوتا ہو بلکہ مامور بہ کو ادا کرنے کیلئے علیٰحدہ عمل کرنا پڑتا ہو اور اُس غیر کو ادا کرنے کیلئے الگ عمل کرنا پڑتا ہو۔

(۲) فعلِ مامور بہ کے ادا ہونے سے وہ غیر بھی ادا ہو جائے یعنی مامور بہ اور وہ غیر دونوں ایک عمل سے ادا ہو جاتے ہوں دونوں کیلئے الگ، الگ عمل کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔

(۳) یا مامور بہ حَسَنُ ہو ایسے حُسن کی وجہ سے جو اس کی شرط میں ہے بعد اس کے کہ وہ حَسَنُ لعینہ تھا، یا حسن لعینہ کیساتھ ملحق تھا۔

شارح کہتے ہیں کہ اس تقسیم میں اور اس کی مثالوں میں چند فروگذاشتیں ہوئی ہیں۔ چنانچہ پہلی لغزش یہ ہے کہ "ھو" ضمیر کا مرجع "غیر" ہے اور "یکون" کی ضمیر کا مرجع مامور بہ ہے اور یہ انتشارِ ضمائر ہے یعنی ایک کلام میں چند ضمیروں کے چند مراجع قرار دیئے گئے ہیں حالانکہ ایک کلام میں اگر چند ضمیریں واقع ہوں تو ان سب کا ایک ہی مرجع ہونا چاہیئے۔ بہر حال متن کی عبارت میں یہ پہلا تسامح ہے "والمعنی ان ذالک الغیر الخ" میں "واو" تعلیل کیلئے ہے اور شارح نے "ھو" ضمیر کا مرجع "غیر" ہونے کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ "ھو" ضمیر کا مرجع "غیر" اسلئے ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ حَسَن ہوا ہے یا تو وہ نفسِ فعلِ مامور بہ سے ادا نہ ہوگا بلکہ ضروری ہوگا کہ مامور بہ دوسرے فعل سے موجود ہو۔ اس صورت میں مامور بہ حَسَن للغیر ہونے میں کامل ہوگا کیوں کہ اس صورت میں مامور بہ اور غیر کے درمیان فصل موجود ہے کہ مامور بہ کیلئے علیٰحدہ عمل کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور اُس غیر کیلئے علیٰحدہ عمل کرنے کی

ضرورت پڑتی ہے یا وہ غیر نفسِ فعل مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا اور دوسرے فعل کا محتاج نہ ہو گا اس صورت میں حُسنِ مامور بہ حُسن لعینہ سے قریب ہو گا کیونکہ اس صورت میں مامور بہ اور غیر کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے بایں طور کہ دونوں کیلئے ایک فعل کافی ہو جاتا ہے یا وہ مامور بہ اسلئے حَسَن ہو گا کہ اس کی شرط میں حُسن موجود ہے اور وہ شرط قدرت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کو کسی حکم کا مکلف اور پابند نہیں کرتا ہے مگر اس کی طاقت اور بساط کے مطابق پس یہ بھی حَسَن کی ایک قسم ہے۔

وَهٰذَا الْقِسْمُ لَيْسَ بِقِسْمٍ فِي الْوَاقِعِ وَلٰكِنَّهٗ شَرْطٌ لِلْاَقْسَامِ الْخَمْسَةِ الْمُقَدَّمَةِ لِعَيْنِهٖ وَلِغَيْرِهٖ وَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرْهُ الْجُمْهُوْرُ بِعُنْوَانِ التَّقْسِيْمِ وَاِنَّمَا ذَكَرَهٗ فَخْرُ الْاِسْلَامِ مُسَامَحَةً وَسَمَّاهُ ضَرْبًا سَادِسًا جَامِعًا لِكُلٍّ مِنَ الْخَمْسَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَاِذَا كَانَ جَامِعًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّقُوْلَ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ حَتّٰى يَكُوْنَ الْمَعْنٰى اَنَّ الْمَامُوْرَ بِهٖ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ كَالتَّصْدِيْقِ وَ الصَّلٰوةِ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ كَالزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ اَوْ لِغَيْرِهٖ كَالْوُضُوْءِ وَالْجِهَادِ صَارَ حَسَنًا لِمَعْنًى آخَرَ وَهُوَ كَوْنُهٗ مَشْرُوْطًا بِالْقُدْرَةِ فَلِهٰذِهِ الْقُدْرَةِ صَارَتْ اَوَامِرُ الشَّرْعِ كُلُّهَا حَسَنَةً لِلْغَيْرِ وَلٰكِنَّ الْحَسَنَ لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ وَالْمُلْحَقَ بِهٖ صَارَ جَامِعًا لِكَوْنِهٖ لِعَيْنِهٖ وَلِغَيْرِهٖ وَلِهٰذَا قَيَّدَهٗ بِهِمَا بِخِلَافِ مَا كَانَ لِغَيْرِهٖ فَاِنَّهٗ اجْتَمَعَ فِيْهِ الْحُسْنُ لِغَيْرِهٖ مِنْ جِهَتَيْنِ لِاَجْلِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ وَلِاَجْلِ الْقُدْرَةِ فَلَا يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهٖ لِغَيْرِهٖ وَلَعَلَّهٗ لِهٰذَا لَمْ يُقَيِّدْهُ بِهٖ۔

(ترجمہ):۔ اور یہ قسم درحقیقت کوئی قسم نہیں ہے لیکن حسن لعینہ اور لغیرہ کی سابقہ اقسام خمسہ کی شرط ہے اسی وجہ سے جمہور نے اس کو عنوانِ تقسیم سے ذکر نہیں کیا ہے البتہ فخر الاسلام نے اس کو مسامحۃً ذکر کر دیا ہے اور اُسے چھٹی قسم سے موسوم کیا ہے جو اقسام خمسہ سابقہ میں سے ہر ایک کو شامل ہے۔ پس جب یہ قسم سب کو جامع ہے تو مناسب ہے کہ یوں کہتے "بعدما کان حسنا لمعنی فی نفسہ او ملحقا بہ او لغیرہ" تاکہ یہ معنی ہوتے کہ مامور بہ، حسن لمعنی فی نفسہ ہونے کے بعد جیسے تصدیق اور نماز یا حسن لمعنی فی نفسہ کیساتھ ملحق ہونے کے بعد جیسے زکوٰۃ، روزہ اور حج یا لغیرہ ہونے کے بعد جیسے وضو اور جہاد دوسرے معنی کی وجہ سے حَسَن ہو گیا اور وہ قدرت کیساتھ مشروط ہونا ہے پس اسی قدرت کی وجہ سے شریعت کے تمام اوامر حسن للغیر ہو جائیں گے۔ لیکن چونکہ حسن لمعنی فی نفسہ اور اس کیساتھ ملحق، لعینہ اور لغیرہ دونوں کو جامع ہے اسلئے مصنف رحؒ نے چھٹی قسم کو دونوں قیدوں کیساتھ مقید کیا ہے برخلاف اس مامور بہ کے

جو حسن لغیرہ ہے اس لئے کہ اس میں حسن لغیرہ دو جہتوں سے جمع ہو گیا غیر معین کی وجہ سے اور قدرت کی وجہ سے لہذا وہ حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہوگا اور شاید کہ اسی وجہ سے مصنف نے چھٹی قسم کو حسن لغیرہ کی قید کیساتھ مقید نہ کیا ہو۔

(تشریح):- اب تک کل چھ قسمیں مذکور ہوئیں (۱) حسن لعینہ جو ناقابلِ سقوط ہو (۲) حسن لعینہ جو سقوط کو قبول کرتا ہو (۳) جو حسن لعینہ کیساتھ ملحق ہو اور حسن لغیرہ کے مشابہ ہو (۴) حَسَنٌ لغیرہ جو نفس مامور بہ کے اداء ہونے سے ادا نہ ہوتا ہو (۵) حَسَنٌ لغیرہ جو مامور بہ کے اداء ہونے سے اداء ہوجاتا ہو (۶) مامور بہ جو اپنی شرط کے حُسن کی وجہ سے حَسَنٌ ہو۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ چھٹی قسم درحقیقت کوئی قسم نہیں ہے ہاں حَسَنٌ لعینہٖ اور لغیرہٖ کی سابقہ پانچوں قسموں کیلئے شرط ہے چھٹی قسم چونکہ کوئی قسم نہیں ہے اسلئے جمہور اصولیین نے اس کو عنوانِ تقسیم سے ذکر نہیں کیا یعنی اس کو حسن لغیرہ کی قسم بنا کر ذکر نہیں کیا ہے۔ البتہ فخر الاسلام نے اس کو مسامحۃً ذکر کر دیا ہے اور چھٹی قسم سے موسوم کیا ہے حالانکہ یہ اقسام خمسہ سابقہ میں سے ہر ایک کو شامل ہے۔ لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ یہ قسم جب سابقہ پانچوں قسموں کو شامل ہے تو ماتن کو متن میں "بعد ما کان حسناً لمعنی فی نفسہ او ملحقاً بہ" کے بعد "او لغیرہ" بھی کہنا چاہیئے تھا یعنی بعد اس کے کہ وہ مامور بہ حسن لعینہ ہو یا اس سے ملحق ہو یا حسن لغیرہ ہو" تاکہ پوری عبارت کا مطلب یہ ہوجاتا کہ مامور بہ حسن لعینہ ہونے کے بعد جیسے تصدیق اور نماز یا اس کے ساتھ ملحق ہونے کے بعد جیسے زکوٰۃ، روزہ اور حج یا حَسَنٌ لغیرہٖ ہونے کے بعد جیسے وضو اور جہاد دوسرے معنی کی وجہ سے حَسَنٌ ہو گیا ہے اور وہ دوسرے معنی مامور بہ کا قدرت کی شرط کیساتھ مشروط ہونا ہے پس جب حُسنِ قدرت کی وجہ سے تمام سابقہ اقسام میں حسن آیا ہے تو اس اعتبار سے شریعت کے تمام احکام حَسَنٌ لغیرہ قرار پائیں گے کیونکہ تمام احکام کیلئے قدرت شرط ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جو مامور بہ حَسَنٌ لعینہٖ ہے اور اس سے ملحق ہے ان دونوں میں ذاتی حُسن بھی ہوتا ہے اور غیر یعنی شرطِ قدرت کی وجہ سے بھی حَسَنٌ ہوتا ہے لہذا یہ دونوں لعینہٖ بھی حَسَنٌ ہوئے اور لغیرہٖ بھی حَسَنٌ ہوئے پس اسی وجہ سے ماتن نے اپنے قول حسناً لحسن فی شرطہ کو حسن لعینہ اور ملحق بحسن لعینہ کیساتھ مقید کر دیا تاکہ یہ دونوں حَسَنٌ لعینہٖ کیساتھ حَسَنٌ لغیرہ بھی ہو جائیں۔ اور رہا حَسَنٌ لغیرہ تو وہ چونکہ پہلے سے غیر مامور بہ کی وجہ سے حَسَنٌ ہے اور شرطِ قدرت کی وجہ سے وہ حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہے بلکہ دو جہتوں سے حَسَنٌ لغیرہ ہو گیا ہے ایک وجہ تو غیر معین ہے دوسری وجہ قدرت ہے اسلئے "او یکون حسناً لحسن فی شرطہ" کے بعد "لغیرہ" ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اسی کو شارح نے یوں کہا ہے چونکہ شرطِ قدرت کی وجہ سے حسن لغیرہ، لغیرہ ہی رہتا ہے، اور حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہوتا، اسلئے ماتن نے چھٹی قسم یعنی "حسناً لحسن فی شرطہ" کو "حسن لغیرہ" کی قید

کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ هٰذِهِ الْمُسَامَحَاتِ الثَّلٰثِ قَدْ تَسَامَحَ فِي أَمْثِلَتِهِ حَيْثُ قَالَ كَالْوُضُوْءِ وَالْجِهَادِ وَالْقُدْرَةِ الَّتِي يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ أَدَاءِ مَا لَزِمَهُ فَالْوُضُوْءُ مِثَالٌ لِلْمَأْمُوْرِ بِهِ الَّذِي لَا يَتَأَدّٰى الْغَيْرُ بِأَدَائِهِ فَإِنَّهُ فِي نَفْسِهِ تَبَرُّدٌ وَتَنْظِيْفٌ لِلْأَعْضَاءِ وَإِضَاعَةٌ لِلْمَاءِ وَإِنَّمَا حَسُنَ لِأَجْلِ أَدَاءِ الصَّلٰوةِ وَالصَّلٰوةُ مِمَّا لَا يَتَأَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْوُضُوْءِ بَلْ لَا بُدَّ لَهَا مِنْ فِعْلٍ آخَرَ قَصْدًا تُوْجَدُ بِهِ الصَّلٰوةُ وَإِذَا نَوٰى فِي هٰذَا الْوُضُوْءِ كَانَ مَنْوِيًّا وَقُرْبَةً مَقْصُوْدَةً يُثَابُ عَلَيْهَا۔

(ترجمہ):- پھر ان تین مسامحتوں کے بعد مصنف نے مامور بہ کی مثالوں میں بھی تسامح کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ جیسے وضو، جہاد اور وہ قدرت جس کے ذریعہ بندہ اس چیز کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہوتی ہے پس وضو اُس مامور بہ کی مثال ہے جس کی ادائیگی سے غیر ادا نہیں ہوتا کیوں کہ وضو فی نفسہ اعضاء کو ٹھنڈا کرنے صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے کا نام ہے۔ وضو، ادائے صلاۃ کی وجہ سے حَسَن ہوا ہے، اور نماز ایسی چیز ہے جو نفسِ فعلِ وضو سے ادا نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کیلئے قصداً دوسرا فعل ضروری ہے جس سے نماز موجود ہوتی ہے۔ اور جب اس وضو میں نیت کی تو وضو مقصود ہو جائے گا، اور قربتِ مقصودہ ہو جائے گا اس پر ثواب دیا جائے گا۔

(تشریح):- شارح نور الانوار فرماتے ہیں کہ جس طرح حَسَن لغیرہ کی تقسیم کے دوران ماتن سے تین مسامحتیں سرزد ہوئیں (۱) انتشارِ ضمائر کی صورت میں (۲) "او یکون حسنا لحسن فی شرطہ" کو مستقلاً چھٹی قسم شمار کرنے کی صورت میں (۳) "بعد ما کان حسنا لمعنی فی نفسہ او لمعقابہ" "کے بعد" او لغیرہ" کی قید ذکر نہ کرنے کی صورت میں۔ اسی طرح مثالوں میں بھی مسامحت سے کام لیا گیا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے بہر حال حسن لغیرہ کی پہلی مثال وضو ہے کیوں کہ وضو ایسا مامور بہ ہے جو بذاتِ خود حَسَن نہیں ہے بلکہ اسمیں ادائے صلاۃ کی وجہ سے حُسن آیا ہے۔ وضو بذاتِ خود حَسَن اسلئے نہیں کہ وضو درحقیقت اعضاء کو ٹھنڈا کرنے، اور اعضاء کو صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے کا نام ہے۔ اور اعضاء کو ٹھنڈا کرنے، صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے میں شرعاً اور عقلاً کوئی حُسن نہیں ہے بلکہ پانی ضائع کرنے کی وجہ سے ایک گونہ قباحت ہے لیکن جب وضو نماز کے ارادہ سے کیا گیا تو وہ ایسی عبادتِ مقصودہ ہو گیا جس پر ثواب مرتب ہوگا اور جس چیز پر ثواب مرتب ہو وہی حَسَن کہلاتا ہے لہٰذا وضو حَسَن ہوگا مگر نماز کی وجہ سے اور جو چیز غیر کی وجہ سے حَسَن ہو وہ حَسَن لغیرہ کہلاتی ہے لہٰذا وضو حَسَن لغیرہ ہوگا۔ اور فعلِ وضو ادا کرنے سے چونکہ

نماز ادا نہیں ہوتی بلکہ نماز کیلئے علیحدہ فعل کی ضرورت پڑتی ہے اسلئے وضو حسن لغیرہ کی قسم اول (لایتادی بنفس المامور بہ) ہوگا۔ اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ وضو کو حسن لغیرہ کی مثال میں پیش کرنا مناسب نہیں ہے اسلئے کہ وضو اگر بغیر نماز کے ارادہ سے کیا گیا تو بھی وہ طہارت ہے اور طہارت فی نفسہ حَسَن ہے اسی لئے شریعت نے وضو پر مداومت کو مندوب قرار دیا ہے، اور شرعاً جو چیز مندوب ہو وہ حَسَن ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ وضو بذات خود حَسَن ہے زیادہ بہتر یہ تھا کہ اس کی مثال میں سعی الی الجمعہ کو پیش کیا جاتا کیوں کہ سعی میں قطعاً کوئی حُسن نہیں ہے بلکہ اسمیں صلاۃ جمعہ کیوجہ سے حسن آیا ہے اور نفس سعی سے چونکہ نماز جمعہ بھی ادا نہیں ہوتی بلکہ نماز جمعہ کیلئے علیحدہ فعل کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسلئے یہ حُسن لغیرہ کی قسم اول "لایتادی بنفس المامور بہ" کی مثال ہو جائے گا۔

وَالْجِهَادُ مِثَالٌ لِلْمَأْمُوْرِ بِهِ الَّذِيْ يَتَأَدَّى الْغَيْرُ بِأَدَائِهِ فَإِنَّهُ فِيْ نَفْسِهِ تَعْذِيْبُ عِبَادِ اللّٰهِ وَتَخْرِيْبُ بِلَادِ اللّٰهِ وَإِنَّمَا حَسُنَ لِأَجْلِ إِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللّٰهِ وَالْإِعْلَاءُ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ فِعْلِ الْجِهَادِ لَا بِفِعْلٍ آخَرَ بَعْدَهُ وَكَذٰلِكَ إِقَامَةُ الْحُدُوْدِ فِيْ نَفْسِهَا تَعْذِيْبٌ وَإِنَّمَا حَسُنَ لِزَجْرِ النَّاسِ مِنَ الْمَعَاصِيْ وَالزَّجْرُ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ إِقَامَةِ الْحُدُوْدِ لَا بِفِعْلٍ آخَرَ بَعْدَهُ وَكَذٰلِكَ صَلٰوةُ الْجَنَازَةِ فِيْ نَفْسِهَا بِدْعَةٌ مُشَابِهَةٌ لِعِبَادَةِ الْأَصْنَامِ وَإِنَّمَا حَسُنَتْ لِأَجْلِ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ صَلٰوةِ الْجَنَازَةِ لَا بِفِعْلٍ بَعْدَهَا فَهٰذِهِ الْوَسَائِطُ وَهِيَ كُفْرُ الْكَافِرِ وَإِسْلَامُ الْمَيِّتِ وَهَتْكُ حُرْمَةِ الْمَنَاهِيْ كُلُّهَا بِفِعْلِ الْعِبَادِ وَاخْتِيَارِهِمْ فَلِهٰذَا اُعْتُبِرَتِ الْوَسَائِطُ هٰهُنَا وَجُعِلَتْ دَاخِلَةً فِي الْحَسَنِ لِغَيْرِهِ بِخِلَافِ وَسَائِطِ الزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ أَعْنِيْ فَقْرَ الْفَقِيْرِ وَعَدَاوَةَ النَّفْسِ وَشَرَفَ الْمَكَانِ فَإِنَّهَا بِمَحْضِ خَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَلَا اخْتِيَارَ فِيْهَا لِلْعَبْدِ أَصْلًا وَلِهٰذَا جُعِلَتْ مِنَ الْمُلْحَقِ بِالْحَسَنِ لِعَيْنِهِ فَتَأَمَّلْ -

(ترجمہ):- اور جہاد اُس مامور بہ کی مثال ہے جس کے ادا کرنے سے غیر ادا ہو جاتا ہے کیوں کہ جہاد فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب اور اللہ کے شہروں کو ویران کرنا ہے اور جہاد، کلمۃ اللہ کے بلند کرنے کی وجہ سے حَسَن ہوا ہے اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا صرف فعل جہاد سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اس کے بعد دوسرے فعل سے۔ اسیطرح حدود قائم کرنا فی نفسہا عذاب دینا ہے اور وہ لوگوں کو گناہوں سے روکنے کی وجہ سے حَسَن ہوا ہے اور روکنا صرف اقامتِ حدود سے حاصل ہو جاتا ہے نہ کہ اس کے بعد دوسرے فعل سے۔ اسی طرح نماز جنازہ فی نفسہا ایسی بدعت ہے جو بت پرستی کے مشابہ ہے۔ البتہ وہ

مسلمان کا حق ادا کرنے سے حُسنُ ہوئی ہے اور مسلمان کے حق کی ادائیگی محض نمازِ جنازہ سے حاصل ہو جاتی ہے نہ کہ اُس کے بعد دوسرے فعل سے۔ پس یہ سارے واسطے یعنی کافر کا کفر، میت کا مسلمان ہونا اور ممنوعاتِ شرعیہ کی ہتکِ حرمت بندوں کے فعل اور ان کے اختیار سے ہیں اسی وجہ سے یہاں ان وسائط کا اعتبار کیا گیا ہے اور یہ سب حَسَنُ لغیرہ میں داخل کر دیئے گئے ہیں برخلاف زکوٰۃ، روزہ اور حج کے وسائط کے یعنی فقیر کے فقر، نفس کی عداوت اور مکان کی شرافت کے اس لئے کہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہیں، اور ان میں بندے کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسی لئے ان کو حَسَنُ لعینہ کیساتھ ملحق قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا غور کرو۔

(تشریح):۔ ملاجیون رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حَسَنُ لغیرہ کے اقسامِ ثلثہ میں سے جہاد اُس مامور بہ کی مثال ہے جس کے ادا کرنے سے وہ غیر بھی ادا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے مامور بہ میں حُسن آیا ہے۔ بہرحال "جہاد" حَسَنُ لغیرہ کی دوسری قسم کی مثال ہے۔ جہاد حسن لغیرہ تو اس لئے ہے کہ جہاد فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب دینے اور اللہ کی آباد کردہ بستیوں کو ویران کرنیکا نام ہے یعنی لوٹ مار، قتل و غارتگری اور مار دھاڑ کا نام جہاد ہے اور ان چیزوں میں حُسن کا نہ ہونا ظاہر ہے مگر چونکہ جہاد سے اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا مقصود ہے، اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا حَسَنُ بلکہ احسن ہے اسلئے اعلاءِ کلمۃ اللہ کے واسطے سے جہاد بھی حَسَنُ ہو جائیگا۔ اور جو چیز بالواسطہ حَسَنُ ہو وہ چونکہ حَسَنُ لغیرہ ہوتی ہے اسلئے جہاد حَسَنُ لغیرہ ہوگا۔ اور اعلاءِ کلمۃ اللہ چونکہ محض فعلِ جہاد سے حاصل ہو جاتا ہے اور اس کیلئے فعلِ جہاد کے علاوہ کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے جہاد، حَسَنُ لغیرہ کی قسمِ ثانی "یتادیٰ بنفس المامور بہ" کی مثال ہو جائیگا۔ اس کے علاوہ دو مثالیں شارح رحمہ اللہ نے اور ذکر کی ہیں۔

(۱) حدود قائم کرنا۔ کیونکہ حدود قائم کرنا مثلاً زانی کو سنگسار کرنا، قاتلِ عمد کو قصاص میں قتل کرنا شرابی کو کوڑے لگانا فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے، اور اللہ کے بندوں کو عذاب دینے میں کوئی حسن نہیں ہے مگر چونکہ اقامتِ حدود کا مقصد لوگوں کو گناہوں کے ارتکاب سے روکنا ہے، اور گناہوں کے ارتکاب سے روکنا امرِ مستحسن ہے اسلئے لوگوں کو گناہوں سے روکنے کی وجہ سے اقامتِ حدود میں بھی حُسن آگیا، اور جس چیز میں غیر کی وجہ سے حسن آیا ہو وہ حَسَنُ لغیرہ ہوتی ہے، لہٰذا اقامتِ حدود حَسَنُ لغیرہ ہوگا اور لوگوں کو گناہوں سے روکنا چونکہ اقامتِ حدود سے حاصل ہو جاتا ہے، اس کیلئے کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے اقامتِ حدود حَسَنُ لغیرہ کی قسمِ ثانی "یتادیٰ بنفس المامور بہ" کی مثال ہوگا۔

(۲) نمازِ جنازہ۔ کیونکہ نمازِ جنازہ ایک ایسی بدعت ہے جو بت پرستی کے مشابہ ہے اسلئے کہ نمازیوں کے سامنے بے جان میت کو رکھنا ایسا ہے جیسے بتوں کو سامنے رکھ کر پرستش کیجاتی ہے۔ بہرحال نمازِ جنازہ بت پرستی کے مشابہ ایک بدعت ہے اور بدعت انتہائی بُری چیز ہے مگر چونکہ نمازِ جنازہ میں ایک مسلمان کے حق

کی ادائیگی ہے ۔
(جیساکہ ترمذی ابواب الآداب ص۲۱ پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے کہ مسلمان کے مسلمان پر چھ حق ہیں (۱) بیماری میں عیادت کرنا (۲) مرنے پر نماز جنازہ پڑھنا اور قبرستان تک جانا ۔ (۳) بلانے پر جواب دینا (۴) ملاقات ہونے پر سلام کرنا (۵) چھینک کے جواب میں یرحمک اللہ کہنا۔ (۶) موجودگی اور عدم موجودگی میں خیر خواہی کرنا) ۔ اور مسلمان کے حق کی ادائیگی ایک امر مستحسن ہے اسلئے مسلمان کا حق ادا کرنے کی وجہ سے نماز جنازہ بھی حَسَنْ ہوگئی اور غیر کی وجہ سے جو چیز حَسَنْ ہوتی ہے وہ چونکہ حَسَنْ لغیرہٖ کہلاتی ہے اسلئے نمازِ جنازہ حَسَنْ لغیرہٖ ہوگی، اور مسلمان میت کے اس حق کو ادا کرنا چونکہ محض نمازِ جنازہ سے حاصل ہو جاتا ہے اس کیلئے کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے یہ بھی حَسَنْ لغیرہٖ کی قسم ثانی "یتادیٰ بنفس المامور بہٖ" کی مثال ہے ۔
"فہذہ الوسائط الخ" سے شارح علیہ الرحمہ نے جہاد، اقامتِ حدود اور نماز جنازہ کے حسن لغیرہٖ ہونے کو ثابت کرنے کیلئے فرمایا کہ مذکورہ وسائط یعنی کافر کے کفر کو نیست و نابود کرکے اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا مسلمان میت کے حق کو ادا کرنا، اور ممنوعاتِ شرعیہ سے لوگوں کو روکنا بندوں کے فعل اور ان کے اختیار سے ہیں پس جب یہ وسائط بندوں کے اختیار میں ہیں تو ان وسائط کا اعتبار کیا جائیگا اور جب ان وسائط کا اعتبار کیا گیا تو ان کی وجہ سے جہاد، اقامتِ حدود اور نمازِ جنازہ حسن لغیرہٖ قرار دیئے جائیں گے ۔ اس کے برخلاف زکوٰۃ، روزہ، حج کے وسائط یعنی زکوٰۃ میں حُسن پیدا ہونے کا واسطہ فقیر کی تنگدستی کو دور کرنا اور روزے کے حَسَنْ ہونے کا واسطہ نفسِ امارہ سے عداوت کرنا اور حج کے حَسَنْ ہونے کا واسطہ خانہ کعبہ کی شرافت یہ سب محض اللہ کے پیدا کرنے سے ہیں، بندے کے فعل کو ان میں کوئی دخل اور اختیار نہیں ہے پس جب یہ وسائط غیر اختیاری ہیں تو ان کا اعتبار نہ کرکے زکوٰۃ، روزہ اور حج کو حسن لعینہٖ کیساتھ ملحق کر دیا گیا ہے ۔
شارح کی ظاہری عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح نے جہاد کے حَسَنْ ہونے کا واسطہ کفرِ کافر کو اور اقامتِ حدود کے حَسَنْ ہونے کا واسطہ ممنوعاتِ شرعیہ کی پردہ دری یعنی گناہوں کے ارتکاب کو اور نمازِ جنازہ کے حَسَنْ ہونے کا واسطہ اسلامِ میت کو قرار دیا ہے حالانکہ ان میں سے کوئی بھی حُسن کا واسطہ نہیں ہے جیساکہ خادم کی تقریر سے واضح ہو چکا ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں واسطوں سے پہلے ایک لفظ مقدر ہے چنانچہ پوری عبارت اس طرح ہے " اعدامُ کفرِ الکافر و قضاءُ حقِ اسلام المیت، والزجر عن ہتک حرمۃ المناہی"، یعنی جہاد کے حَسَنْ ہونے کا واسطہ کافر کے کفر کا معدوم ہونا ہے اور نمازِ جنازہ کے حَسَنْ ہونے کا واسطہ مسلمان میت کے حق کو ادا کرنا ہے، اور اقامتِ حدود کے حَسَنْ ہونیکا واسطہ ممنوعاتِ شرعیہ کی پردہ دری کرنے سے روکنا ہے ۔ ان الفاظ کو مقدر ماننے کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَالْقُدْرَةُ مِثَالٌ لِلشَّرْطِ الَّذِیْ حَسُنَ الْمَامُوْرُبِہٖ لِاَجْلِہٖ لَا لِلْمَامُوْرِبِہٖ وَاِنْ قَدَّرْتَ الْمُضَافَ وَقُلْتَ وَمَشْرُوْطُ الْقُدْرَةِ کَانَ مِثَالاً لِلْمَامُوْرِبِہٖ الْمَشْرُوْطِ بِھَا وَاِنْ جَعَلْتَ ضَمِیْرَ اَوْیَکُوْنَ حَسَنًا رَاجِعًا اِلَی الْغَیْرِ کَمَا کَانَ ضَمِیْرُ لَایَتَاَدّٰی اَوْیَتَاَدّٰی رَاجِعًا اِلَیْہِ کَمَا قِیْلَ لَمْ یَنْتَشِرِ الْکَلَامُ وَتَکُوْنُ الْقُدْرَةُ مِثَالاً لِلْغَیْرِ بِلَا تَکَلُّفٍ لٰکِنْ یَکُوْنُ الشَّرْطُ بِمَعْنَی الْمَشْرُوْطِ وَیَکُوْنُ الْمَعْنٰی اَوْیَکُوْنُ الْغَیْرُ کَالْقُدْرَةِ حَسَنَةً لِحُسْنٍ فِیْ مَشْرُوْطِھَا فَانْقَلَبَ الْمَقْصُوْدُ وَانْعَکَسَ الْمُدَّعٰی وَبِالْجُمْلَةِ لَایَخْلُوْ ھٰذَا الْمَقَامُ عَنْ تَمَحُّلٍ۔

(ترجمہ):۔ اور قدرت اُس شرط کی مثال ہے جس کی وجہ سے مامور بہ حَسَنْ ہوا ہے نہ کہ مامور بہ کی مثال ہے اور اگر تو مضاف کو مقدر مان کر و مشروط القدرت کہے تو یہ اُس مامور بہ کی مثال ہوگی جو قدرت کیساتھ مشروط ہے اور اگر تو" اویکون حسناً" کی ضمیر غیر کی طرف راجع کرے جس طرح کہ "لایتادی اویتادی" کی ضمیر غیر کی طرف راجع تھی جیسا کہ کہا گیا تو مصنف کا کلام منتشر نہ ہوگا۔ اور قدرت بلا تکلف غیر کی مثال ہو جائے گی۔ لیکن اس وقت شرط مشروط کے معنی میں ہوگی اور معنی یہ ہوں گے یا ہو" غیر" جیسے قدرت" حَسَنْ" ایسے حُسن کی وجہ سے جو اس کے مشروط میں ہے بس مقصود اور مدعیٰ بدل جائے گا۔ الغرض یہ مقام تکلف سے خالی نہیں ہے۔

(تشریح):۔ ماتن علیہ الرحمہ نے مامور بہ حَسَنْ لغیرہ کی تیسری قسم" اویکون حسناً لحسن فی شرطہ" کی مثال" قدرت" کیساتھ دی ہے لیکن یہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیوں کہ قدرت مامور بہ کی مثال نہیں ہے بلکہ اس شرط کی مثال ہے جس کی وجہ سے مامور بہ حَسَنْ ہوا ہے، حالانکہ مثال مامور بہ حسن لغیرہ کی ہونی چاہیئے تھی جیسے وضو اور جہاد مامور بہ حسن لغیرہ کی مثالیں ہیں۔ اگر آپ یہ جواب دیں کہ متن میں قدرت سے پہلے مضاف مقدر ہے اور اصل عبارت یوں ہے و مشروط القدرت یعنی تیسری قسم کی مثال قدرت کا مشروط ہے اور قدرت کا مشروط وہ مامور بہ ہے جس کیلئے قدرت شرط ہے تو اس صورت میں مثال یقیناً اُس مامور بہ کی ہوگی جو اسلئے حَسَنْ ہوا ہے کہ اس کی شرط یعنی قدرت میں حُسن موجود ہے اور مثال ممثل لہ کے مطابق ہوگی۔ لیکن اس صورت میں مضاف مقدر ماننے کا تکلف کرنا پڑے گا۔ اور اگر آپ یہ فرمائیں کہ متن" اویکون حسناً لحسن فی شرطہ" میں" یکون" کی ضمیر مامور بہ کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ" غیر" کی طرف راجع ہے جیسا کہ" لایتادی اور یتادی" کی ضمیریں غیر کی طرف راجع ہیں تو اس صورت میں ایک فائدہ تو یہ ہوگا کہ مصنف کا کلام منتشر نہ ہوگا یعنی انتشار ضمائر لازم نہ آئے گا بلکہ تمام ضمیروں کا مرجع" غیر" ہوگا۔ دوسرا فائدہ یہ ہوگا کہ" قدرت" بغیر مضاف مقدر

مانے "غیر" کی مثال ہو جائیگی اور مثال ممثل لہ کے مطابق ہو جائیگی، لیکن اس صورت میں متن کی عبارت "فی شرط" میں شرط، مشروط کے معنی میں ہوگی۔ اسلئے کہ اگر شرط کو مشروط کے معنی میں نہ لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ یا وہ غیر، حَسَنٌ ہوا ایسے حُسن کی وجہ سے جو اس کی شرط میں ہے اور شرط بھی مامور بہ کا غیر ہوتی ہے تو مطلب یہ ہوا کہ یا وہ غیر حَسَنٌ ہوا ایسے حُسن کی وجہ سے جو حُسن غیر میں ہے اور یہ مطلب انتہائی مہمل ہے لہٰذا شرط کو مشروط کے معنی میں لیا گیا۔ اور جب شرط کو مشروط کے معنی میں لیا گیا تو مطلب یہ ہوا کہ یا غیر، مثلاً قدرت، حَسَنٌ ہوا ایسے حُسن کی وجہ سے جو حُسن اس کے مشروط میں ہے اور مشروط مامور بہ ہوتا ہے تو مطلب یہ ہوا کہ غیر یعنی قدرت میں حُسن آیا ہے اس کے مامور بہ کی وجہ سے اس صورت میں اصل مقصود ہی بدل گیا اور اصل مدعیٰ ہی الٹ گیا کیوں کہ اصل مقصود تو یہ تھا کہ مشروط، یعنی مامور بہ حَسَنٌ ہے اسلئے کہ اس کی شرط میں حُسن ہے، اور اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ شرط یعنی غیر مثلاً قدرت حَسَنٌ ہے اس لئے کہ اُس کے مشروط یعنی مامور بہ میں حُسن ہے بہر حال یہ مقام تکلف سے خالی نہیں یعنی اگر عبارت علیٰ حالہ باقی رکھی جائے تو مثال، ممثل لہٗ کے مطابق نہیں ہوتی، اور اگر لفظ مشروط مقدر مانیں تو عبارت میں مقدر ماننا پڑتا ہے اور یہ خلافِ اَولیٰ اور خلافِ اصل ہے اور اگر یکون کی ضمیر کا مرجع غیر کو قرار دیکر شرط کو مشروط کے معنی میں لیا جائے تو خلافِ مقصود لازم آتا ہے۔

ثُمَّ وَصَفَ الْقُدْرَةَ بِقَوْلِهٖ يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ اَدَاءِ مَالَزِمَهٗ لِلْاِيْمَاءِ اِلٰى اَنَّ هٰذِهِ الْقُدْرَةَ لَيْسَتْ قُدْرَةً حَقِيْقِيَّةً يَكُوْنُ مَعَهَا الْفِعْلُ وَتَكُوْنُ عِلَّةً لَهٗ بِلَا تَخَلُّفٍ فَاِنَّ ذٰلِكَ لَيْسَ مَدَارَ التَّكْلِيْفِ لِاَنَّهٗ لَا يَكُوْنُ سَابِقًا عَلَى الْفِعْلِ حَتّٰى يُكَلَّفَ بِسَبَبِهِ الْفَاعِلُ بَلِ الْمُرَادُ بِهَا هٰهُنَا هِيَ الْقُدْرَةُ الَّتِيْ بِمَعْنٰى سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَالْآلَاتِ وَصِحَّةِ الْجَوَارِحِ فَاِنَّهَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْفِعْلِ وَصِحَّةُ التَّكْلِيْفِ اِنَّمَا يَعْتَمِدُ عَلٰى هٰذِهِ الْاِسْتِطَاعَةِ فَقُدْرَةُ التَّوَضِّيْ حِيْنَ وِجْدَانِ الْمَاءِ وَاِلَّا فَالتَّيَمُّمُ وَقُدْرَةُ تَوَجُّهِ الْقِبْلَةِ حِيْنَ عَدَمِ الْخَوْفِ وَوُجُوْدِ الْعِلْمِ وَاِلَّا فَجِهَةُ الْقُدْرَةِ اَوِ التَّحَرِّيْ وَقُدْرَةُ الْقِيَامِ حِيْنَ الصِّحَّةِ وَاِلَّا فَالْقُعُوْدُ اَوِ الْاِيْمَاءُ وَقُدْرَةُ الزَّكٰوةِ حِيْنَ مِلْكِ النِّصَابِ وَاِلَّا فَهُوَ مَعْفُوٌّ وَقُدْرَةُ الصَّوْمِ حِيْنَ الصِّحَّةِ وَالْاِقَامَةِ وَاِلَّا فَالْقَضَاءُ خَلْفَهٗ وَقُدْرَةُ الْحَجِّ حِيْنَ وِجْدَانِ الزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ وَصِحَّةِ الْاَعْضَاءِ وَاَمْنِ الطَّرِيْقِ وَاِلَّا فَهُوَ تَطَوُّعٌ وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنف رحؒ نے قدرت کو اپنے قول "يتمكن بها العبد من اداء مالزمه" کیساتھ متصف کیا

اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ یہ قدرت وہ حقیقی قدرت نہیں ہے جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے اور وہ اس فعل کی بلا تکلف علت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ حقیقی قدرت مدارِ تکلیف نہیں ہے کیوں کہ حقیقی قدرت فعل پر مقدم نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے فاعل کو مکلف کیا جائے بلکہ اس جگہ قدرت سے مراد وہ قدرت ہے جو آلات واسباب کی سلامتی اور اعضاء کی صحت کے معنی میں ہے۔ کیوں کہ یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور صحتِ تکلیف اسی استطاعت پر موقوف ہے پس وضو کرنے کی قدرت پانی موجود ہونے کے وقت ہے ورنہ تیمم ہے اور قبلہ رو ہونے کی قدرت جبکہ خوف نہ ہو اور قبلہ معلوم ہو ورنہ جہتِ قدرت یا جہتِ تحری ہے اور قیام کی قدرت بوقتِ صحت ہے ورنہ قعود یا اشارہ ہے اور زکوٰۃ کی قدرت جبکہ نصاب کا مالک ہو ورنہ تو معاف ہے اور روزہ کی قدرت جبکہ تندرست ہو اور مقیم ہو ورنہ اس کا خلیفہ قضاء ہے اور حج کی قدرت جبکہ زاد و راحلہ موجود ہو، اعضاء صحیح ہوں اور راستہ پُرامن ہو ورنہ تو نفل ہے اسی پر دوسرے امور کو قیاس کیا جائیگا۔

(التشریح):۔ شارح کی عبارت حل کرنے سے پہلے چند باتیں ذہن نشین فرمالیں، ایک یہ کہ قدرت دو طرح کی ہوتی ہے ایک قدرتِ حقیقیہ، دوم اسباب وآلات کا سالم ہونا اور اعضاء کا صحیح ہونا۔ قدرتِ حقیقیہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی توفیق ہے دوسری بات یہ کہ قدرتِ حقیقیہ فعل کیساتھ ہوتی ہے اور فعل کیلئے علت ہوتی ہے اور قدرت بمعنی سلامتِ اسباب وصحتِ اعضاء فعل سے مقدم ہوتی ہے، تیسری بات یہ کہ انسان کو مکلف کرنے کا مدار قدرتِ حقیقیہ پر نہیں ہوتا بلکہ قدرت بمعنی سلامتِ اسباب پر ہوتا ہے، کیوں کہ مدارِ تکلیف اگر قدرتِ حقیقیہ ہوتی تو وہ کافر جو کفر پر مرا ہے وہ ایمان کا مکلف نہ ہوتا اسلئے کہ اس کافر میں قدرتِ حقیقیہ نہیں پائی گئی اور قدرتِ حقیقیہ اسلئے نہیں پائی گئی کہ وہ فعل کیساتھ ہوتی ہے اور فعلِ ایمان پایا نہیں گیا تو قدرتِ حقیقیہ بھی نہیں پائی گئی حالانکہ کافر ایمان کا مکلف ہے پس ثابت ہوا کہ قدرتِ حقیقیہ، مدارِ تکلیف نہیں ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ جو قدرت مدارِ تکلیف ہوتی ہے وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ قدرتِ حقیقیہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کیساتھ ہوتی ہے البتہ قدرت بمعنی سلامتِ اسباب فعل پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا قدرت بمعنی سلامتِ اسباب ہی مدارِ تکلیف ہوگی۔ ان باتوں کے بعد شارح کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ ماتن نے قدرت کو اپنے قول "یتمکن بہا العبد من اداء مالزمہ" (جس کے ذریعہ بندہ اس چیز کے اداء کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہوتی ہے) کیساتھ مقید کرکے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جو قدرت مامور بہ کیلئے شرط ہے اور جس کی وجہ سے مامور بہ میں حُسن آیا ہے وہ قدرت، حقیقی قدرت نہیں ہے کیوں کہ حقیقی قدرت فعل کیساتھ ہوتی ہے اور فعل کیلئے علت ہوتی ہے مگر مدارِ تکلیف نہیں ہوتی حالانکہ یہاں وہی قدرت مراد ہے جو مدارِ تکلیف ہوتی ہے پس یہاں قدرت سے وہ قدرت مراد ہے جس کے معنی اسباب وآلات کا سالم رہنا اور اعضاء وجوارح

کا صحیح ہونا ہے کیوں کہ قدرت بمعنی سلامت اسباب و آلات فعل پر مقدم بھی ہوتی ہے اور تکلیف کا مدار بھی ہوتی ہے چنانچہ انسان وضو پر قادر اس وقت شمار ہوگا جب کہ پانی موجود ہو، اور مرض وغیرہ کوئی مانع وضو موجود نہ ہو حتی کہ اگر پانی موجود نہ ہو یا پانی تو موجود ہو مگر مرض وغیرہ کوئی مانع وضو ہو تو اس صورت میں عدم قدرت وضو کی وجہ سے اس کو تیمم کرنے کا حکم دیا جائے گا اور قبلہ رخ ہونے پر اس وقت قادر شمار ہوگا جب کہ قبلہ رخ ہونے کی صورت میں کوئی خوف نہ ہو اور قبلہ معلوم ہو حتی کہ اگر قبلہ کی طرف رخ کرنے میں کوئی خوف ہو تو وہ جہت قبلہ ہو گی جس طرف رخ کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اگر جہت قبلہ معلوم نہ ہو تو جہت تحری قبلہ ہوگی، اور قیام کی قدرت یہ ہے کہ آدمی تندرست ہو اور اگر تندرست نہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھنا فرض ہوگا اور اگر اتنی بھی صحت نہ ہو تو اشارہ کیساتھ نماز پڑھنا فرض ہے اور زکوٰۃ کی قدرت یہ ہے کہ مکلف نصاب کا مالک ہو چنانچہ اگر نصاب کا مالک نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی بلکہ معافی ہے، اور روزہ کی قدرت یہ ہے کہ مکلف تندرست ہو مقیم ہو چنانچہ ان میں سے اگر کوئی چیز نہ ہو تو وہ قضاء کرے گا۔ اور حج کی قدرت یہ ہے کہ زاد سفر اور سواری مہیا ہو اور مکلف کے اعضاء صحیح سالم ہوں اور راستہ پُرامن ہو چنانچہ اگر یہ باتیں موجود نہ ہوں تو اس صورت میں حج نفل ہوگا۔ اسی طور پر دوسرے امور کو بھی قیاس کیا جائے یعنی تمام احکام کی تکلیف کا مدار، قدرت بمعنی سلامت اسباب ہے جو فعل پر مقدم ہوتی ہے، قدرت حقیقیہ جو فعل کے ساتھ ہوتی ہے مدار تکلیف نہیں ہے۔

ثُمَّ قَسَّمَ هٰذِهِ الْقُدْرَةَ اِلَى الْمُطْلَقِ وَالْكَامِلِ فَقَالَ وَهِيَ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ اَيِ الْقُدْرَةُ الَّتِيْ يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ وَهِيَ بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْاٰلَاتِ وَالْاَسْبَابِ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا مُطْلَقٌ اَيْ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِصِفَةِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ كَمَا فِي الْقِسْمِ الْاٰتِيْ وَهُوَ اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْمَاْمُوْرُ مِنْ اَدَاءِ مَا لَزِمَهٗ وَهُوَ شَرْطٌ فِيْ اَدَاءِ كُلِّ اَمْرٍ اَيِ الْمُطْلَقُ اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْعَبْدُ وَهٰذَا الْقَدْرُ مِنَ التَّمَكُّنِ شَرْطٌ فِيْ اَدَاءِ كُلِّ اَمْرٍ وَالْبَاقِيْ زَائِدٌ وَهُوَ قَدْرُ مَا يَسَعُ فِيْهِ اَرْبَعُ رَكْعَاتٍ مِنَ الظُّهْرِ فَاِنِ اكْتَفٰى بِهٰذَا الْقَدْرِ سُمِّيَ مُمْكِنَةً وَهُوَ الَّذِيْ سَمَّاهُ الْمُصَنِّفُ رح مُطْلَقًا وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَقُوْلَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ اَوْ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَبِازْدِيَادِ لَفْظِ اَدْنٰى اِفْتَرَقَ بَيْنَ الْمَقْسَمِ وَالْقِسْمِ لِاَنَّ الْمَقْسَمَ هُوَ مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ وَالْقِسْمُ هُوَ اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ فَلَا يَرِدُ مَا يُتَوَهَّمُ اَنَّهٗ يَلْزَمُ انْقِسَامُ الشَّيْءِ اِلٰى نَفْسِهٖ وَاِلٰى غَيْرِهٖ وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِاَدَاءِ كُلِّ اَمْرٍ لِاَنَّ الْقَضَاءَ لَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ هٰذِهِ الْقُدْرَةُ مُطْلَقًا بَلْ اِذَا كَانَ الْمَطْلُوْبُ الْفِعْلَ وَاَمَّا اِذَا كَانَ

الْمَطْلُوْبُ السُّوَالَ وَالْاِثْمَ فَلَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ ذٰلِكَ فَاِنَّ مَنْ عَلَيْهِ اَلْفُ صَلٰوةٍ يُقَالُ لَهُ فِي النَّفْسِ الْاَخِيْرَةِ اِنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ وَاجِبَةٌ عَلَيْكَ وَثَمْرَتُهُ تَظْهَرُ فِيْ حَقِّ وُجُوْبِ الْاِيْصَاءِ بِالْفِدْيَةِ وَالْاِثْمِ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنف نے اس قدرت کو مطلق اور کامل کی طرف منقسم فرمایا ہے چنانچہ کہا کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق یعنی وہ قدرت جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوگا اور وہ سلامتِ اسباب و آلات کے معنی میں ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک مطلق یعنی صفتِ یسر اور سہولت کیساتھ غیر مقید جیسے آنیوالی قسم میں ہے۔ اور وہ ادنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اُس چیز کے اداء کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہے اور یہ قسم ہر حکم کی ادائیگی میں شرط ہے یعنی مطلق ادنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوگا اور اتنی قدرت ہر حکم کی ادائیگی کیلئے شرط ہے اور باقی زائد ہے اور ادنیٰ قدرت اس قدر ہے کہ اس میں ظہر کی چار رکعت پڑھنے کی گنجائش ہو۔ اگر اسی مقدار پر اکتفاء کیا گیا تو اس کو قدرتِ مُمکِنہ کیساتھ موسوم کیا جائے گا اور یہی ہے جس کو مصنف نے مطلق کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اور مناسب یہی تھا کہ مصنف مطلق اور مقید یا کامل اور قاصر کہتے۔ اور لفظ ادنیٰ کی زیادتی سے مقسم اور قسم کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا۔ کیوں کہ مقسم اس قدرت کا نام ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوتا ہے اور قسم قدرت کے اس ادنیٰ حصہ کا نام ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوتا ہے پس ایک شئی کا اپنی ذات اور غیر کی طرف منقسم ہونے کا وہم وارد نہ ہوگا۔ اور مصنفؒ نے "باداء کل امر" کی قید اس لئے لگائی کہ قضاء میں یہ قدرت "مطلق شرط نہیں ہے بلکہ جب مطلوب فعل ہو اور جب مطلوب سوال اور گناہ ہو تو اس میں یہ شرط نہیں ہے اسلئے کہ جس شخص پر ایک ہزار نمازیں فرض ہیں تو اس سے آخری وقت میں یہی کہا جائے گا کہ تجھ پر یہ نمازیں فرض ہیں، اور اس کا ثمرہ فدیہ دینے کی وصیت واجب ہونے اور گناہ لازم ہونے کی صورت میں ظاہر ہوگا۔

(تشریح):۔ جو قدرت مدارِ تکلیف ہے اور جس کے معنی آلات و اسباب کے صحیح ہونے کے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں (۱) قدرتِ مطلقہ (۲) قدرتِ کاملہ۔ قدرتِ مطلقہ وہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اپنے فرض کے اداء کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ اور یہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہر حکم کی اداء واجب ہونے کیلئے شرط ہے یعنی جب تک اتنی قدرت موجود نہ ہو تو مکلف پر کسی حکم کا اداء کرنا واجب نہ ہوگا بہرحال وجوبِ اداء کیلئے اتنی قدرت کا موجود ہونا تو شرط ہے اور قدرت کا باقی حصہ ایک امر زائد ہے۔ ادنیٰ قدرت کی توضیح کرتے ہوئے فرمایا کہ ادنیٰ قدرت اتنی ہوتی ہے کہ مثلاً ظہر کا اتنا وقت باقی ہو جسمیں ظہر کی چار رکعتیں پڑھنے کی گنجائش ہو یعنی ظہر کی اداء واجب ہونے کیلئے اتنے وقت کا ملنا شرط ہے اور اس سے زائد وقت کو شرط ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اس ادنیٰ قدرت کا نام قدرت

ممکنہ ہے اسی کو فاضل مصنف نے قدرتِ مطلقہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔
حضرتِ شارح رحؒ نے ماتن کی گرفت کرتے ہوئے فرمایا کہ ماتن کی بیان کردہ قدرت کی دو قسموں مطلق اور کامل کے درمیان صحیح مقابلہ موجود نہیں ہے مناسب یہ تھا کہ ماتن مطلق اور مقید فرماتے یا کامل اور قاصر فرماتے۔
"وباز دیا د لفظ ادنی افترق الخ" سے ایک اعتراض کا جواب مذکور ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مقسم وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اپنا فرض ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے اور اس کی ایک قسم مطلق ہے اس سے مراد بھی وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف فرض ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے گویا مُقسِم اور اس قسم کے درمیان اتحاد ہے اور اسی کا نام "انقسام شئی الی نفسہ والی غیرہ" ہے یعنی قدرت اپنی ذات کی طرف اور اپنے غیر کی طرف منقسم ہے حالانکہ انقسام شئی الی نفسہ والی غیرہ ناجائز ہے۔
شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہاں مقسم اور قسم کے درمیان غیریت ہے بایں طور کہ مقسم تو نفس قدرت ہے اور اس کی ایک قسم مطلق وہ ادنی قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اپنا فرض ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے پس قسم کی تعریف میں لفظ ادنی بڑھا کر مقسم اور قسم کے درمیان تغایر پیدا کر دیا گیا ہے اور جب مقسم اور قسم کے درمیان تغایر ہو گیا تو انقسام شئی الی النفسہ والی غیرہ لازم نہیں آئیگا۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ماتن رحؒ نے "وہو شرط فی اداء کل امر" کہہ کر قدرت کو ہر امر کے وجوب ادا کیلئے اسلئے شرط قرار دیا ہے کہ قضاء کیلئے مطلقاً یہ قدرت شرط نہیں ہے بلکہ مکلف سے اگر فعل مطلوب ہو یعنی فائتہ نماز کی قضاء کرانا مطلوب ہو تو قدرتِ ممکنہ، قضاء کیلئے بھی شرط ہے، کیوں کہ بغیر قدرت کے فعل طلب کرنا جائز ہی نہیں ہے لیکن اگر مکلف سے فعل مطلوب نہ ہو یعنی فائتہ نماز کی قضاء مطلوب نہ ہو بلکہ یہ مطلوب ہے کہ یہ شخص جس پر فائتہ نمازیں قضاء ہیں اپنے کسی وارث کو یہ وصیت کرے کہ میرے مرنے کے بعد میری فائتہ نمازوں کا فدیہ دیدینا اگر وصیت نہ کی تو گنہگار ہوگا۔ ایسی صورت میں قدرتِ ممکنہ شرط نہ ہوگی۔ کیوں کہ جس شخص پر ایک ہزار نمازیں قضاء ہیں اس کو آخری وقت میں یہ کہا جاتا ہے کہ تجھ پر یہ نمازیں فرض ہیں حالانکہ اس وقت میں یہ شخص ان نمازوں کی قضاء پر قادر نہیں ہے۔
پس معلوم ہوا کہ جب فدیہ دینے کی وصیت کرانا یا عدمِ وصیت کی صورت میں گناہ لازم ہونا مطلوب ہو تو قضاء کیلئے قدرتِ ممکنہ شرط نہیں ہے اور اس کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ اس شخص پر فدیہ دینے کی وصیت کرنا واجب ہوگا چنانچہ اگر فدیہ دینے کی وصیت نہ کی تو گنہگار ہوگا، قیامت میں مواخذہ ہوگا۔

وَالشَّرْطُ تَوَهُّمُهٗ لَا حَقِيْقَتُهٗ اَيِ الشَّرْطُ فِيْمَا بَيْنَ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ الْاَدْنٰى كَوْنُهٗ مُتَوَهَّمَ الْوُجُوْدِ لَا مُتَحَقَّقَ الْوُجُوْدِ اَيْ لَا يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ الْوَقْتُ الَّذِيْ يَسَعُ اَرْبَعَ رَكْعَاتٍ مَوْجُوْدًا مُتَحَقِّقًا فِي الْحَالِ بَلْ يَكْفِيْ وَهْمُهٗ فَاِنْ تَحَقَّقَ هٰذَا

الْمَوْهُوْمُ فِي الْخَارِجِ بِاَنْ يَمْتَدَّ الْوَقْتُ مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ يُؤَدِّيْهِ فِيْهِ وَ اِلَّا فَتَظْهَرُ ثَمْرَتُهُ فِي الْقَضَاءِ ـ

(ترجمہ):۔ اور شرط اس کا توہم ہے حقیقت نہیں ہے یعنی اس قدرت ممکنہ ادنی کے مابین یہ شرط ہے کہ وہ متوہم الوجود ہو متحقق الوجود نہ ہو یعنی یہ لازم نہیں کہ وہ وقت جس میں چار رکعت پڑھنے کی گنجائش ہو وہ فی الحال موجود اور متحقق ہو بلکہ اس کا وہم کافی ہے پس اگر یہ موہوم خارج میں متحقق ہو بایں طور کہ وقت اللہ کی جانب سے ممتد ہو جائے تو اس میں ادا کرے ورنہ اس کا ثمرہ قضاء میں ظاہر ہوگا۔

(تشریح):۔ مصنف نے فرمایا کہ قدرت ممکنہ جو وجوب ادا کی شرط ہے اس کا متوہم الوجود ہونا شرط ہے متحقق الوجود ہونا شرط نہیں ہے یعنی وہ وقت جس میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھنے کی گنجائش ہو اس کا فی الحال موجود اور متحقق ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اس وقت کا وہم کے درجہ میں موجود ہونا بھی وجوب ادا کیلئے کافی ہے اس طور پر کہ اگر کسی کو ایک منٹ وقت ملا تو بھی اس پر ظہر ادا کرنا واجب ہوگا حالانکہ ایک منٹ کا وقت حقیقۃً چار رکعت کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لیکن وہم کے درجہ میں اس کا احتمال ہے چنانچہ اگر اللہ تعالی نے اس ایک منٹ کو اس قدر دراز کر دیا کہ اس میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھ سکتا ہے تو ظہر ادا کرے گا اور اگر اس کو دراز نہ کیا تو اس کی قضاء کرے گا۔

حَتّٰى اِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ اَوْ اَسْلَمَ الْكَافِرُ اَوْ طَهُرَتِ الْحَائِضُ فِي آخِرِ الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلٰوةُ لِتَوَهُّمِ الْاِمْتِدَادِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ بِوَقْفِ الشَّمْسِ وَالْمُرَادُ بِآخِرِ الْوَقْتِ الَّذِيْ لَا يَسَعُ فِيْهِ اِلَّا مِقْدَارَ التَّحْرِيْمَةِ فَاِذَا حَدَثَتْ هٰذِهِ الْمُوْجِبَاتُ فِي هٰذَا الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلٰوةُ لِاِحْتِمَالِ اِمْتِدَادِهٖ بِوَقْفِ الشَّمْسِ فَاِنِ امْتَدَّ فِي الْوَاقِعِ يُؤَدِّيْهِ فِيْهِ وَ اِلَّا يَقْضِيْهَا وَهٰذَا الْوَقْفُ اَمْرٌ مُمْكِنٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَيْثُ عُرِضَتْ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ فَكَادَتِ الشَّمْسُ تَغْرُبُ فَضَرَبَ سُوْقَهَا وَ اَعْنَاقَهَا فَرَدَّ اللّٰهُ الشَّمْسَ حَتّٰى صَلَّى الْعَصْرَ وَسَخَّرَ لَهُ الرِّيْحَ مَكَانَ الْخَيْلِ وَهٰذَا بِنَصِّ الْقُرْآنِ وَقَدْ كَانَ لِيُوْشَعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتّٰى فَتَحَ الْقُدْسَ قَبْلَ دُخُوْلِ لَيْلَةِ السَّبْتِ وَقَدْ كَانَ لِنَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ حِيْنَ فَاتَتْ صَلٰوةُ الْعَصْرِ مِنْ عَلِيٍّ رض كَمَا ذُكِرَ فِي كِتَابِ السِّيَرِ وَهٰذَا بِخِلَافِ الْحَجِّ فَاِنَّهُ لَمْ يُعْتَبَرْ فِيْهِ تَوَهُّمُ الزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ مَعَ اَنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ يَحُجُّوْنَ بِلَا زَادٍ

وَرَاحِلَةٍ لِاَنَّ فِیْ اِعْتِبَارِ ذٰلِكَ حَرَجًا عَظِیْمًا وَلَوِ اعْتُبِرَ ذٰلِكَ لَاتَظْهَرُ ثَمَرَتُهٗ فِیْ وُجُوْبِ الْقَضَاءِ لِاَنَّ الْحَجَّ لَا یُقْضٰی وَاِنَّمَا تَظْهَرُ فِیْ حَقِّ الْاِثْمِ وَالْاِیْصَاءِ وَذٰلِكَ غَیْرُ مَعْقُوْلٍ ۔

(ترجمہ):۔ حتی کہ آخری وقت میں جب نابالغ بچہ بالغ ہوجائے یا کافر مسلمان ہوجائے یا حائضہ عورت پاک ہوجائے تو اس پر نماز لازم ہوگی کیوں کہ آخری وقت میں آفتاب کے موقوف ہوجانے سے وقت کی درازی موہوم اور محتمل ہے ۔ اور آخری وقت سے مراد وہ ہے جس میں صرف مقدار تحریمہ کی گنجائش ہو پس جب یہ اسباب اس وقت میں پیدا ہوں گے تو نماز لازم ہوجائے گی ۔ کیوں کہ آفتاب کے موقوف ہوجانے سے وقت کا امتداد محتمل ہے پس اگر وقت واقع میں ممتد ہوگیا تو مکلف اس میں نماز ادا کرے ورنہ اس کی قضاء کرے اور یہ آفتاب کا موقوف ہوجانا ایک امر ممکن اور خارق عادت ہے جیساکہ حضرت سلیمان علیہ السلام کیلئے یہ واقعہ اس وقت پیش آیا تھا جب آپ کے سامنے شام کے وقت نہایت عمدہ ، تیز رفتار گھوڑے پیش کئے گئے ، اور آفتاب ڈوبنے لگا پھر آپ ان کی پنڈلیاں اور گردنیں مارنے لگے تو اللہ تعالیٰ نے آفتاب کو لوٹادیا یہاں تک کہ آپ نے عصر کی نماز ادا کی اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں کی جگہ ہوا کو آپ کے تابع کردیا ۔ اور یہ واقعہ نص قرآنی سے ثابت ہے ۔ (اسی طرح کا واقعہ) حضرت یوشع علیہ السلام کیلئے بھی پیش آیا تھا یہانتک کہ آپ نے شنبہ کی رات داخل ہونے سے پہلے قدس کو فتح کرلیا ، اور (اسی طرح کا واقعہ) ہمارے نبی علیہ السلام کو بھی پیش آیا تھا جس وقت کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عصر کی نماز فوت ہوچکی تھی جیساکہ کتاب السیر میں مذکور ہے اور یہ حج کے خلاف ہے کیوں کہ اس میں توہم زاد و راحلہ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے باوجودیکہ بیشتر لوگ بغیر زاد و راحلہ کے حج کرتے ہیں اس لئے کہ اس کا اعتبار کرنے میں حرج عظیم ہے اور اگر اس کا اعتبار کرلیا جائے تو اس کا ثمرہ قضاء واجب ہونے میں ظاہر نہ ہوگا اسلئے کہ حج کی قضاء نہیں کیجاتی ہے البتہ گناہ اور وصیت کرنے میں ظاہر ہوگا اور یہ غیر معقول ہے ۔

(تشریح):۔ فاضل مصنف ؒ نے سابق میں فرمایا ہے کہ اداء واجب ہونے کیلئے قدرت ممکنہ کا حقیقۃً موجود ہونا شرط نہیں ہے بلکہ توہم قدرت بھی کافی ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر آخری وقت میں نابالغ بچہ بالغ ہوجائے یا کافر مسلمان ہوجائے یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہوجائے تو ان سب صورتوں میں امام ابوحنیفہ ؒ کے نزدیک اس شخص پر نماز لازم ہوجائے گی ۔ اگر کرامت کے طور پر وقت دراز ہوگیا تو نماز ادا کرے گا ورنہ اس شخص پر اس نماز کی قضاء لازم ہوگی ، اس کی دلیل یہ ہے کہ آخری وقت میں سورج کے ٹھہر جانے سے وقت کے دراز ہونے کا وہم ہے اگرچہ حقیقۃً اتنا وقت موجود نہیں ہے جس میں چار رکعت نماز ادا کی جاسکے ، اور امام صاحب ؒ کے نزدیک چونکہ توہم قدرت ہی وجوب اداء

کیلئے شرط ہے، حقیقتِ قدرت شرط نہیں ہے، اسلئے اِس آخری وقت میں نماز فرض ہو جائے گی۔
شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ آخری وقت سے مراد وہ وقت ہے جو صرف تکبیر تحریمہ کیلئے کافی ہو سکتا ہے یعنی اگر بچہ کا بالغ ہونا، کافر کا مسلمان ہونا اور حائضہ کا پاک ہونا اس قدر تنگ وقت میں پایا گیا کہ اُس وقت میں فقط تکبیر تحریمہ کہی جاسکتی ہے اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہے تو بھی ان حضرات پر اس وقت کی نماز لازم ہو جائے گی کیوں کہ یہ وقت اگرچہ حقیقۃً پوری نماز ادا کئے جانے کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لیکن یہ احتمال بھی خارج از امکان نہیں ہے کہ اللہ جل جلالہٗ آفتاب کو اسکی گردش سے روک کر وقت کو دراز فرما دیں پس جب یہ احتمال ہے تو اللہ رب العزت نے اگر واقعۃً وقت کو دراز فرما دیا تو یہ شخص اس وقت میں نماز ادا کرے گا اور اگر ایسا نہ ہو سکا تو پھر قضا کرے گا۔
ملاجیونؒ نے اس احتمال کے امکان کو ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ آفتاب کا اپنی گردش چھوڑ کر رُک جانا ایک ممکن امر ہے اور خلافِ عادت امور میں سے ہے۔
گذشتہ زمانوں میں اس طرح کے واقعات پیش آتے رہے ہیں چنانچہ شارح علیہ الرحمہ نے قرآن پاک کے حوالہ سے سیدنا سلیمان علیہ السلام کا واقعہ ذکر کیا ہے قرآن پاک میں یہ واقعہ یوں مذکور ہے " ووھبنا لداؤد سلیمان نعم العبد انہ اوّاب، اذ عرض علیہ بالعشی الصّٰفنٰتُ الجیاد فقال انی اَحببتُ حُبَّ الخیر عن ذکر ربی حتی توارت بالحجاب، رُدّوھا علیّ فطفق مسحًا بالسوق والاعناق "۔ یعنی دیا ہم نے داؤد کو سلیمان بہت خوب بندہ ہے وہ ہے رجوع رہنے والا جب پیش کئے گئے اس کے سامنے شام کو گھوڑے بہت خاصے تو بولا میں نے دوست رکھا مال کی محبت کو اپنے رب کی یاد سے یہاں تک کہ سورج چھپ گیا اوٹ میں۔ پھر لاؤ ان کو میرے پاس پھر لگا جھاڑنے ان کی پنڈلیاں اور گردنیں۔ اس کی تفسیر میں بعض علماء نے یہ فرمایا ہے کہ حضرت سلیمانؑ کو گھوڑوں کے معائنہ میں مشغول ہو کر اس وقت کی نماز یا وظیفہ سے ذہول ہو گیا فرمایا کہ دیکھو مال کی محبت نے مجھ کو اللہ کی یاد سے غافل کر دیا حتی کہ غروبِ آفتاب تک میں اپنا وظیفہ ادا نہ کر سکا، پس حضرت سلیمان علیہ السلام اس موقت عبادت کے فوت ہو جانے سے بیتاب ہو گئے اور حکم دیا کہ ان گھوڑوں کو واپس لاؤ جو یاد الٰہی کے فوت ہونے کا سبب بنے ہیں، جب مذکورہ گھوڑے لائے گئے تو شدتِ غیرت اور غلبۂ حبِّ الٰہی میں تلوار لیکر ان کی گردنیں اور پنڈلیاں کاٹنا شروع کر دیں تاکہ غفلت کے سبب کو اپنے سے اس طرح علیحدہ کریں کہ وہ فی الجملہ اس غفلت کا کفارہ ہو جائے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا سے آفتاب کو لوٹا دیا یہاں تک کہ عصر کی نماز جو فوت ہو رہی تھی اس کو وقت پر پڑھ لیا اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں کی جگہ آپ کیلئے ہوا کو مسخر کر دیا۔
ملاحظہ فرمائیے قادر مطلق نے آفتاب کو لوٹا کر اس قدر دراز کر دیا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے عصر کی نماز ادا کر لی۔ پس اس واقعہ سے امتدادِ وقت کا امکان ثابت ہو جاتا ہے۔ یہاں یہ اشکال ہے کہ سلیمان

علیہ السلام کے واقعہ سے آفتاب کا لوٹ آنا ثابت ہوتا ہے حالانکہ ہمارا کلام آفتاب کے گردش سے ٹھہرا رہنے میں ہے اسلئے اس موقع پر اس واقعہ کا ذکر کرنا قطعاً مناسب نہیں ہے ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جب آفتاب کا لوٹانا قدرتِ الٰہی میں ہے تو آفتاب کو ٹھہرانا بھی اس کی قدرت سے باہر نہ ہوگا۔

اسی طرح کا واقعہ حضرت یوشع بن نون کیلئے بھی پیش آیا تھا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام نے جمعہ کے دن جبابرہ اور جبارین یعنی قبطیوں سے مقابلہ کیا پورے دن جنگ کرنے کے باوجود قدس پہاڑ فتح نہ ہوا حتی کہ آفتاب غروب ہونے کے قریب ہوگیا تو آپ نے آفتاب سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ تو غروب ہونے پر مامور ہے اور میں غروب سے پہلے قتال پر مامور ہوں کیوں کہ شنبہ کے دن اور اس کی رات میں شریعتِ موسوی میں قتال حرام تھا پس حضرت یوشع علیہ السلام نے کہا "اللّٰھم احبس الشمس علینا" اے اللہ ہمارے لئے آفتاب کو روک دے یوشع کی دعاء کے نتیجہ میں آفتاب کی گردش روک دی گئی، اور آفتاب اسی جگہ ٹھہرا رہا یہاں تک کہ قدس پہاڑ کو فتح کرلیا گیا۔ یہ واقعہ بخاری شریف میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اسی طرح مروی ہے بہر حال اس واقعہ سے بھی آفتاب کا اپنی جگہ ٹھہرا رہنا اور وقت کا دراز ہونا ثابت ہے۔

اسی طرح کا ایک واقعہ سید الکونین، رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے پیش آیا تھا۔ قاضی عیاض نے شفاء میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ آپ پر وحی اتر رہی تھی اور آپ کا سرِ مبارک حضرت علی رضی اللہ عنہ کی گود میں تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تاہنوز نمازِ عصر بھی نہیں پڑھی تھی کہ آفتاب غروب ہونے لگا۔ وحی کی کیفیت ختم ہونے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اَصَلَّیْتَ یا علی" علی تم نماز پڑھ چکے، علیؓ نے کہا "نہیں" آپ نے فرمایا "اللّٰھم انہ کان فی طاعتک وطاعۃ رسولک فَارْدُدْ علیہ الشمس" اے اللہ علی تیرے اور تیرے رسول کے کام میں لگا ہوا تھا تو اس کی وجہ سے آفتاب کو لوٹا دے۔ اسماء بنت عمیس کہتی ہیں کہ میں نے دیکھا کہ آفتاب ڈوب چکا تھا پھر میں نے دیکھا کہ غروب ہونے کے بعد آفتاب طلوع ہوا، اور دھوپ پہاڑوں اور زمین کے بلند حصّوں پر دیکھی، یہ واقعہ خیبر میں پیش آیا تھا، اس واقعہ سے بھی آفتاب کے لوٹنے کی وجہ سے وقتِ نماز کا دراز ہونا ثابت ہوتا ہے۔

بہر حال ان واقعات سے اتنی بات ثابت ہو جاتی ہے کہ آفتاب کے ٹھہر جانے یا لوٹ جانے کی وجہ سے وقت کا دراز ہونا امرِ ممکن ہے۔

"وہذا بخلاف الحج الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ زاد و راحلہ حج کیلئے قدرتِ ممکنہ ہے اور وجوبِ اداء کیلئے قدرتِ مُمکِنَہ کا توہم شرط ہے پس زاد و راحلہ کے توہم کی بنیاد پر حج فرض ہو جانا چاہیئے جیساکہ توہم قدرت کی وجہ سے نماز واجب ہو جاتی ہے باوجودیکہ بغیر زاد و راحلہ کے بہت سے لوگ حج کرتے ہیں اور وقت کے آخری جز میں امتدادِ وقت کی صورت میں نماز اداء کرنا بہت نادر ہے یعنی وقت کا دراز ہونا

انتہائی نادر ہے مگر اس کے باوجود وقت کے آخری جز میں اگر کوئی شخص نماز کا اہل ہو گیا تو محض توہم قدرت کی وجہ سے نماز واجب ہو جاتی ہے لہٰذا جب بغیر زاد و راحلہ کے بہت سے لوگ حج کرتے ہیں تو توہم زاد و راحلہ کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ حج فرض ہونا چاہئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حج واجب ہونے کیلئے توہم زاد و راحلہ کا اعتبار کرنے میں بہت بڑا حرج ہے یعنی محض توہم زاد و راحلہ کی بنیاد پر اگر حج واجب کر دیا جاتا تو لوگ بہت بڑے حرج میں مبتلا ہو جاتے اسلئے توہم زاد و راحلہ کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ حقیقتِ زاد و راحلہ پر قدرت کا اعتبار کیا گیا ہے اور اگر بالفرض توہم زاد و راحلہ کا اعتبار کر لیا گیا تو اس کا ثمرہ قضاء واجب ہونے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا کیوں کہ حج کی قضاء نہیں کی جاتی ہے بلکہ جب بھی حج کرے گا وہ ادا ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا۔ البتہ اس کا ثمرہ گنہگار ہونے اور وصیت کرنے کے حق میں ظاہر ہوگا یعنی اگر اس توہم زاد و راحلہ کی وجہ سے حج فرض کیا گیا تو ہر عاقل بالغ پر حج فرض ہوگا۔ اب اگر یہ توہم، تحقق زاد و راحلہ سے تبدیل نہ ہوا اور پیغام اجل آ گیا تو یہ شخص یا تو اپنے کسی وارث سے وصیت کرے گا کہ میرے مرنے کے بعد میری طرف سے حج کر لینا اور اگر وصیت نہ کی تو یہ شخص گنہگار ہوگا۔ اور یہ دونوں باتیں غیر معقول ہیں اسلئے کہ اگر یہ شخص زاد و راحلہ پر قادر ہوتا تو خود ہی حج کر لیتا وصیت کی کیا ضرورت تھی، اور جب زاد و راحلہ پر قدرت ہی حاصل نہیں ہوئی تو عدم وصیت کی صورت میں گنہگار ہونے کا کیا سوال، کیوں کہ یہ کھلی ہوئی تکلیف مالایطاق ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے "لایکلف اللہ نفساً الا وسعہا" فرما کر تکلیف مالایطاق کو دور کر دیا ہے۔

وَكَامِلٌ وَهُوَ الْقُدْرَةُ الْمُيَسِّرَةُ لِلْاَدَاءِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ مُطْلَقٌ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِيْ وَيُسَمّٰى هٰذَا مُيَسِّرَةً لِاَنَّهٗ جَعَلَ الْاَدَاءَ يَسِيْرًا سَهْلًا عَلَى الْمُكَلَّفِ لَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ قَدْ كَانَ قَبْلَ ذٰلِكَ عَسِيْرًا ثُمَّ يَسَّرَهُ اللّٰهُ بَعْدَ ذٰلِكَ بَلْ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ اَوْجَبَ مِنَ الْاِبْتِدَاءِ بِطَرِيْقِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ كَمَا يُقَالُ ضَيِّقْ فَمَ الرَّكِيَّةِ اَيْ اِجْعَلْهُ ضَيِّقًا مِنَ الْاِبْتِدَاءِ لَا اَنَّهٗ كَانَ وَاسِعًا ثُمَّ يُضَيِّقُهٗ وَهٰذِهِ الْقُدْرَةُ شَرْطٌ فِيْ اَكْثَرِ الْعِبَادَاتِ الْمَالِيَّةِ دُوْنَ الْبَدَنِيَّةِ۔

(ترجمہ):۔ اور کامل اور یہ قدرت میسّرہ للاداء کا نام ہے، یہ مصنف کے قول مطلق پر معطوف ہے اور یہی دوسری قسم ہے اور اس کا نام میسّرہ اسلئے رکھا گیا کہ اس نے مکلف پر اداء کو آسان اور سہل کر دیا ہے یہ معنی نہیں کہ مامور بہ اس سے پہلے دشوار تھا پھر اس کے بعد اس کو اللہ نے آسان کر دیا ہے بلکہ یہ معنی ہیں کہ اس نے ابتداء ہی سے آسانی اور سہولت کیساتھ واجب کیا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ کنویں

کا منھ تنگ رکھ یعنی اس کو ابتداء ہی سے تنگ بنا نہ یہ کہ وہ کشادہ تھا پھر اس کو تنگ کرے گا اور یہ قدرت اکثر عبادات مالیہ میں شرط ہے نہ کہ عبادات بدنیہ میں۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں قدرت کی دوسری قسم یعنی قدرت کاملہ کا بیان ہے اس قدرت کا دوسرا نام قدرتِ میسرہ ہے اور اس کا نام قدرتِ میسرہ اسلئے رکھا گیا کہ اس قدرت نے مکلف پر مامور بہ کا ادا کرنا آسان اور سہل کر دیا ہے، میسرہ کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اس سے پہلے مامور بہ دشوار تھا، پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اسے آسان کر دیا بلکہ یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو ابتداء ہی سے آسانی اور سہولت کیساتھ واجب کیا ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی کہے "ضَیِّقْ فم الرکیۃ" یعنی کنویں کا منھ تنگ رکھو، اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ کنویں کا منھ پہلے کشادہ اور چوڑا تھا، پھر اس کو تنگ کرنے کیلئے کہا گیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ابتداء ہی سے کنویں کا منھ تنگ رکھو۔

صاحبِ نور الانوار ملاجیون رح فرماتے ہیں قدرتِ میسرہ اکثر عباداتِ مالیہ کیلئے شرط ہے جیسے زکوٰۃ اور عشر، عباداتِ بدنیہ کیلئے تو قطعاً شرط نہیں ہے اور بعض عباداتِ مالیہ کیلئے بھی شرط نہیں ہے جیسے صدقۃ الفطر کہ وہ قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہو جاتا ہے اور وجوبِ صدقۃ الفطر کیلئے قدرتِ میسرہ شرط نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ اکثر عباداتِ مالیہ کیلئے قدرتِ میسرہ کیوں شرط ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مال چونکہ انسان کا محبوب ہوتا ہے اسلئے مالی عبادات کا ادا کرنا نفس پر بہت شاق ہوتا ہے چنانچہ عوام میں مشہور ہے "چمڑی چلی جائے مگر دمڑی نہ جائے" یعنی انسان جان دینا گوارا کرلیتا ہے مگر مال دینے کیلئے آمادہ نہیں ہوتا۔ پس جب عباداتِ مالیہ کا ادا کرنا نفس پر شاق ہوتا ہے تو اس کی کلفت اور مشقت کو دور کرنے کیلئے قدرتِ میسرہ کو شرط قرار دیا گیا۔

وَدَوَامُ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ شَرْطٌ لِدَوَامِ الْوَاجِبِ أَيْ مَا دَامَتْ هٰذِهِ الْقُدْرَةُ بَاقِيَةً يَبْقَى الْوَاجِبُ وَإِذَا انْتَفَى الْقُدْرَةُ اِنْتَفَى الْوَاجِبُ لِأَنَّ الْوَاجِبَ كَانَ ثَابِتًا بِالْيُسْرِ فَإِنْ بَقِيَ بِدُوْنِ الْقُدْرَةِ يَتَبَدَّلُ الْيُسْرُ إِلَى الْعُسْرِ الصِّرْفِ۔

(ترجمہ):۔ اور اس قدرت کا دوام واجب کے دوام کیلئے شرط ہے یعنی جب تک یہ قدرت باقی رہے گی واجب باقی رہے گا۔ اور جب قدرت منتفی ہو جائے گی تو واجب بھی منتفی ہو جائے گا کیوں کہ واجب یُسر کیساتھ ثابت تھا۔ پس اگر واجب قدرت کے بغیر باقی رہ جائے تو یُسر، عُسر محض سے بدل جائے گا۔

(تشریح):۔ صاحب المنار نے کہا کہ قدرتِ میسرہ کا دوام، واجب کے دوام کیلئے شرط ہے یعنی

جب تک قدرتِ میسرہ باقی رہے گی واجب بھی باقی رہے گا۔ اور جب قدرتِ میسرہ ختم ہو جائے گی تو واجب بھی منتفی ہو جائے گا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ واجب، صفتِ یُسر کیساتھ ثابت ہے پس اگر قدرتِ میسرہ کے بغیر واجب باقی رہا تو آسانی اور یُسر، عُسرِ محض سے بدل جائے گا۔ یعنی جس عبادت اور مامور بہ کا آسانی کیساتھ ادا کرنا واجب ہوا تھا اس کو دشواری کیساتھ ادا کرنا پڑے گا حالانکہ یہ حکمتِ شرع کے بالکل خلاف ہے پس ثابت ہوا کہ قدرتِ میسرہ کا دوام، دوامِ واجب کیلئے شرط ہے۔

حَتّٰی تَبْطُلَ الزَّكٰوةُ وَالْعُشْرُ وَالْخَرَاجُ بِهَلَاكِ الْمَالِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى قَوْلِهٖ وَدَوَامُ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ يَعْنِيْ اَنَّ الزَّكٰوةَ كَانَتْ وَاجِبَةً بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ لِاَنَّ التَّمَكُّنَ فِيْهِ يَثْبُتُ بِمِلْكِ اَصْلِ الْمَالِ فَاِذَا اُشْتُرِطَ النِّصَابُ الْحَوْلِيُّ عُلِمَ اَنَّ فِيْهِ قُدْرَةً مُيَسِّرَةً فَاِذَا هَلَكَ النِّصَابُ بَعْدَ تَمَامِ الْحَوْلِ سَقَطَتِ الزَّكٰوةُ اِذْ لَوْ بَقِيَتْ عَلَيْهِ لَمْ يَكُنْ اِلَّا غُرْمًا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا تَسْقُطُ لِتَقَرُّرِ الْوُجُوْبِ عَلَيْهِ بِالتَّمَكُّنِ بِخِلَافِ مَا اِذَا اسْتَهْلَكَهٗ اِذْ تَبْقٰى عَلَيْهِ زَجْرًا لَهٗ عَلَى التَّعَدِّيْ وَهٰذَا اِذَا هَلَكَ كُلُّ النِّصَابِ اِذْ لَوْ هَلَكَ بَعْضُ النِّصَابِ تَبْقٰى بِقِسْطِهٖ لِاَنَّ شَرْطَ النِّصَابِ فِي الْاِبْتِدَاءِ لَمْ يَكُنْ اِلَّا لِلْغِنَاءِ لَا لِلْيُسْرِ اِذْ اَدَاءُ دِرْهَمٍ مِنْ اَرْبَعِيْنَ كَاَدَاءِ خَمْسَةِ دَرَاهِمَ مِنْ مِائَتَيْنِ فَاِذَا وُجِدَ الْغِنَاءُ ثُمَّ هَلَكَ الْبَعْضُ فَالْيُسْرُ فِي الْبَاقِيْ بَاقٍ بِقَدْرِ حِصَّتِهٖ وَكَذَا الْعُشْرُ كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ لِاَنَّ الْمُمْكِنَةَ فِيْهِ كَانَ بِنَفْسِ الزِّرَاعَةِ فَاِذَا اشْتُرِطَ قِيَامُ تِسْعَةِ الْاَعْشَارِ عِنْدَهٗ كَانَ دَلِيْلًا عَلٰى اَنَّهٗ يَجِبُ بِطَرِيْقِ الْيُسْرِ فَاِذَا هَلَكَ الْخَارِجُ كُلُّهٗ اَوْ بَعْضُهٗ بَعْدَ التَّمَكُّنِ مِنَ التَّصَدُّقِ يَبْطُلُ الْعُشْرُ بِحِصَّتِهٖ لِاَنَّهُ اسْمٌ اِضَافِيٌّ يَقْتَضِيْ وُجُوْدَ الْحِصَصِ الْبَاقِيَةِ وَكَذَا الْخَرَاجُ كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ لِاَنَّهٗ يُشْتَرَطُ فِيْهِ التَّمَكُّنُ مِنَ الزِّرَاعَةِ بِنُزُوْلِ الْمَطَرِ وَوُجُوْدِ اٰلَاتِ الْحَرْثِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَاِذَا عَطَّلَ الْاَرْضَ وَلَمْ يَزْرَعْ يَجِبُ عَلَيْهِ الْخَرَاجُ لِلتَّمَكُّنِ التَّقْدِيْرِيِّ وَهٰذَا مِمَّا يُعْرَفُ وَلَا يُفْتٰى بِهٖ لِتَجَاسُرِ الظَّلَمَةِ بِخِلَافِ الْعُشْرِ فَاِنَّهٗ يُشْتَرَطُ فِيْهِ الْخَارِجُ التَّحْقِيْقِيُّ دُوْنَ التَّقْدِيْرِيِّ وَلٰكِنْ اِذَا لَمْ يُعَطِّلْ وَزَرَعَ الْاَرْضَ وَاصْطَلَمَتِ الزَّرْعَ اٰفَةٌ يَسْقُطُ عَنْهُ الْخَرَاجُ لِاَنَّهٗ وَاجِبٌ بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ۔

(ترجمہ):- حتّٰی کہ مال کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ، عشر اور خراج باطل ہو جائیں گے (یہ) مصنف کے

قولہٗ "و دوام ہٰذہ القدرۃ" پر تفریع ہے یعنی زکوٰۃ قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب تھی۔ اسلئے کہ اس میں نفسِ قدرت اصلِ مال کے مالک ہونے سے ثابت ہوجاتی ہے پس جب نصاب حولی کی شرط لگائی گئی تو معلوم ہوگیا کہ اس میں قدرتِ میسّرہ ہے۔ پس جب سال پورا ہونے کے بعد نصاب ہلاک ہوگیا تو زکوٰۃ ساقط ہوجائے گی۔ کیوں کہ اگر مکلف پر زکوٰۃ باقی رہ جائے تو یہ صرف تاوان ہوگا۔ اور امام شافعی رحؒ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی، کیوں کہ مکلف پر قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے وجوب ثابت ہے۔ برخلاف اُس صورت کے جب مکلف خود نصاب کو ضائع کردے اس لئے کہ اس پر زکوٰۃ باقی رہ جاتی ہے تاکہ اس کی زیادتی پر اس کیلئے ڈانٹ ہو اور یہ اختلاف اس وقت ہے جب پورا نصاب ہلاک ہوجائے کیوں کہ اگر نصاب کا ایک حصّہ ہلاک ہوا تو زکوٰۃ اس کے باقی حصّہ کی باقی رہ جائے گی، اسلئے کہ ابتداء میں نصاب کی شرط صرف غناء کیلئے تھی نہ کہ یُسر کیلئے۔ اسلئے کہ چالیس میں سے ایک درہم کا اداء کرنا ایسا ہے جیسے دوسو درہم سے پانچ درہم کا اداء کرنا پس جب مالداری پائی گئی پھر بعض نصاب ہلاک ہوگیا تو باقی کے اندر اس کے حصّہ کے بقدر یُسر باقی ہے اور اسی طرح عشر، قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب تھا کیوں کہ قدرتِ ممکنہ اسمیں نفسِ زراعت سے حاصل تھی۔ پس جب مالک کے پاس نو حصّوں کے موجود ہونے کی شرط لگائی گئی تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ عُشر بطریق یُسر واجب ہے پس جب صدقہ پر قدرت کے بعد پوری پیداوار یا بعض پیداوار ہلاک ہوگئی تو عشر اسی کے حصّہ کے بقدر باطل ہوجائے گا۔ اسلئے کہ عُشر ایک اضافی اسم ہے جو باقی حصّوں کے موجود ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور اسی طرح خراج قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب تھا اسلئے کہ اس میں بارش برسنے اور کھیتی کے آلات موجود ہونے کیساتھ زراعت پر قدرت شرط ہے پس جب "مالک" زمین کو بیکار چھوڑے رکھے اور زراعت نہ کرے تو اس پر تقدیری قدرت کی وجہ سے خراج واجب ہوگا۔ اور یہ اُن امور میں سے ہے جس کو پہچانا جائے گا لیکن ظالموں کی دلیری کی وجہ سے اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا برخلاف عشر کے کیوں کہ اس میں حقیقۃً پیداوار کا ہونا شرط ہے تقدیری نہیں لیکن جب مالک بے کار نہ کرے اور زمین میں کھیتی کرے اور کوئی آفت کھیتی کو برباد کردے تو اس سے خراج ساقط ہوجائیگا کیوں کہ خراج قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب ہے۔

(تشریح): ۔ مصنف رحؒ نے سابق میں بیان فرمایا ہے کہ واجب کے دائم ہونے کیلئے قدرتِ میسّرہ کا دائم ہونا شرط ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ مالِ نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ اور پیداوار کے ہلاک ہونے سے عشر اور خراج باطل ہوجائیں گے مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے کیوں کہ زکوٰۃ پر نفسِ قدرت (قدرتِ ممکنہ) ایسے مالِ نصاب کے مالک ہونے سے ثابت ہوجاتی ہے جو "مال" حاجتِ اصلیہ اور قرضہ سے فارغ ہوتا ہے لیکن جب حَولانِ حول کی شرط لگادی گئی جو نماءِ حقیقی اور مال بڑھنے کے قائم مقام ہے تو معلوم ہوگیا کہ زکوٰۃ واجب ہونے کیلئے قدرتِ میسّرہ شرط ہے۔ چنانچہ

اگر وجوبِ زکوٰۃ کیلئے قدرتِ میسّرہ شرط نہ ہوتی تو حولانِ حول کو شرط قرار نہ دیا جاتا۔ پس وجوبِ زکوٰۃ کیلئے اسی قدرتِ میسّرہ کے شرط ہونے کی وجہ سے حولانِ حول کے بعد اگر پورا مالِ نصاب ضائع ہو گیا تو احناف کے نزدیک اس کی زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ ہاں۔ اگر حولانِ حول سے پہلے مالِ نصاب ضائع ہو گیا تو بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہ ہوگی بلکہ مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی۔ حولانِ حول کے بعد مالِ نصاب ضائع ہونے کی صورت میں زکوٰۃ ساقط ہونے پر احناف کی دلیل یہ ہے کہ مالِ نصاب ضائع ہونے کے باوجود اگر مکلف پر زکوٰۃ باقی رکھی گئی تو یہ مکلف پر ایک طرح کا تاوان ہوگا اور بغیر قدرت کے زکوٰۃ واجب کرنا لازم آئے گا حالانکہ قدرتِ میسّرہ کے بغیر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حولانِ حول کے بعد مالِ نصاب ہلاک ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ رہی یہ بات کہ دنیا و آخرت دونوں میں زکوٰۃ ساقط ہوگی یا صرف دنیا میں تو اس بارے میں صاحب مشکوٰۃ الانوار کی رائے یہ ہے کہ دنیا و آخرت دونوں میں ساقط ہو جائیگی، لیکن صاحب التقریر نے کہا کہ صرف احکامِ دنیا میں ساقط ہوگی ورنہ آخرت کے لحاظ سے گنہگار رہوگا اور اس پر مواخذہ ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ پورا نصاب ہلاک ہونے کے باوجود یہ شخص قدرتِ ممکنہ کے سبب سے چونکہ ادائے زکوٰۃ پر قادر ہے اسلئے زکوٰۃ کا وجوب اس پر ثابت اور قائم رہے گا یعنی زکوٰۃ واجب رہے گی، ساقط نہ ہوگی، ہاں اگر کسی نے حولانِ حول کے بعد پورا نصاب ہلاک کر دیا تو ہمارے نزدیک بھی اس پر زکوٰۃ باقی رہے گی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے پورا مالِ نصاب ہلاک کر کے مستحقِ زکوٰۃ یعنی فقیر کے حق میں تعدّی کی ہے پس اس تعدی اور ظلم کے پیشِ نظر زجراً اور سزاءً اس شخص پر زکوٰۃ کو باقی رکھا جائے گا۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان یہ اختلاف پورا مالِ نصاب ہلاک ہونیکی صورت میں ہے ورنہ اگر نصاب کا ایک حصہ ہلاک ہو گیا تو باقی ماندہ حصہ کی زکوٰۃ ہمارے نزدیک بھی باقی رہے گی اور ہلاک شدہ کی ساقط ہو جائے گی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ابتداء میں نصاب کی شرط صرف غناء کیلئے تھی یعنی مکلف کو غنی (مالدار) کرنے کیلئے ابتداء میں نصاب کی شرط لگائی گئی تھی کیونکہ زکوٰۃ کا مطلوب فقیر کو غنی کرنا ہے اور غنی وہی کر سکتا ہے جو خود بھی غنی ہو لہٰذا مکلف کا غنی ہونا ضروری ہے اور غناء کے سلسلہ میں لوگوں کی حالتیں چونکہ مختلف ہیں اسلئے شارع نے ملکِ نصاب کیساتھ غناء کو مقدر کیا ہے یعنی شریعت کی نظر میں جو مالکِ نصاب ہوگا وہ غنی کہلائیگا اور جو نصاب کا مالک نہ ہو وہ غنی نہ کہلائے گا بہرحال ابتداءِ سال میں نصاب کی شرط لگانا محض غناء کیلئے ہے یُسر کیلئے نہیں ہے یعنی نصاب کا مالک ہونا وجوبِ زکوٰۃ کیلئے قدرتِ ممکنہ کے مانند ہے نہ کہ قدرتِ میسّرہ کے مانند۔ اور

نصاب کا مالک ہونا قدرتِ میسرہ اس لئے نہیں ہے کہ چالیس دراہم میں سے ایک درہم ادا کرنا یُسر اور آسانی میں ایسا ہے جیسے دوسو دراہم میں سے پانچ درہم ادا کرنا۔ یعنی جس قدر یُسر اور آسانی دوسو دراہم میں سے پانچ درہم ادا کرنے میں ہے اسی قدر یُسر چالیس دراہم میں سے ایک درہم ادا کرنے میں ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ نصاب کی شرط لگانا یُسر کیلئے نہیں ہے بلکہ غناء کیلئے ہے۔ پس جب غناء یعنی مالکِ نصاب ہونا پایا گیا اور پھر حولانِ حول کے بعد نصاب کا ایک حصہ ہلاک ہو گیا تو "یُسر" باقی حصہ میں چونکہ اس کے حصہ کے بقدر موجود ہے اسلئے باقی حصہ میں وجوبِ زکوٰۃ باقی رہے گا مثلاً دوسو درہم میں سے حولانِ حول کے بعد ایک سو درہم ضائع ہو گئے تو باقی ایک سو درہم میں ڈھائی درہم زکوٰۃ واجب رہے گی، اور ہلاک شدہ ایک سو درہم کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، کیوں کہ دوسو درہم میں سے پانچ درہم ادا کرنے میں جس قدر آسانی ہے اُسی قدر ایک سو درہم میں سے ڈھائی درہم ادا کرنے میں آسانی ہے۔

شارحؒ نے کہا کہ عُشر بھی قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب تھا کیوں کہ عشر میں قدرتِ ممکنہ تو نفسِ زراعت سے حاصل ہے لیکن جب مالکِ زمین کے پاس نو حصوں کے باقی رہنے کی شرط لگادی گئی تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عُشر، بطریقِ یُسر واجب ہوتا ہے لہٰذا اگر عشر ادا کرنے پر قادر ہونے کے بعد پوری پیداوار ہلاک ہو جائے یا کچھ پیداوار ہلاک ہو جائے تو ہلاک شدہ کے بقدر عشر باطل ہو جائیگا یعنی پوری پیداوار ہلاک ہونے کی صورت میں پورا عشر باطل ہو جائے گا اور کچھ ہلاک ہونے کی صورت میں اسی کے بقدر عشر باطل ہو جائے گا کیوں کہ عشر ایک اضافی نام ہے جو نو حصّوں کے موجود ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس ہلاکت کے بعد جو باقی رہے گا اس کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔

اسی طرح خراج بھی قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب تھا کیوں کہ خراج واجب ہونے کیلئے زراعت پر قادر ہونا شرط ہے بایں طور کہ بارش، برستی ہو اور کھیتی کے آلات موجود ہوں۔ چنانچہ اگر زمین بنجر ہو یا زمین بنجر تو نہ ہو لیکن بارش نہ ہوئی ہو یا کھیتی کے آلات مہیا نہ ہوں تو ان صورتوں میں خراج واجب نہ ہوگا۔ کیوں کہ خراج کا واجب ہونا زمین کے ثمار سے متعلق ہے نہ کہ زمین کے رقبہ اور اس کی ذات سے۔ پس خراج واجب ہونے کیلئے بارش برسنے، کھیتی کے آلات موجود ہونے اور زمین کے بنجر نہ ہونے کی شرط لگانا یُسر اور آسانی کی شرط ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ وجوبِ خراج کیلئے قدرتِ میسرہ، شرط ہے۔

" فاذا عطل الارض ولم یزرع الخ " سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر خراج، قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہے تو جو شخص اپنی خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دے اور اس میں کاشت نہ کرے تو اس پر خراج واجب نہ ہونا چاہیئے کیوں کہ اس شخص پر خراج واجب کرنے میں کوئی یُسر نہیں ہے حالانکہ شریعتِ اسلام نے اس پر بھی خراج واجب کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تقدیراً قدرتِ میسرہ موجود

ہے یعنی زمین بھی قابلِ کاشت ہے، بارش بھی ہو رہی ہے، اور کھیتی کے آلات بھی موجود ہیں مگر اس کے باوجود کھیتی نہ کرنا اور زمین کو بیکار چھوڑنا ایسا ہے گویا اس نے اس کو ہلاک کر ڈالا۔ اور یہ ایک قسم کی تعدّی ہے اور تعدّی اور ظلم کی صورت میں واجب ساقط نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس شخص کے ذمہ سے خراج بھی ساقط نہ ہوگا بلکہ تقدیری قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے خراج واجب ہوگا۔ لیکن یہ خیال رہے کہ علم کی حد تک تو اس مسئلہ کے جاننے اور بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے مگر اس پر فتویٰ نہیں دیا جائیگا۔ ورنہ ظالم حکام دلیر ہوجائیں گے یعنی حقیقۃً عدم قدرت کے باوجود یہ الزام لگا کر کہ تم قادر تھے مگر تم نے زمین کو بیکار چھوڑے رکھا خراج وصول کرلیں گے اور یہ سراسر ظلم ہے پس لوگوں کو افسران اور عمال کے ظلم سے بچانے کیلئے تقدیری پیداوار کی صورت میں خراج واجب ہونے کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا برخلاف عشر کے کیوں کہ عشر واجب ہونے کیلئے حقیقۃً پیداوار کا ہونا شرط ہے تقدیری پیداوار معتبر نہیں ہے پس جب پیداوار حقیقۃً موجود ہوگی تب عشر واجب ہوگا محض تقدیری اور تخمینی پیداوار سے عشر واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر زمین کا مالک زمین کو بیکار نہ چھوڑے بلکہ اس میں کاشت کرے اور پھر وہ کاشت کسی آفت سماوی سے بالکل برباد ہوجائے، کھیتی کا نام ونشان نہ رہے تو اس صورت میں زمین کے مالک سے خراج ساقط ہوجائے گا۔ کیوں کہ خراج قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب ہوا ہے اب اگر آسمانی آفت کے کھیتی کو ہلاک کرنے کے باوجود خراج واجب کیا گیا تو یہ زمین کے مالک پر تاوان ہوگا اور یُسر عُسر سے بدل جائیگا جس کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔

بِخِلَافِ الْاُوْلٰی حَتّٰی لَایَسْقُطُ الْحَجُّ وَصَدَقَۃُ الْفِطْرِ بِھَلَاکِ الْمَالِ بَیَانٌ لِلْمُمَکِّنَۃِ بِطَرِیْقِ الْمُقَابَلَۃِ یَعْنِیْ اَنَّ بَقَاءَ الْقُدْرَۃِ الْمُمَکِّنَۃِ لَیْسَ بِشَرْطٍ لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِاَنَّہٗ شَرْطٌ مَحْضٌ لَایُشْتَرَطُ بَقَاؤُہٗ کَالشُّھُوْدِ فِیْ بَابِ النِّکَاحِ فَاِذَا زَالَتِ الْقُدْرَۃُ الْمُمَکِّنَۃُ یَبْقَی الْوَاجِبُ وَلِھٰذَا یَبْقَی الْحَجُّ وَصَدَقَۃُ الْفِطْرِ بِھَلَاکِ الْمَالِ لِاَنَّ الْحَجَّ یَثْبُتُ بِالْقُدْرَۃِ الْمُمَکِّنَۃِ لِاَنَّ الزَّادَ الْقَلِیْلَ وَالرَّاحِلَۃَ الْوَاحِدَۃَ اَدْنٰی مَا یَتَمَکَّنُ بِھَا الْمَرْءُ مِنْ اَدَاءِ الْحَجِّ وَاَمَّا الْیُسْرُ فَاِنَّمَا یَقَعُ بِخَدَمٍ وَمَرَاکِبَ کَثِیْرَۃٍ وَاَعْوَانٍ مُخْتَلِفَۃٍ وَمَالٍ کَثِیْرٍ فَاِذَا فَاتَتِ الْقُدْرَۃُ یَبْقَی الْحَجُّ عَلٰی حَالِہٖ وَیَظْھَرُ ذٰلِکَ فِیْ حَقِّ الْاِثْمِ وَالْاِیْصَاءِ وَکَذَا صَدَقَۃُ الْفِطْرِ تَثْبُتُ بِالْقُدْرَۃِ الْمُمَکِّنَۃِ اَلَاتَرٰی اَنَّہٗ لَمْ یُشْتَرَطْ فِیْھَا حَوَلَانُ الْحَوْلِ وَالنَّمَاءُ بَلْ لَوْ ھَلَکَ النِّصَابُ فِیْ یَوْمِ الْعِیْدِ تَجِبُ عَلَیْہِ الصَّدَقَۃُ فَاِذَا فَاتَ ھٰذَا النِّصَابُ یَبْقٰی

عَلَيْهِ الْوَاجِبُ بِحَالِهٖ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح كُلُّ مَنْ يَّمْلِكُ قُوْتًا فَاضِلًا عَنْ يَوْمِهٖ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ وَلَا يُشْتَرَطُ مِلْكُ النِّصَابِ قُلْنَا يَلْزَمُ فِيْ هٰذَا قَلْبُ الْمَوْضُوْعِ بِاَنْ يُّعْطِيَ الْيَوْمَ الصَّدَقَةَ ثُمَّ يَسْأَلُ مِنْهُ غَدًا عَيْنَ تِلْكَ الصَّدَقَةِ ۔

(ترجمہ):۔ برخلاف پہلی قسم کے حتّٰی کہ مال ہونے سے حج اور صدقۃ الفطر ساقط نہ ہوں گے، یہ مقابلہ کے طور پر قدرتِ ممکنہ کا بیان ہے یعنی قدرتِ ممکنہ کی بقاء، بقائے واجب کیلئے شرط نہیں ہے اس لئے کہ قدرتِ ممکنہ محض ایک شرط ہے اس کی بقاء شرط نہیں ہے جیسے نکاح کے باب میں گواہوں کا ہونا۔ پس جب قدرتِ ممکنہ زائل ہو جائے گی تو واجب باقی رہے گا، اسی وجہ سے حج اور صدقۃ الفطر مال ضائع ہونے کے باوجود باقی رہتے ہیں کیوں کہ حج قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے اسلئے کہ تھوڑا سا توشہ اور ایک سواری ادنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ انسان ادائے حج پر قادر ہوتا ہے اور رہا یُسر تو وہ بہت سے غلام، بہت سی سواریوں، بہت سے مددگار اور بہت سے مال سے واقع ہوگا۔ پس جب قدرتِ ممکنہ فوت ہو جائے گی تو حج علیٰ حالہ باقی رہے گا، اور حج کا باقی رہنا گنہگار ہونے اور وصیت کرنے کے حق میں ظاہر ہوگا۔ اسی طرح صدقۃ الفطر، قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں حولانِ حول اور مال بڑھنے کی شرط نہیں ہے بلکہ اگر عید کے دن نصاب ہلاک ہو جائے تو اس پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔ پس جب یہ نصاب فوت ہو جائے تو اس پر واجب علیٰ حالہ باقی رہے گا۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک جو شخص ایکدن۔ سے زیادہ کی خوراک کا مالک ہوتا ہے اس پر صدقہ واجب ہوتا ہے نصاب کا مالک ہونا شرط نہیں ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ اس صورت میں قلبِ موضوع لازم آتا ہے اس طور پر کہ آج صدقہ دیگا پھر اُس سے کل آئندہ بعینہ وہ صدقہ مانگے گا۔

(تشریح):۔ سابقہ عبارت میں قدرتِ میسّرہ کا بیان تھا۔ اور اس عبارت میں مقابلہ کے طور پر قدرتِ ممکنہ کا بیان ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ بقائے واجب کیلئے قدرتِ میسّرہ کی بقاء تو شرط ہے لیکن بقائے واجب کیلئے قدرتِ ممکنہ کی بقاء شرط نہیں ہے یعنی جو چیز قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے واجب ہوئی تھی اس کی بقاء قدرتِ ممکنہ کی بقاء پر موقوف نہیں ہے بلکہ قدرتِ ممکنہ کے فوت ہونے کے باوجود واجب باقی رہے گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قدرتِ ممکنہ، احداثِ فعل اور ایجادِ فعل پر قادر ہونے کیلئے محض ایک شرط ہے، اور اس میں علّت کے معنی ہرگز نہیں ہیں اور جو چیز کسی فعل کو موجود کرنے کی شرط ہو اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ چیز اُس فعل کی بقاء کیلئے بھی شرط ہو مثلاً گواہوں کا ہونا انعقادِ نکاح اور احداثِ نکاح کیلئے تو شرط ہے لیکن بقائے نکاح کیلئے گواہوں کا باقی رہنا شرط نہیں ہے بلکہ گواہوں کے مرنے کے بعد بھی نکاح باقی رہتا ہے۔ بہرحال قدرتِ ممکنہ جب احداثِ فعل (فعل کو وجود میں لانے) کی ایک

شرط ہے اور اس میں علت کے معنی بالکل نہیں ہیں تو بقائے فعل کیلئے قدرتِ ممکنہ کا باقی رہنا شرط نہ ہوگا اس کے برخلاف قدرتِ میسرہ کہ قدرتِ میسرہ شرط محض نہیں ہے بلکہ اس میں علت کے معنی بھی موجود ہیں، اس طور پر کہ قدرتِ میسرہ کی وجہ سے جب کوئی چیز واجب ہوگی تو وہ صفتِ یسر کیساتھ واجب ہوگی، اور یُسر چونکہ بغیر قدرتِ میسرہ کے متصور نہیں ہو سکتا ہے اس لئے جو چیز قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہوئی تھی اس کی بقاء کیلئے بھی قدرتِ میسرہ کا باقی رہنا شرط ہوگا۔ کیوں کہ معلول جس طرح اپنے وجود میں علت کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح اپنی بقاء میں بھی علت کا محتاج ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ معلول کی بقاء کیلئے علت کی بقاء شرط ہے۔ اور بقائے واجب کیلئے چونکہ قدرتِ ممکنہ کی بقاء شرط نہیں ہے اس لئے جب قدرتِ ممکنہ فوت ہو جائے گی تو واجب علیٰ حالہ باقی رہے گا، چنانچہ اگر نصاب کا مالک ہونے کے بعد "عید کے دن" مالِ نصاب ضائع ہو گیا تو صدقۃ الفطر علیٰ حالہ واجب رہے گا، اور اگر زاد و راحلہ پر قادر ہونے کے بعد وہ مال ہلاک ہو گیا تو حج کا وجوب باقی رہے گا کیوں کہ "حج" قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ وجوبِ حج کیلئے باری تعالیٰ کے قول " وللّٰہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً " کی وجہ سے نفس استطاعت شرط ہے، اور کعبۃ اللہ سے دور رہنے والے کیلئے زاد و راحلہ سے نفس استطاعت حاصل ہو جاتی ہے اسلئے کہ تھوڑا سا زادِ راہ اور ایک سواری "ادنیٰ قدرت" ہے جس کے ذریعہ آدمی ادائے حج پر قادر ہوتا ہے یعنی تھوڑا سا زادِ راہ اور ایک سواری حج کیلئے قدرتِ ممکنہ ہے، اور بہت سے خدام بہت سی سواریوں، بہت سے انصار و مددگار اور بہت سے مال کا ہونا یہ قدرتِ میسرہ ہے پس جب "قدرتِ ممکنہ" فوت ہو جائے گی تو حج اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا بلکہ اس کا وجوب علیٰ حالہ باقی رہے گا، اور اس کی بقاء کا ثمرہ اس طرح ظاہر ہوگا کہ یہ شخص یا تو اپنے کسی وارث کو اپنی طرف سے حج بدل کرنیکی وصیت کرے گا یا وصیت نہ کرنے کی صورت میں گنہگار ہوگا۔ پس قدرتِ ممکنہ کے فوت ہونے کے بعد آخری وقت میں حج بدل کی وصیت کا واجب ہونا اور بصورتِ دیگر اس شخص کا گنہگار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ قدرتِ ممکنہ کے فوت ہونے کے بعد حج کا وجوب باقی رہتا ہے اور حج کی بقاء کیلئے قدرتِ ممکنہ کی بقاء شرط نہیں ہے۔

اسی طرح "صدقۃ الفطر" قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے کیوں کہ "صدقۃ الفطر" واجب ہونے کیلئے مالِ نصاب کا مالک ہونا کافی ہے، اس کیلئے نہ حولانِ حول شرط ہے اور نہ مال کا نامی ہونا شرط ہے۔ پس وجوبِ صدقۃ الفطر کیلئے حولانِ حول اور نماءِ مال کی شرط نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ صدقۃ الفطر واجب ہونے کیلئے " قدرتِ میسرہ " شرط نہیں ہے بلکہ قدرتِ ممکنہ کافی ہے اور قدرتِ ممکنہ کی بقاء چونکہ بقائے واجب کیلئے شرط نہیں ہے اس لئے عید کی صبح صادق کے بعد اگر مالِ نصاب ضائع ہو گیا تو "صدقۃ الفطر" ساقط نہ ہوگا بلکہ علیٰ حالہ باقی رہے گا اور اس پر اداء کرنا واجب ہوگا حتیٰ کہ اگر بغیر ادا کئے مر گیا تو

گنہگار رہو گا۔ وجوب صدقۃ الفطر کے سلسلہ میں حضرت امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک دن سے زیادہ کی خوراک کا مالک ہو تو اس پر بھی صدقۃ الفطر واجب ہو گا مثلاً اگر ایک شخص عید کے دن کے ضروری اخراجات سے زائد نصف صاع گندم یا ایک صاع جَو کا مالک ہے تو اس پر بھی صدقۃ الفطر واجب ہو گا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک نصاب کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ اس صورت میں قلب موضوع لازم آئیگا اس طور پر کہ جب عید کے دن اُس دن سے فاضل نصف صاع گندم فقیر کو دیدیا تو عید سے اگلے دن یہ شخص خود سوال کا محتاج ہو گا اور اُس فقیر سے بعینہ وہ صدقۃ الفطر مانگے گا جو اس کو کل گذشتہ دیا تھا یعنی کل فقیر کو دے رہا تھا اور آج مانگ رہا ہے حالانکہ یہ جائز نہیں ہے کیوں کہ بغیر دوسرے سوال کئے اپنی ضرورت کو دور کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت فقیر کی حاجت کو دور کرنے کے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ جَوَازِهٖ مُنَاسَبَةً وَّاطِّرَادًا فَقَالَ وَهَلْ تَثْبُتُ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُوْرِ بِهٖ إِذَا أَتَى بِهٖ قَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ لَا يَعْنِيْ اخْتَلَفُوْا فِيْ أَنَّهٗ إِذَا أَدَّى الْمَأْمُوْرَ بِهٖ مَعَ رِعَايَةِ الشَّرَائِطِ وَالْأَرْكَانِ فَهَلْ يَجُوْزُ لَنَا أَنْ نَحْكُمَ بِمُجَرَّدِ إِتْيَانِهٖ بِالْجَوَازِ وَنَتَوَقَّفُ فِيْهِ حَتّٰى يَظْهَرَ دَلِيْلٌ خَارِجِيٌّ يَدُلُّ عَلٰى طَهَارَةِ الْمَاءِ وَسَائِرِ الشَّرَائِطِ فَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ لَا نَحْكُمُ بِهٖ حَتّٰى نَعْلَمَ مِنْ خَارِجٍ أَنَّهٗ مُسْتَجْمِعٌ لِلشَّرَائِطِ وَالْأَرْكَانِ أَلَا تَرٰى أَنَّهٗ مَنْ أَفْسَدَ حَجَّهٗ بِالْجِمَاعِ قَبْلَ الْوُقُوْفِ فَهُوَ مَأْمُوْرٌ بِالْأَدَاءِ شَرْعًا بِالْمُضِيِّ عَلٰى أَفْعَالِهٖ مَعَ أَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ الْمُؤَدّٰى إِذَا أَدَّاهُ فَيَقْضِيْ مِنْ قَابِلٍ۔

ترجمہ:۔ پھر جب مصنف حُسنِ مامور بہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو مناسبت اور جامعیت کا لحاظ کرتے ہوئے جوازِ مامور بہ کا بیان شروع کر دیا۔ چنانچہ فرمایا کہ کیا مامور بہ کیلئے جواز کی صفت اس وقت ثابت ہو گی جب مکلف اس کو بجالائے۔ بعض متکلمین نے کہا کہ "نہیں" یعنی اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ جب کوئی مکلف، مامور بہ کو شرائط و ارکان کیساتھ ادا کرے تو کیا ہمارے لئے جائز ہے کہ ہم محض مامور بہ کو ادا کرنے سے جواز کا حکم لگادیں یا اس میں توقف کریں یہاں تک کہ کوئی ایسی خارجی دلیل ظاہر ہو جو پانی کی طہارت اور تمام شرطوں پر دلالت کرے۔ پس بعض متکلمین نے کہا کہ ہم اس کا حکم نہیں لگائیں گے یہاں تک کہ ہم کو یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مامور بہ تمام شرائط اور ارکان کو جامع ہے "کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ جس شخص نے وقوف سے پہلے جماع کر کے اپنا حج فاسد کر دیا تو وہ شرعاً افعالِ حج کو انجام دیکر ادا کا

مامور ہے۔ باوجودیکہ مودّٰی جائز نہیں جب مکلف اس کو ادا کرے پس آئندہ سال اس کی قضاء کرے۔
(تشریح):۔ شارح کہتے ہیں کہ حُسنِ مامور بہ کے بیان سے فراغت کے بعد مامور بہ کے جواز کا بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد مامور بہ کیلئے جواز ثابت ہوگا یا نہیں، جواز سے مراد مکلف کے ذمہ سے قضاء کا ساقط ہونا ہے یعنی اگر مکلف نے مامور بہ کو ادا کرلیا تو اس کے ذمہ سے اس کی قضاء ساقط ہو جائے گی یا نہیں اس بارے میں بعض متکلمین معتزلہ کا قول یہ ہے کہ محض مامور بہ کو ادا کرنے سے جواز (سقوطِ قضاء) کا حکم نہیں لگایا جائے گا بلکہ توقف کیا جائیگا یہاں تک کہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مامور بہ کے اندر تمام شرائط وارکان موجود ہیں چنانچہ جب مامور بہ کے اندر تمام ارکان اور شرائط کا موجود ہونا معلوم ہو جائے گا تو مامور بہ کیلئے جواز کا حکم ثابت ہو جائے گا یعنی مکلف سے اُس مامور بہ کی قضاء ساقط ہو جائے گی۔ دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص وقوفِ عرفہ سے پہلے اپنی بیوی سے جماع کرکے اپنا حج فاسد کردے تو وہ شرعاً اس بات کا مامور ہے کہ اس حج کے افعال ادا کرے حالانکہ اس حج کے تمام افعال ادا کرنے کے باوجود یہ حج جائز نہیں ہوتا یعنی اس کے ذمہ سے قضاء ساقط نہیں ہوتی بلکہ آئندہ سال اس شخص پر قضاء واجب ہوگی، اس مسئلہ سے ثابت ہوا کہ محض مامور بہ کو ادا کرنے سے اس کیلئے جواز ثابت نہیں ہوتا، بلکہ جواز ثابت کرنے کیلئے شرائط وارکان کے موجود ہونے پر خارجی دلیل کا پایا جانا ضروری ہے۔

وَالصَّحِیْحُ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ اَنَّهٗ تَثْبُتُ بِهٖ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُوْرِ بِهٖ وَانْتِفَاءُ الْكَرَاهَةِ اَیِ الْمَذْهَبُ الصَّحِیْحُ عِنْدَنَا اَنَّهٗ تَثْبُتُ بِمُجَرَّدِ اِیْجَادِ الْفِعْلِ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُوْرِ بِهٖ وَهُوَ حُصُوْلُ الْاِمْتِثَالِ عَلٰی مَا كُلِّفَ بِهٖ وَاِلَّا يَلْزَمُ تَكْلِيْفُ مَا لَا يُطَاقُ ثُمَّ اِذَا ظَهَرَ الْفَسَادُ بِدَلِیْلٍ مُسْتَقِلٍّ بَعْدَهٗ یُعِیْدُهٗ وَ اَمَّا الْحَجُّ فَقَدْ اَدَّاهُ بِهٰذَا الْاِحْرَامِ وَفَرَغَ عَنْهُ وَالْاَمْرُ بِحَجٍّ صَحِیْحٍ فِی الْعَامِ الْقَابِلِ بِاَمْرٍ مُبْتَدَاٍ وَعِنْدَ اَبِیْ بَكْرٍ الرَّازِیِّ لَا يَثْبُتُ بِمُطْلَقِ الْاَمْرِ اِنْتِفَاءُ الْكَرَاهَةِ لِاَنَّ عَصْرَ يَوْمِهٖ مَأْمُوْرٌ بِالْاَدَاءِ مَعَ اَنَّهٗ مَكْرُوْهٌ شَرْعًا وَالطَّوَافُ مُحْدِثًا مَأْمُوْرٌ بِهٖ مَعَ اَنَّهٗ مَكْرُوْهٌ شَرْعًا قُلْنَا ذٰلِكَ الْكَرَاهَةُ لَيْسَ فِیْ نَفْسِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ بَلْ لِمَعْنًی خَارِجٍ وَهُوَ التَّشَبُّهُ بِعَبَدَةِ الشَّمْسِ وَ كَوْنُ الطَّائِفِ مُحْدِثًا وَمِثْلُ هٰذَا غَیْرُ مُضِرٍّ۔

(ترجمہ):۔ اور فقہاء کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ فعلِ مامور بہ کی بجاآوری سے مامور بہ کیلئے صفت جواز ثابت ہو جاتی ہے اور کراہت کا انتفاء بھی ہو جاتا ہے یعنی ہمارے نزدیک مذہب صحیح یہ ہے کہ محض

فعل کی ایجاد سے مامور بہ کیلئے صفتِ جواز ثابت ہو جاتی ہے اور وہ اسی کے مطابق تعمیلِ حکم کا حصول ہے جس کا اس کو مکلف کیا گیا ہے ورنہ تکلیف مالایطاق لازم آئیگا۔ پھر جب اس کے بعد مستقل دلیل سے فساد ظاہر ہو جائے تو اس کا اعادہ کرے گا اور رہا حج تو اس کو اس احرام سے ادا کر لیا اور اس سے فارغ ہو گیا اور آئندہ سال حج صحیح کا حکم ایک ابتدائی امر سے ہے، اور ابو بکر رازی کے نزدیک مطلق امر سے کراہت کا انتفاء ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے کہ آج کی عصر کی نماز مامور بالاداء ہے باوجودیکہ وہ شرعاً مکروہ ہے اور بے وضو طواف کرنا مامور بہ ہے باوجودیکہ وہ شرعاً مکروہ ہے ہم کہیں گے کہ یہ کراہت نفسِ مامور بہ میں نہیں ہے بلکہ وہ ایک خارجی سبب سے ہے اور وہ آفتاب پرستوں سے اپنے آپ کو مشابہ کرنا اور طواف کرنے والے کا بے وضو ہونا ہے، اور اس جیسا فعل مضر نہیں ہے۔

(تشریح):۔ مذکورہ مسئلہ میں ہمارا صحیح مذہب یہ ہے کہ مامور بہ بجالانے سے مامور بہ کیلئے جواز ثابت ہو جائے گا اور کراہت منتفی ہو جائے گی۔ لیکن یہاں جواز کے معنی سقوطِ قضاء کے نہیں ہیں بلکہ تعمیلِ حکم کے ہیں، مطلب یہ ہے کہ فعلِ مامور بہ کو موجود اور ادا کرنے کے بعد یہ کہہ دیا جائیگا کہ مکلف کی طرف سے حکم کی تعمیل ہو گئی ہے اور کراہت بھی منتفی ہو گئی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد بھی اگر تعمیلِ حکم نہ پائی جائے تو تکلیف مالایطاق لازم آئیگا۔ پھر فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد جب مستقل دلیل سے فساد ظاہر ہو جائے گا تو مکلف کو اس کے اعادہ کا حکم دیا جائیگا محشی نور الانوار کہتے ہیں کہ جواز کے معنی اگر تعمیلِ حکم کے ہوں تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے بلکہ سب کے نزدیک مامور بہ ادا کرنے کے بعد حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے اختلاف تو اس جواز میں ہے جس کے معنی سقوطِ قضاء کے ہیں یعنی مامور بہ ادا کرنے کے بعد مامور بہ جائز نہیں ہوگا اور اس کی قضاء ساقط نہیں ہوگی، جیساکہ بعض متکلمین کا مذہب ہے اور صحیح مذہب کے مطابق قضاء ساقط ہو جائے گی۔ اور رہی یہ دلیل کہ جب مُحرِم نے وقوفِ عرفہ سے پہلے جماع کر کے اپنا حج فاسد کیا اور شریعت نے اس کو اسی احرام کیساتھ ارکانِ حج پورا کرنیکا حکم دیا لیکن ارکانِ حج ادا کرنے کے بعد بھی مامور بہ یعنی ادا کیا ہوا حج جائز نہیں ہوتا بلکہ اس کی قضاء ضروری ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ مامور بہ ادا کرنے کے باوجود بھی مامور بہ کیلئے جواز ثابت نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جب اس نے اسی احرام کیساتھ حج ادا کیا جس احرام کیساتھ ادا کا حکم دیا گیا تھا تو یہ شخص اس سے فارغ ہو گیا اور اس کا ذمہ بری ہو گیا اب اس کو آئندہ سال صحیح حج کرنے کا حکم ایک مستقل امر کے ذریعہ کیا گیا ہے گویا یہ حجِ صحیح، سال گذشتہ کے حج کی قضاء نہیں ہے بلکہ اس کو مستقل امر سے فرض کیا گیا ہے۔

حضرت ابو بکر رازیؒ نے فرمایا کہ امر مطلق سے کراہت کا انتفاء نہیں ہوتا ہے یعنی اگر شریعت مطلقاً کسی کام کا امر کرے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مامور بہ ادا کرنے کے بعد مامور بہ سے کراہت منتفی

ہوجائے گی بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کراہت باقی رہتی ہے مثلاً غروب آفتاب کے وقت اُسی دن کی نماز عصر ادا کرنے کا امر کیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود اگر اسی دن کی "عصر" غروب کے وقت ادا کی گئی تو وہ شرعاً مکروہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امر مطلق سے کراہت کی نفی ثابت نہیں ہوتی ہے۔

اسی طرح حدث کی حالت میں طواف کرنا مامور بہ ہے حالانکہ یہ شرعاً مکروہ ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں کراہت نفس مامور بہ اور ذات مامور بہ میں نہیں ہے بلکہ ایک خارجی سبب سے کراہت پیدا ہوئی ہے اور وہ خارجی سبب یہ ہے کہ غروب آفتاب کے وقت عصر کی نماز پڑھنے والا۔ آفتاب پرستوں کے مشابہ ہوجاتا ہے کیوں کہ آفتاب پرست اسی وقت آفتاب کی پوجا کرتے ہیں پس اس مشابہت کی وجہ سے نماز عصر مکروہ ہوگئی ورنہ نفس نماز میں کوئی کراہت موجود نہیں ہے۔ اور دوسری مثال میں طواف کرنے والے کے بے وضو ہونے کی وجہ سے کراہت پیدا ہوئی ہے کیوں کہ بے وضو اللہ کا نام لینا، مسجد میں داخل ہونا، اللہ کے گھر کا چکر لگانا ناپسندیدہ امر ہے لہٰذا ان وجوہ سے کراہت پیدا ہوگئی ورنہ نفس طواف میں کوئی کراہت نہیں ہے رہی یہ بات کہ نفس مامور بہ میں کراہت کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فعل جس طرح امر کے ذریعہ طلب کیا جاتا ہے، اسی طرح اذن (اجازت) کے ذریعہ بھی طلب کیا جاتا ہے لیکن طلب فعل کے سلسلہ میں اذن کی بہ نسبت امر ابلغ ہے، اور اذن یعنی کسی کام کی اجازت دینے سے کراہت منتفی ہوجاتی ہے یعنی جب کسی کام کی اجازت دیدی گئی تو اس کام میں کراہت باقی نہیں رہتی پس "امر" جو طلب فعل میں ابلغ اور اعلیٰ ہے اس کے ذریعہ اگر فعل طلب کیا گیا تو بدرجہ اولیٰ کراہت منتفی ہوجائے گی۔

وَإِذَا عَدَمَتْ صِفَةُ الْوُجُوْبِ لِلْمَامُوْرِ بِهٖ لَا تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رح هٰذَا بَحْثٌ آخَرُ مُتَعَلِّقٌ بِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ مُوْجَبَ الْأَمْرِ هُوَ الْوُجُوْبُ يَعْنِيْ أَنَّهٗ إِذَا نُسِخَ الْوُجُوْبُ الثَّابِتُ بِالْأَمْرِ فَهَلْ تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ الَّذِيْ فِيْ ضِمْنِهٖ أَمْ لَا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ اِسْتِدْلَالًا بِصَوْمِ عَاشُوْرَاءَ فَإِنَّهٗ قَدْ كَانَ فَرْضًا ثُمَّ نُسِخَتْ فَرْضِيَّتُهٗ وَبَقِيَ اِسْتِحْبَابُهُ الْآنَ وَعِنْدَنَا لَا تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ الثَّابِتُ فِيْ ضِمْنِ الْوُجُوْبِ كَمَا أَنَّ قَطْعَ الْأَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ كَانَ وَاجِبًا عَلٰى بَنِيْ إِسْرَائِيْلَ وَقَدْ نُسِخَ مِنَّا فَرْضِيَّتُهٗ وَجَوَازُهٗ وَهٰذَا الْقِيَاسُ وَأَمَّا صَوْمُ عَاشُوْرَاءَ فَإِنَّمَا يَثْبُتُ جَوَازُهُ الْآنَ بِنَصٍّ آخَرَ لَا بِذٰلِكَ النَّصِّ الْمُوْجِبِ لِلْأَدَاءِ وَقِيْلَ وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهٗ يَظْهَرُ فِيْ قَوْلِهٖ

عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنٍ فَرَاٰى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيُكَفِّرْ يَمِيْنَهٗ ثُمَّ لْيَأْتِ بِالَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ فَاِنَّهٗ يَدُلُّ عَلٰى وُجُوْبِ تَقْدِيْمِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ وَقَدْ نُسِخَ وُجُوْبُ تَقْدِيْمِهَا بِالْاِجْمَاعِ وَلٰكِنْ بَقِيَ جَوَازُهٗ عِنْدَهٗ وَلَمْ يَبْقَ عِنْدَنَا اَصْلًا۔

(ترجمہ):۔ اور جب مامور بہ کیلئے صفتِ وجوب معدوم ہوجائے تو ہمارے نزدیک صفتِ جواز باقی نہیں رہتی۔ امام شافعی رحؒ کا اختلاف ہے یہ دوسری بحث ہے جو گذشتہ "اصل" کہ "امر کا موجَب وجوب ہے" سے متعلق ہے یعنی جب وہ وجوب جو امر سے ثابت ہے منسوخ ہوجائے تو کیا وہ صفتِ جواز جو وجوب کے ضمن میں ہے باقی رہتی ہے یا نہیں۔ پس امام شافعی رحؒ نے عاشورہ کے روزے سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ صفتِ جواز باقی رہتی ہے۔ کیوں کہ عاشورہ کا روزہ فرض تھا پھر اس کی فرضیت منسوخ ہوگئی اور اس کا استحباب اب بھی باقی ہے اور ہمارے نزدیک جو صفتِ جواز وجوب کے ضمن میں ثابت ہوتی ہے وہ باقی نہیں رہتی جیسے خطار کرنیوالے اعضار کا قطع کرنا بنواسرائیل پر واجب تھا لیکن ہم سے اس کی فرضیت اور جواز دونوں منسوخ ہوگئے اسی پر دوسرے احکام کو قیاس کرلیا جائے۔ اور رہا عاشورہ کا روزہ تو اس کا جواز اب دوسری نص سے ثابت ہے نہ کہ اُس نص سے جو ادا کو واجب کرنیوالی ہے اور کہا گیا کہ ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف کا فائدہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ظاہر ہوگا کہ جس نے کسی چیز پر قسم کھائی پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے پھر اس کے بعد وہی کام کرے جو بہتر ہے اسلئے کہ یہ ارشاد، قسم توڑنے پر کفارہ کی تقدیم کے وجوب پر دلالت کرتا ہے حالانکہ کفارہ کو مقدم کرنے کا وجوب اجماع سے منسوخ ہوچکا ہے لیکن امام شافعی رحؒ کے نزدیک اس کا جواز باقی ہے اور ہمارے نزدیک باقی نہیں ہے۔

(تشریح):۔ یہ بحث اس سے متعلق ہے کہ امر کا موجَب، وجوب ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وہ وجوب منسوخ ہوگیا جو صیغۂ امر سے ثابت ہوا تھا تو کیا وہ جواز باقی رہے گا جو وجوب کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ وجوب کیساتھ جواز بھی منسوخ ہوجاتا ہے اور امام شافعی رحؒ کا مذہب یہ ہے کہ جواز باقی رہتا ہے "جواز" متعدد معانی پر بولا جاتا ہے (۱) جو چیز عقلاً ممتنع نہ ہو وہ جائز کہلاتی ہے (۲) جہاں شرعاً دونوں امر یعنی فعل اور ترکِ فعل برابر ہوں، اسی کو مباح کہتے ہیں (۳) جس چیز میں شرعی دلائل متعارض ہوں جیسے سورِ حمار کیوں کہ بعض دلائلِ شرعیہ اس کی طہارت پر دلالت کرتے ہیں اور بعض دلائل شرعیہ اس کی نجاست پر دلالت کرتے ہیں (۴) جو چیز شرعاً ممتنع نہ ہو یعنی جس چیز کے بارےمیں شارع علیہ السلام یہ فرمادیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے تو وہ چیز جائز ہے اسی معنی کے اعتبار سے جواز، واجب کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ الحاصل جس کے

ترک میں حرج ہو وہ واجب ہے اور جس کے کرنے میں حرج ہو وہ ناجائز ہے اور جس کے کرنے میں کوئی حرج نہ ہو وہ جائز ہے ۔ جواز کے اسی معنی کے بارے میں شوافع نے کہا کہ وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی رہتا ہے ، اور احناف نے کہا کہ وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی نہیں رہتا بلکہ جواز بھی منسوخ ہوجاتا ہے ، شوافع کا مستدل یہ ہے کہ عاشورہ کا روزہ ابتداءً اس امت پر فرض تھا لیکن صوم رمضان کی فرضیت سے صوم عاشورہ کی فرضیت منسوخ ہوگئی ہے مگر اس کا استحباب تاہنوز باقی ہے چنانچہ فی زماننا عاشورہ کا روزہ جائز ہی نہیں بلکہ مستحب ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ فرضیت اور وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی رہتا ہے، جواز منسوخ نہیں ہوتا ۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ خطاء اور معصیت کرنے والے اعضاء کا قطع کرنا اور کاٹنا بنو اسرائیل پر واجب تھا، لیکن امتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی فرضیت بھی منسوخ ہوگئی اور جواز بھی منسوخ ہوگیا یعنی اب ایسا کرنا نہ فرض ہے اور نہ جائز ہے ۔ اسی طرح ناپاک کپڑا پاک کرنے کیلئے نجاست لگے ہوئے حصّہ کو کاٹنا فرض تھا، لیکن ہم پر سے اس کی فرضیت اور جواز دونوں منسوخ ہوگئے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب وجوب منسوخ ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ جواز بھی منسوخ ہوجاتا ہے ۔ رہا امام شافعیؒ کا صوم عاشورہ سے استدلال کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب صوم عاشورہ کی فرضیت منسوخ ہوئی تھی تو اس کا جواز بھی منسوخ ہوگیا تھا۔ لیکن بعد میں اس کا جواز دوسری دلیل سے ثابت ہوا ہے نہ کہ اُس دلیل سے جو اس کی اداء کو واجب کرنے والی ہے ۔ دوسری دلیل سے مراد یا تو قیاس ہے یعنی جس طرح رمضان اور ایام منہی عنہا کے علاوہ ایام میں نفلی روزہ جائز ہے اسی طرح عاشورہ کے دن نفلی روزہ رکھنا بھی جائز ہے یا دوسری دلیل سے مراد وہ حدیث ہے جس سے عاشورہ کے دن کے روزہ کا ثبوت ہوتا ہے ۔ چنانچہ ترمذی ج ۱ ص ۱۵۵ پر یہ حدیث ہے "عن ابی قتادۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صیام یوم عاشوراء انی احتسب علی اللہ ان یکفر السنۃ التی قبلہ"۔ حضرت ابو قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اللہ سے امید کرتا ہوں کہ عاشورہ کے دن کا روزہ اپنے سے پہلے یعنی سال گذشتہ کا کفارہ کردے گا ۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عاشورہ کے دن کا روزہ جائز ہے بلکہ افضل ہے ۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ احناف و شوافع کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس حدیث میں ظاہر ہوگا کہ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی چیز پر قسم کھائی، پھر اس نے سمجھا کہ اس کا غیر اُس سے بہتر ہے تو اس شخص کو چاہیئے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ اداء کردے پھر وہی کام کرے جو بہتر ہے ۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی کا ارادہ قسم توڑنے کا ہو تو وہ پہلے کفارہ اداء کرے

پھر اپنی قسم توڑے یعنی حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا واجب ہے کیوں کہ "فلیکفر" امر کا صیغہ ہے جو وجوب کفارہ پر دلالت کرتا ہے اور "ثم لیات" میں لفظ "ثم" خلاف یمین کام کرنے یعنی قسم توڑنے کے مؤخر ہونے پر دلالت کرتا ہے، پس ثابت ہوا کہ تقدیم کفارہ علی الحنث واجب ہے لیکن تقدیم کفارہ کا وجوب اجماع سے منسوخ ہو چکا ہے، یعنی حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا واجب نہیں رہا۔ البتہ شوافع کے نزدیک اگرچہ تقدیم کفارہ کا وجوب منسوخ ہو گیا لیکن جواز باقی ہے، اور احناف کے نزدیک وجوب کیساتھ ساتھ جواز بھی منسوخ ہو گیا ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے قسم توڑنے سے پہلے کفارہ ادا کیا اور پھر قسم توڑی تو شوافع کے نزدیک یہ کفارہ جائز ہو جائے گا دوسرا کفارہ دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور احناف کے نزدیک یہ کفارہ جائز اور کافی نہ ہوگا بلکہ دوسرا کفارہ ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اور پہلا کفارہ صدقۂ نافلہ ہو جائے گا، اس کو فقیر سے واپس لینا بھی مناسب نہیں ہے۔ یہ واضح رہے کہ احناف و شوافع کے درمیان حانث ہونے سے پہلے کفارہ کے جائز ہونے اور جائز نہ ہونے کا اختلاف کفارۂ مالیہ میں ہے ورنہ کفارہ بالصوم حانث ہونے سے پہلے بالاتفاق جائز اور کافی نہیں ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَ؅ عَنْ مَبَاحِثِ حُسْنِ الْمَامُوْرِ بِهٖ وَمُلْحَقَاتِهٖ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ تَقْسِیْمِهٖ اِلَی الْمُطْلَقِ وَالْمُوَقَّتِ فَقَالَ وَالْاَمْرُ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ اَیْ اَحَدُهُمَا اَمْرٌ مُطْلَقٌ غَیْرُ مُقَیَّدٍ بِوَقْتٍ یَفُوْتُ بِفَوْتِهٖ كَالزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ فَاِنَّهُمَا بَعْدَ وُجُوْدِ السَّبَبِ اَیْ مِلْكِ الْمَالِ وَالرَّاْسِ وَالشَّرْطِ اَیْ حَوَلَانِ الْحَوْلِ وَیَوْمِ الْفِطْرِ لَا یَتَقَیَّدَانِ بِوَقْتٍ یَفُوْتَانِ بِفَوْتِهٖ بَلْ كُلَّمَا اَدّٰی یَكُوْنُ اَدَاءً لَا قَضَاءً وَاِنْ كَانَ الْمُسْتَحَبُّ التَّعْجِیْلُ۔

(ترجمہ):۔ پھر جب مصنفؒ حسن مامور بہ کے مباحث اور اسکے ملحقات سے فارغ ہو چکے تو مطلق اور موقت کی طرف اس کی تقسیم کا بیان شروع کر دیا۔ چنانچہ انھوں نے فرمایا کہ امر کی دو قسمیں ہیں مطلق عن الوقت یعنی ان دونوں میں سے ایک وہ امر مطلق جو ایسے وقت کیساتھ مقید نہیں ہے جس کے فوت ہونے سے وہ امر فوت ہو جائے جیسے زکوٰۃ، صدقۃ الفطر اسلئے کہ یہ دونوں وجود سبب یعنی ملک مال اور راس اور شرط یعنی حولان حول اور یوم الفطر کے بعد ایسے وقت کیساتھ مقید نہیں ہیں جسکے فوت ہونے سے یہ فوت ہو جائیں بلکہ جب بھی ادا کریگا ادا ہی ہوگا قضا نہیں ہوگا۔ اگرچہ جلدی کرنا مستحب ہے۔

(تشریح):۔ حُسنِ مامور بہ کے مباحث اور اس کے ملحقات سے فارغ ہو کر مصنفؒ مامور بہ کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں، یہاں متن میں امر سے مراد مامور بہ ہے اور تقسیم مامور بہ کی بیان کی گئی ہے نہ کہ امر کی۔ چنانچہ فرمایا کہ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت۔

مطلق عن الوقت کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کسی ایسے وقت کیساتھ مقید نہ ہو جس کے فوت ہونے سے مامور بہ فوت ہوجاتا ہو جیسے زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر۔ کیوں کہ وجوبِ زکوٰۃ کے سبب (ملکِ مال) اور وجوبِ زکوٰۃ کی شرط (حولانِ حول) کے بعد اور وجوبِ صدقۃ الفطر کے سبب (رأس) (ذات) اور شرط (یوم الفطر) کے بعد یہ دونوں کسی ایسے وقت کیساتھ مقید نہیں ہوتے جس کے فوت ہونے سے ان دونوں کا فوت ہونا لازم آئے بلکہ واجب ہونے کے بعد جب کبھی زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر مستحقین کو دے گا تو یہ دینا ادا ہی کہلائے گا قضا نہیں کہلائیگا۔ اگرچہ مستحب یہی ہے کہ ان کو جلد ادا کر دیا جائے ان کی ادائیگی میں تاخیر نہ کی جائے۔

وَهُوَ عَلَى التَّرَاخِيْ خِلَافًا لِلْكَرْخِيِّ أَيْ هٰذَا الْأَمْرُ الْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عِنْدَنَا عَلَى التَّرَاخِيْ يَعْنِيْ لَا يَجِبُ الْفَوْرُ فِيْ أَدَائِهٖ بَلْ يَسَعُ تَاخِيْرُهٗ وَعِنْدَ الْكَرْخِيِّؒ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنَ الْفَوْرِ اِحْتِيَاطًا لِأَمْرِ الْعِبَادَةِ بِمَعْنٰى أَنَّهٗ يَاْثَمُ بِالتَّاخِيْرِ لَا بِمَعْنٰى أَنَّهٗ يَصِيْرُ قَاضِيًا وَعِنْدَنَا لَا يَاْثَمُ إِلَّا فِيْ آخِرِ الْعُمْرِ أَوْ حِيْنَ إِدْرَاكِ عَلَامَاتِ الْمَوْتِ لَمْ يُؤَدِّ فِيْهِ وَدَلِيْلُنَا هُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ لِئَلَّا يَعُوْدَ عَلٰى مَوْضُوْعِهٖ بِالنَّقْضِ. يَعْنِيْ مَوْضُوْعَ الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ كَانَ هُوَ التَّيْسِيْرُ وَالتَّسْهِيْلُ فَلَوْ كَانَ مَحْمُوْلًا عَلَى الْفَوْرِ لَعَادَ عَلٰى مَوْضُوْعِهٖ بِالنَّقْضِ وَيَكُوْنُ مُنَاقِضًا لِلْمَوْضُوْعِ۔

(ترجمہ):۔ اور یہ امر مطلق تراخی کے طور پر ہے امام کرخیؒ کا اختلاف ہے یعنی یہ امر مطلق ہمارے نزدیک تراخی پر محمول ہے یعنی اس کی ادائیگی میں عجلت واجب نہیں ہے بلکہ اس کو مؤخر کرنے میں وسعت ہے اور امام کرخیؒ کے نزدیک اس کی ادائیگی میں امر عبادت میں احتیاط کرتے ہوئے عجلت کرنا ضروری ہے مطلب یہ ہے کہ تاخیر کی وجہ سے مکلف گنہگار ہوگا نہ یہ کہ وہ قضاء کرنے والا ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک گنہگار نہیں ہوگا مگر آخری عمر میں یا علاماتِ موت پائے جانے کے وقت۔ حالانکہ اس میں ادا نہیں کیا، اور ہماری دلیل وہ ہے جس کی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا۔ تاکہ امر مطلق اپنے موضوع پر برعکس نہ لوٹے۔ یعنی امر مطلق کا موضوع آسانی اور سہولت پہنچانا ہے پس اگر وہ عجلت پر محمول ہو تو امر مطلق اپنے موضوع پر برعکس عائد ہوگا۔ اور موضوع کا مناقض ہوگا۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں فاضل مصنف یہ اختلاف ذکر فرمارہے ہیں کہ امر مطلق پر علی الفور عمل کرنا واجب ہے یا علی التراخی عمل کرنا واجب ہے چنانچہ فرمایا کہ ہمارے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے، اور احناف میں سے امام کرخیؒ کے نزدیک اور شوافع کے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب ہے، مطلب یہ ہے کہ مامور بہ مطلق کو ادا کرنے میں اگر تاخیر کی گئی تو یہ شخص گنہگار ہوگا یہ خیال رہے کہ تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار ہوگا لیکن قضا کرنے والا شمار نہیں ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر اس قدر تاخیر ہوگئی کہ یہ شخص عمر کے آخری لمحہ میں پہنچ گیا اور علاماتِ موت ظاہر ہوگئیں اور مامور بہ مطلق کو ادا نہ کر سکا تو یقیناً گنہگار ہوگا۔

امام کرخیؒ کی دلیل یہ ہے کہ عبادات کے معاملہ میں احتیاط کا تقاضہ یہی ہے کہ اس کو ادا کرنے میں عجلت کی جائے خواہ مخواہ کی تاخیر نہ کی جائے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا "اسقنی ماءً" میرے لئے پانی لاؤ۔ اب اگر وہ غلام پانی لانے میں تاخیر کرتا ہے تو اہل عقل کی نظر میں یہ غلام خطاوار شمار ہوتا ہے پس تاخیر کرنے کی وجہ سے اس غلام کا خطاوار شمار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر مطلق مامور بہ کی ادائیگی کو علی الفور واجب کرتا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام اُس امر میں ہے جو قرائن سے خالی ہو یعنی علی الفور یا علی التراخی واجب ہونے پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو حالانکہ مثال مذکور میں "عادت اور عرف" علی الفور واجب ہونے پر قرینہ ہے کیوں کہ پیاس بجھانے کیلئے فوری طور سے پانی کی ضرورت ہوتی ہے نہ کہ تاخیر سے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ تاخیر، درحقیقت تفویت ہے اسلئے کہ مکلف کو یہ معلوم نہیں کہ وہ دوسرے وقت میں ادا کرنے پر قادر ہوگا یا نہیں، اور تفویت (فوت کردینا) حرام ہے، حاصل یہ ہوا کہ تاخیر حرام ہے اور جب تاخیر حرام ہے تو علی الفور ادا کرنا واجب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تاخیر کو تفویت قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیوں کہ مکلف مامور بہ مطلق کو وقت کے اُس جز میں ادا کرنے پر قادر ہے جس کو وہ پائے" رہا اچانک موت کا آنا تو وہ نادر ہے اُس پر احکام کو مبنی نہیں کیا جا سکتا ہے۔

احناف کی طرف سے خود مصنف نے دلیل بیان کی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ امر مطلق کا موضوع بندوں کو آسانی اور سہولت پہنچانا ہے پس اگر امام کرخیؒ کے قول کے مطابق امر مطلق کو علی الفور اور عجلت پر محمول کیا گیا، اور علی الفور عمل کرنا واجب قرار دیا گیا تو یہ خلافِ موضوع ہوگا یعنی بندوں کیلئے آسانی کے بجائے دشواری پیدا ہو جائے گی۔

وَمُقَیَّدٌ بِہٖ اَیِ الثَّانِیْ اَمْرٌ مُقَیَّدٌ بِالْوَقْتِ وَھُوَ اَرْبَعَۃُ اَنْوَاعٍ لِاَنَّہٗ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰی وَشَرْطًا لِلْاَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ فَھُوَ النَّوْعُ الْاَوَّلُ وَالْمُرَادُ بِالظَّرْفِ اَنْ لَّا یَکُوْنَ مِعْیَارًا لَّہٗ بَلْ یَفْضُلُ عَنْہُ وَالْمُرَادُ بِالشَّرْطِ اَنْ لَّا یَصِحَّ الْمَامُوْرُ بِہٖ قَبْلَ وُجُوْدِہٖ وَیَفُوْتُ بِفَوْتِہٖ وَالْمُرَادُ بِالسَّبَبِ اَنَّ لِھٰذَا الْوَقْتِ تَاثِیْرًا فِیْ وُجُوْبِ الْمَامُوْرِ بِہٖ وَاِنْ کَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِیْقِیُّ فِیْ کُلِّ شَیْءٍ ھُوَ اللّٰہُ تَعَالٰی وَلٰکِنْ یُّضَافُ الْوُجُوْبُ فِی الظَّاھِرِ اِلَی الْوَقْتِ لِاَنَّ فِیْ کُلِّ لَمْحَۃٍ وُصُوْلَ نِعْمَۃٍ مِّنَ اللّٰہِ تَعَالٰی اِلٰی جَانِبِ الْعَبْدِ وَھُوَ یَقْتَضِی الشُّکْرَ فِیْ کُلِّ سَاعَۃٍ وَاِنَّمَا خُصَّ ھٰذِہِ الْاَوْقَاتُ الْمُعَیَّنَۃُ بِالْعِبَادَاتِ لِعَظْمَتِھَا وَتَجَدُّدِ النِّعَمِ فِیْھَا وَلِئَلَّا یُفْضِیَ اِلَی الْحَرَجِ فِیْ تَحْصِیْلِ الْمَعَاشِ اِنِ اسْتَغْرَقَ الْوَقْتُ الْعِبَادَۃَ۔

(ترجمہ):۔ اور اس کیساتھ مقید ہے یعنی دوسرا وہ امر ہے جو وقت کیساتھ مقید ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں، کیوں کہ یا تو وقت فعلِ مؤدّٰی کیلئے ظرف ہوگا اور اداء کیلئے شرط ہوگا اور وجوب کیلئے سبب ہوگا۔ پس یہ پہلی قسم ہے اور ظرف سے مراد یہ ہے کہ وہ مؤدّٰی کیلئے معیار نہ ہو بلکہ مؤدّٰی سے فاضل رہ جاتا ہو، اور شرط سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ وقت کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور وقت کے فوت ہونے سے فوت ہو جاتا ہو، اور سبب سے مراد یہ ہے کہ اِس وقت کو مامور بہ کے واجب ہونے میں دخل ہے اگرچہ مؤثر حقیقی ہر چیز میں اللہ تعالیٰ ہے لیکن ظاہری طور پر "وجوب" وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ کیوں کہ ہر لمحہ اللہ کی طرف سے بندے کی جانب نعمت پہنچتی رہتی ہے اور وہ ہر ساعت شکرِ الٰہی کا تقاضہ کرتا ہے، اور یہ اوقاتِ معینہ، عبادات کے ساتھ خاص کئے گئے ہیں ان کی عظمت کی وجہ سے اور ان میں نو بہ نو نعمتوں کی آمد کی وجہ سے اور تاکہ کل وقت عبادت میں مستغرق ہونے کی صورت میں حصولِ معاش کے سلسلہ میں حرج اور تنگی تک نہ پہنچادے۔

(تشریح):۔ سابق میں مصنف رحؒ نے امر کی دو قسمیں بیان کی تھیں (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت۔ قسم اول کے بیان سے فارغ ہو کر دوسری قسم کو بیان فرمارہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ دوسری قسم وہ امر یعنی مامور بہ ہے جو اس طور پر وقتِ محدود کیساتھ مقید ہو کہ اگر وقت فوت ہو جائے تو اداء بھی فوت ہو جائے۔ اس کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) وہ وقت جس کیساتھ مامور بہ مقید ہے فعل مؤدّٰی کیلئے تو ظرف ہو اور ادائے فعل کیلئے شرط ہو اور نفسِ وجوبِ فعل کیلئے سبب ہو۔

شارح رحؒ نے ظرف، شرط، اور سبب کی تعریفیں بیان کی ہیں مگر پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ "معیار" وہ ہے

جس میں فعلِ مامور بہ واقع ہو کر اس کا استیعاب کرے، معیار کا کوئی حصہ فعلِ مامور بہ سے خالی نہ رہے بلکہ معیار کے بڑھنے سے فعلِ مامور بہ بڑھ جائے اور معیار کے چھوٹا ہونے سے فعلِ مامور بہ کم ہو جائے۔

اس کے بعد ملاحظہ ہو کہ ظرف سے مراد یہ ہے کہ وقت فعلِ مودّٰی کیلئے معیار نہ ہو بلکہ فعلِ مودّٰی کو ادا کرنے کے بعد بھی بچا رہے، مطلب یہ ہے کہ اس میں فعلِ مودّٰی کے علاوہ کو ادا کرنے کی بھی گنجائش ہو۔

اور شرط سے مراد یہ ہیکہ مامور بہ، وقت کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور وقت کے فوت ہونے سے فوت ہو جائے اور سبب سے مراد یہ ہیکہ "وقت" مامور بہ کے نفسِ وجوب میں مؤثر ہے یہ واضح رہے کہ ہر چیز میں مؤثر حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن ظاہری طور پر نفسِ وجوب "وقت کیطرف بھی منسوب ہوتا ہے اور نفسِ وجوبِ عبادت، وقت کی طرف اس لئے منسوب ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمت ہر آن بندے کی طرف پہنچتی رہتی ہے، اور ہر آن بندے کی جانب اللہ کی نعمتوں کا پہنچنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بصورتِ عبادت ہر آن اللہ کا شکر ادا کیا جائے۔ مگر اوقاتِ خمسہ کو عبادات کیساتھ انکی عظمت کی وجہ سے خاص کیا گیا ہے اور اسلئے خاص کیا گیا ہے کہ ان اوقات میں اللہ کی نئی نئی نعمتوں کی آمد ہوتی ہے چنانچہ فجر کے وقت سو کر بیدار ہونا ایسا ہے جیسے موت کے بعد زندہ ہونا، اور زندگی اللہ کی ایسی نعمت ہے جس پر شکر کرنا ضروری ہے لہذا اس نعمت پر شکر ادا کرنے کیلئے فجر کی نماز فرض کی گئی پھر فجر کی نماز کے بعد انسان معاش حاصل کرنے میں مصروف ہو جاتا ہے پس نصف النہار تک مصروف رہ کر جب معیشت کے اسباب یعنی کھانے پینے کی چیزیں حاصل کر چکا تو ان نعمتوں پر شکر ادا کرنے کیلئے ظہر کی نماز فرض کر دی گئی، پھر چونکہ ظہر بعد اکثر لوگوں کی عادت سونے، اور آرام کرنے کی ہے اسلئے اس عرصہ میں ذکر اللہ سے جو غفلت پائی گئی اس کی تلافی کیلئے عصر کی نماز فرض کی گئی، پھر جب آفتاب غروب ہوا اور دن کی نعمتیں مکمل ہو گئیں تو ان پر شکر ادا کرنے کیلئے مغرب کی نماز فرض کی گئی، پھر جب آدمی سونے کا ارادہ کرتا ہے تو حسنِ خاتمہ کے طور پر عشاء کی نماز فرض کی گئی کیوں کہ عشاء کی نماز کے بعد سونا ایسا ہے جیسے ایمان و طاعت پر موت کا آنا۔

اور عبادت کیلئے تعیینِ اوقات کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر پورا وقت عبادات میں مصروف کر دیا جائے تو معاش اور روزی روٹی حاصل کرنے میں حرج واقع ہوگا حالانکہ حرج کو شریعتِ اسلام نے دور کیا ہے پس حرج دور کرنے کیلئے بعض مخصوص اوقات میں عبادت فرض کی گئی ہے اور تمام اوقات میں عبادت فرض نہیں کی گئی۔

كَوَقْتِ الصَّلٰوةِ فَإِنَّ الْوَقْتَ فِيهَا يَفْضُلُ عَنِ الْأَدَاءِ إِذَا أُدِّيَ عَلٰى حَسَبِ السُّنَّةِ مِنْ غَيْرِ إِفْرَاطٍ فَيَكُوْنُ ظَرْفًا وَلَا يَصِحُّ الْأَدَاءُ قَبْلَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَيَفُوْتُ بِفَوْتِهٖ.

فَیَکُوْنُ شَرْطًا وَیَخْتَلِفُ الْاَدَاءُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ صِحَّةً وَکَرَاهَةً فَیَکُوْنُ سَبَبًا لِلْوُجُوْبِ وَتَقْدِیْمُ الْمَشْرُوْطِ عَلَی الشَّرْطِ جَائِزٌ اِذَا کَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلْوُجُوْبِ، کَمَا فِیْ حَوَلَانِ الْحَوْلِ لِلزَّکٰوةِ وَاَمَّا اِذَا کَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلْجَوَازِ لَایَصِحُّ التَّقْدِیْمُ عَلَیْهِ کَسَائِرِ شَرَائِطِ الصَّلٰوةِ وَتَقْدِیْمُ الْمُسَبَّبِ عَلَی السَّبَبِ لَایَجُوْزُ اَصْلًا وَهٰهُنَا لَمَّا اجْتَمَعَتِ الشَّرْطِیَّةُ وَالسَّبَبِیَّةُ فَلَاجَرَمَ اَنْ لَایَجُوْزَ التَّقْدِیْمُ عَلَی الْوَقْتِ -

(ترجمہ):۔ جیسے نماز کا وقت کیوں کہ وقت، فعلِ مؤدّٰی (نماز) میں فعلِ ادا رسے بچا رہتا ہے جبکہ فعلِ مؤدّٰی سنّت کے طور پر بغیر کسی زیادتی کے ادا کیا جائے لہٰذا وقت (فعلِ مؤدّٰی کیلئے) ظرف ہوگا، اور وقت کے داخل ہونے سے پہلے ادا رصحیح نہیں ہوتی اور وقت کے فوت ہونے سے ادا رفوت ہو جاتی ہے، لہٰذا وقت (ادا رکیلئے) شرط ہوگا اور صفتِ وقت کے اختلاف سے صحت اور کراہت کے اعتبار سے ادا ر مختلف ہوتی رہتی ہے لہٰذا وقت وجوبِ ادا رکیلئے سبب ہوگا، اور مشروط کو شرط پر مقدم کرنا جائز ہے جب کہ شرط وجوب کیلئے شرط ہو جیسا کہ زکوٰۃ کیلئے حولانِ حول میں ہے اور جب شرط ”جواز کیلئے شرط ہو تو اس پر تقدیم صحیح نہیں ہوتی جیسا کہ نماز کی تمام شرطیں اور مسبب کو سبب پر مقدم کرنا بالکل جائز نہیں ہے اور یہاں چونکہ شرطیت اور سببیت دونوں جمع ہیں لہٰذا وقت پر تقدیم بالکل جائز نہیں ہے۔

(تشریح):۔ فاضل مصنف نے فرمایا کہ قسم اوّل کی مثال ” نماز کا وقت “ ہے کیونکہ نماز کا وقت نماز کیلئے ظرف بھی ہے اس طور پر کہ اگر نماز بغیر افراط کے سنّت کے مطابق ادا رکیجائے تو نماز ادا رکرنے کے بعد وقت کا کچھ نہ کچھ حصّہ ضرور فاضل رہ جاتا ہے اور فعلِ نماز ادا رکرنے کے بعد وقت کا بچ جانا یہی وقت کے ظرف ہونے کی علامت ہے پس ثابت ہوا کہ ” وقت “ فعلِ نماز کیلئے ظرف ہے۔ اور چونکہ وقت کے داخل ہونے سے پہلے نماز کا ادا رکرنا صحیح نہیں ہوتا اور وقت کے فوت ہونے سے ادا رفوت ہو جاتی ہے اس لئے ادائے نماز کیلئے وقت شرط بھی ہوگا کیوں کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ شرط سے مراد یہی ہے کہ مامور بہ شرط کے وجود سے پہلے درست نہ ہوا اور شرط کے فوت ہونے سے مامور بہ فوت ہو جائے۔ اور چونکہ صفتِ وقت کے اختلاف سے ادا ر مختلف ہو جاتی ہے اسلئے ” وقت “ وجوبِ نماز کیلئے سبب ہوگا یعنی وقت اگر کامل ہوتا ہے تو ادا رکامل واجب ہوتی ہے اور اگر وقت ناقص ہوتا ہے تو ادا رناقص واجب ہوتی ہے گویا ” وقت “ وجوبِ ادا ر میں مؤثر ہے اور جو وجوبِ ادا ر میں مؤثر ہوتا ہے وہ سبب ہوتا ہے لہٰذا ” وقت “ وجوبِ نماز کیلئے سبب ہوگا۔ بہر حال نماز کا وقت چونکہ فعلِ نماز کیلئے ظرف بھی ہے، اور ادائے نماز کیلئے شرط بھی ہے اور وجوبِ ادا رکیلئے سبب بھی ہے اسلئے نماز کا وقت، مامور بہ مقید بالوقت کی

پہلی قسم کی مثال ہے۔

" وتقدیم المشروط علی الشرط جائز الخ" سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ "وقت" ادائے نماز کیلئے شرط ہے اور مشروط کو شرط پر مقدم کرنا جائز ہے جیسا کہ حولانِ حول، وجوب ادائے زکوٰۃ کیلئے شرط ہے اور زکوٰۃ کو حولانِ حول پر مقدم کرنا جائز ہے۔ پس اسی طرح ادائے نماز کو بھی اس کی شرط یعنی وقت پر مقدم کرنا جائز ہونا چاہیئے تھا حالانکہ وقت پر ادائے نماز کو مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط کی دو قسمیں ہیں (۱) شرطِ وجوب (۲) شرطِ جواز۔ شرطِ وجوب کا مطلب یہ ہے کہ وجوب، شرط پر موقوف ہو یعنی شرط کے بعد وجوب ثابت ہو اگرچہ جواز بغیر شرط کے بھی ثابت ہو جاتا ہو اور شرطِ جواز کا مطلب یہ ہے کہ جواز، شرط پر موقوف ہو بغیر شرط کے جواز ثابت نہ ہوتا ہو۔ پس شرطِ وجوب پر مشروط کا مقدم کرنا جائز ہے لیکن شرطِ جواز پر مشروط کا مقدم کرنا جائز نہیں ہے، اور حولانِ حول، وجوبِ ادائے زکوٰۃ کیلئے شرطِ وجوب ہے لہٰذا حولانِ حول پر ادائے زکوٰۃ کو مقدم کرنا جائز ہوگا اور وقت، وجوبِ صلاۃ کیلئے شرطِ جواز ہے لہٰذا وقت پر نماز کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح نماز کی دوسری شرطیں مثلاً کپڑے، بدن اور جگہ کا پاک ہونا نماز کیلئے شرطِ جواز ہیں لہٰذا ان چیزوں پر ادائے نماز کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ بہرحال شرطِ جواز پر مشروط کو مقدم کرنا جائز نہیں ہے اور سبب پر مسبب کو مقدم کرنا بھی جائز نہیں ہے اور یہاں وقتِ نماز میں چونکہ شرطیت اور سببیت دونوں جمع ہیں یعنی وقت نماز کیلئے شرط بھی ہے، اور سبب بھی ہے اسلئے نماز کو وقت پر بالیقین مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔

ثُمَّ هٰهُنَا شَيْئَانِ نَفْسُ الْوُجُوْبِ وَ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ فَنَفْسُ الْوُجُوْبِ سَبَبُهُ الْحَقِيْقِيُّ هُوَ الْاِيْجَابُ الْقَدِيْمُ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَهُوَ الْوَقْتُ اُقِيْمَ مَقَامَهُ وَ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ سَبَبُهُ الْحَقِيْقِيُّ تَعَلُّقُ الطَّلَبِ بِالْفِعْلِ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَ هُوَ الْاَمْرُ اُقِيْمَ مَقَامَهُ ثُمَّ الظَّرْفِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ لَا تَجْتَمِعَانِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ لِاَنَّهُ اِنْ اُدِّيَ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِاَنَّ السَّبَبَ يَجِبُ اَنْ يَّتَقَدَّمَ عَلَى الْمُسَبَّبِ وَاِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُوْنُ ظَرْفًا اِذِ الظَّرْفُ مَا يُؤَدّٰى فِيْهِ لَا بَعْدَهُ فَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّ الظَّرْفَ هُوَ جَمِيْعُ الْوَقْتِ وَالشَّرْطُ هُوَ مُطْلَقُ الْوَقْتِ وَالسَّبَبُ هُوَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ الْمُتَّصِلُ بِالْاَدَاءِ قَبْلَ الشُّرُوْعِ فِي الْاَدَاءِ وَالْكُلُّ فِي الْقَضَاءِ ـ

(ترجمہ):- پھر یہاں دو چیزیں ہیں نفسِ وجوب اور وجوبِ اداء۔ پس نفسِ وجوب کا سببِ حقیقی تو ایجابِ قدیم ہے اور اس کا سببِ ظاہری وہ وقت ہے جو سببِ حقیقی کے قائم مقام ہے اور وجوبِ اداء کا سببِ حقیقی طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا ہے اور اس کا سببِ ظاہری وہ امر ہے جو سببِ حقیقی کے قائم مقام ہے، پھر ظرفیت اور سببیت بظاہر دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر فعلِ ماموربہ وقت میں اداء کیا جائے تو وقت سبب نہ ہوگا اسلئے کہ سبب کا مسبب پر مقدم کرنا ضروری ہے اور اگر فعلِ مامور بہ وقت کے اندر اداء نہ کیا جائے تو وقت ظرف نہ ہوگا اسلئے کہ ظرف وہ ہے جس میں فعل اداء کیا جائے نہ کہ اس کے بعد اسی لئے اصولیین نے کہا ہے کہ ظرف تو پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور سبب وہ جزِ اول ہے جو اداء کو شروع کرنے سے پہلے اداء سے متصل ہے اور قضاء میں پورا وقت (سبب ہے)۔

(تشریح):- شارح نور الانوار ملاجیون رحؒ نے فرمایا کہ نماز کے سلسلہ میں دو چیزیں ہیں (۱) نماز کا نفسِ وجوب (۲) نماز کا وجوبِ اداء۔ اور نماز کے نفسِ وجوب کے دو سبب ہیں (۱) سببِ حقیقی (۲) سببِ ظاہری۔ نفسِ وجوب کا سببِ حقیقی تو ایجابِ قدیم ہے جیساکہ تلویح میں مذکور ہے، اور اس کا ظاہری سبب وہ وقت ہے جو سببِ حقیقی کے قائم مقام ہے اور وجوبِ اداء کے بھی دو سبب ہیں (۱) سببِ حقیقی (۲) سببِ ظاہری۔ سببِ حقیقی تو طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا ہے اور اس کا ظاہری سبب وہ امر ہے جو سببِ حقیقی کے قائم مقام ہے۔

محشی نور الانوار کہتے ہیں کہ نفسِ وجوب کا سببِ حقیقی ایجابِ قدیم کو قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ ایجابِ قدیم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو بندوں کے افعال کیساتھ متعلق ہوتا ہے اور یہی معنی فعل کیساتھ طلب کے متعلق ہونے کے ہیں اور طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا یہ وجوبِ اداء کا سبب ہے نہ کہ نفسِ وجوب کا، پس نفسِ وجوب کا سببِ حقیقی یا تو وہ نعمتیں ہیں جو اللہ نے اپنے بندوں کو عطاء کی ہیں جیساکہ قاضی بیضاوی نے "یا ایہا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم" کی تفسیر کے تحت ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو وجود اور بقائے وجود کیلئے جو نعمتیں عطاء کی ہیں ان پر شکر ادا کرنے کیلئے عبادت فرض کی ہے، پس معلوم ہوا کہ خداوند تعالیٰ کی عطاء کردہ نعمتیں نفسِ وجوبِ صلاۃ کا حقیقی سبب ہیں، یا نفسِ وجوب کا حقیقی سبب اللہ تعالیٰ ہیں جیساکہ خود شارحِ نور الانوار اسی کے قائل ہیں۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ بظاہر سبب اور ظرف دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں کیوں کہ اگر نماز وقت میں اداء کی گئی تو وقت نماز کیلئے سبب نہیں ہو سکتا اسلئے کہ سبب کا مسبب پر مقدم کرنا ضروری ہے اور اگر نماز وقت میں اداء نہ کی گئی تو وقت نماز کیلئے ظرف نہ ہوگا اس لئے کہ ظرف وہ ہے جس میں نماز

ادار کی جائے نہ کہ وہ جس کے بعد فعلِ نماز ادا کیا جائے۔ بہر حال بظاہر سبب اور ظرف دونوں کا جمع ہونا ممکن نہیں ہے حالانکہ مصنف رحمہ نے "وقت" کو نماز کیلئے سبب بھی قرار دیا ہے اور ظرف بھی قرار دیا ہے اسی اشکال کو رفع کرنے کیلئے اصولیین نے کہا کہ ظرف تو اول تا آخر پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور ادار میں سبب وقت کا وہ اول حصہ ہے جو شروع کرنے سے پہلے ادار کیساتھ متصل ہوتا ہے اور قضار میں پورا وقت سبب ہے پس جب نماز کیلئے ظرف پورا وقت ہے اور سبب وقت کا وہ حصہ ہے جو ادار سے پہلے ہوتا ہے اور ادار کیساتھ متصل ہوتا ہے تو اس صورت میں سبب اور ظرف دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے اور قضار کیلئے پورے وقت کو سبب قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اس لئے کہ جب وقت کے اندر نماز ادا نہیں کی گئی تو یہ وقت قضار نماز کیلئے ظرف نہ رہا اور جب یہ وقت ظرف نہ رہا تو اس کا سبب ہونا ممتنع نہ ہوگا۔

وَهُوَ اَمْرٌ بَعْدَهٗ اَنْوَاعٌ وَقَدْ فَصَّلَهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اِمَّا اَنْ يُّضَافَ اِلَى الْجُزْءِ الْاَوَّلِ اَوْ اِلٰى مَا يَلِيْ اِبْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ اَوْ اِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ اَوْ اِلٰى جُمْلَةِ الْوَقْتِ يَعْنِيْ اَنَّ الْاَصْلَ اَنَّ كُلَّ مُسَبَّبٍ مُتَّصِلٌ بِسَبَبِهٖ فَاِنْ اُدِّيَتِ الصَّلٰوةُ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ يَكُوْنُ الْجُزْءُ السَّابِقُ عَلَى التَّحْرِيْمَةِ وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِيْ لَا يَتَجَزَّأُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الصَّلٰوةِ فَاِنْ لَّمْ يُؤَدِّ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ تَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ اِلَى الْاَجْزَاءِ الَّتِيْ بَعْدَهٗ فَيُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلٰى كُلِّ مَا يَلِيْ اِبْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ مِنَ الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ فَاِنْ لَّمْ يُؤَدِّ فِي الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ حَتّٰى ضَاقَ الْوَقْتُ فَحِيْنَئِذٍ يُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ وَهٰذَا لَا يُتَصَوَّرُ اِلَّا فِي الْعَصْرِ فَاِنَّ فِيْ غَيْرِهٖ مِنَ الصَّلٰوةِ كُلُّ الْاَجْزَاءِ صَحِيْحَةٌ وَهٰذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ مِقْدَارُ مَا يَسَعُ التَّحْرِيْمَةَ عِنْدَنَا وَمِقْدَارُ مَا يُؤَدّٰى فِيْهِ اَرْبَعُ رَكَعَاتٍ عِنْدَ زُفَرَ فَلَا تَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ عِنْدَهٗ اِلٰى مَا بَعْدَهٗ لِاَنَّهٗ خِلَافُ الْاَمْرِ وَالشَّرْعِ فَاِنْ كَانَ هٰذَا الْجُزْءُ الْاَخِيْرُ كَامِلًا كَمَا فِيْ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَجَبَتْ كَامِلَةً فَاِنِ اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالطُّلُوْعِ بَطَلَتِ الصَّلٰوةُ وَيُحْكَمُ بِالْاِسْتِيْنَافِ وَاِنْ كَانَ هٰذَا الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِيْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ وَجَبَتْ نَاقِصَةً فَاِنِ اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالْغُرُوْبِ لَمْ تَفْسُدِ الصَّلٰوةُ لِاَنَّهٗ اَدَّاهَا كَمَا وَجَبَتْ۔

(ترجمہ):۔ اور اس کی چار قسمیں ہیں جس کو مصنف ؒ نے اپنے قول سے یوں بیان فرمایا ہے کہ وجوب یا تو جزاول کی طرف منسوب ہوگا یا اس کی طرف منسوب ہوگا جو فعل شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے یا وقت کی تنگی کے وقت جز ناقص کی طرف منسوب ہوگا یا پورے وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی قاعدہ یہ ہے کہ ہر مسبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے پس اگر نماز اوّل وقت میں ادا کی گئی تو وہ جز جو تحریمہ سے پہلے ہے اور وہ جز لایتجزیٰ ہے وجوب صلاۃ کا سبب ہوگا۔ اسلئے کہ اگر نماز اوّل وقت میں ادا نہ کی گئی تو سببیت ان اجزاء کی طرف منتقل ہوجائے گی جو اس کے بعد میں ہیں لہذا وجوب اجزاء صحیحہ میں سے ہر ایسے جز کی طرف منسوب ہوگا جو فعل شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے پھر اگر فعلِ نماز، اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کیا گیا۔ یہاں تک کہ وقت تنگ ہوگیا تو اس وقت " وجوب" جز ناقص کیطرف منسوب ہوگا، اور یہ جزِ ناقص کی طرف منسوب ہونا عصر کی نماز میں ہی متصور ہو سکتا ہے اسلئے کہ اس کے علاوہ دیگر نماز وں میں تمام اجزاء صحیح ہیں اور یہ جز ناقص ہمارے نزدیک اس قدر ہے جو تکبیر تحریمہ کی گنجائش رکھتا ہو اور امام زفرؒ کے نزدیک اس شئی کی مقدار ہے جس میں چار رکعتیں ادا کی جاسکیں چنانچہ امام زفرؒ کے نزدیک اس مقدار کے مابعد کی طرف سببیت منتقل نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ یہ امر وشرع کے خلاف ہے۔ پس اگر یہ جز اخیر کامل ہو جیساکہ فجر کی نماز میں ہے تو نماز کامل واجب ہوگی چنانچہ اگر طلوعِ آفتاب کی وجہ سے فساد ظاہر ہوا تو نماز باطل ہوجائے گی اور از سر نو نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے گا اور اگر یہ جزِ ناقص ہو جیساکہ عصر کی نماز میں ہے تو نماز ناقص واجب ہوگی چنانچہ اگر غروبِ آفتاب کی وجہ سے فساد ظاہر ہوا تو نماز فاسد نہ ہوگی کیوں کہ اس نے اسی طرح ادا کیا ہے جس طرح وہ واجب ہوئی ہے۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ امر موقت کی پہلی قسم کی بھی چار قسمیں ہیں کیوں کہ (۱) وجوب یا تو وقت کے جزاول کی طرف منسوب ہوگا (۲) یا وقت کے اس حصہ کی طرف منسوب ہوگا جو نماز شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے مثلاً آج کل ظہر کا وقت ۱۲½ بجے شروع ہوتا ہے مگر ایک شخص نے ٹھیک ۲ بجے نماز شروع کی تو ۲ بجے کے وقت کیساتھ جو وقت متصل ہے یعنی ایک بج کر ۵۹ منٹ ۵۹ سکنڈ پر جو وقت ہے اس کی طرف وجوبِ نماز منسوب ہوگا (۳) یا وقت تنگ ہونے کی صورت میں جزِ ناقص کی طرف منسوب ہوگا (۴) یا پورے وقت کی طرف منسوب ہوگا۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ ہر مسبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس جگہ مسبب نفسِ وجوب صلاۃ ہے نہ کہ ادائے صلاۃ۔ اور یہاں اُس جز کے ساتھ جو سبب ہے اداء کے متصل ہونے کا لحاظ کیا گیا ہے نہ کہ نفسِ وجوب کا حالانکہ اتصالِ مسبب بالسبب معتبر ہے نہ کہ اتصالِ اداء بالسبب۔
اس کا جواب یہ ہے کہ نفسِ وجوب مفضی الی الاداء ہوتا ہے پس گویا وجوب کے واسطے سے اداء

بھی مسبب ہے اور جب ادار مسبب ہے تو سبب کیساتھ ادار کے متصل ہونے کا اعتبار کیا گیا ، بہر حال ہر مسبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے چنانچہ اگر نماز ، اولِ وقت میں ادار کی گئی تو وہ جزلایتجزیٰ جو تحریمہ پر مقدم ہوتا ہے وجوبِ نماز کا سبب ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وقت کا جزاول تو موجود ہے اور اس کے بعد کے تمام اجزار معدوم ہیں ، اور معدوم ، موجود کا مزاحم نہیں ہوتا ہے لہٰذا بعد والے اجزار ، جزاول کے مزاحم نہ ہوں گے ۔ اور جب بعد والے اجزار ، جزاول کے مزاحم نہیں ہیں تو وقت کے جزاول کو وجوبِ صلاۃ کا سبب قرار دینا بھی درست ہے اور اگر اول وقت میں نماز ادار نہیں کی گئی تو سببیت ان اجزار کی طرف منتقل ہو جائے گی جو اجزار جزاول کے بعد ہیں ۔ پس اس صورت میں وجوبِ نماز وقت کے اجزار صحیحہ میں سے اُس جز کی طرف منسوب ہوگا جو جز نماز شروع کرنے کی ابتدار کیساتھ متصل ہے جیساکہ خادم نے گذشتہ سطروں میں بیان کیا ہے کہ ٹھیک دو بجے ظہر کی نماز شروع کرنے کی صورت میں ایک بجکر ۵۹ منٹ ۵۹ سکنڈ پر جو وقت ہے یہ وقت اس نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے اور اس ظہر کی نماز کا وجوب اس وقت کی طرف منسوب ہے ۔

اس جگہ دو اعتراض ہیں ایک تو یہ کہ شارح نور الانوار کا "تنتقل السببیۃ" کہنا درست نہیں ہے کیوں کہ سببیت صفت ہونے کی وجہ سے عرض ہے اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں انتقالِ سببیت سے مراد یہ ہے کہ سببیت پہلے ایک محل میں ثابت تھی اور اب دوسرے محل میں ثابت ہے مثلاً پہلے وقت کے جزاول میں سببیت ثابت تھی اور اب اُس جز میں ثابت ہے جو ابتدارِ شروع کیساتھ متصل ہے اور یہ حقیقۃً انتقال نہیں ہے مگر چوں کہ انتقال کے مشابہ ہے اسلئے اس کا انتقال نام رکھ دیا گیا اور تنتقل السببیت کہہ دیا گیا ۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جزاول میں نماز ادا نہ کرنے کی صورت میں بعد والے اجزار کی طرف سببیت کے منتقل ہونے کی وجہ سے ایک واجب کیلئے متعدد اسباب کا ہونا لازم آئے گا ۔ کیوں کہ نماز شروع کرنے کی ابتدار میں لوگ مختلف ہیں مثلاً بہت سے لوگ ایسے ہیں جو ظہر کی نماز اولِ وقت میں ادا نہیں کرتے بلکہ اس کے بعد ادار کرتے ہیں مگر بعض مثلاً پونے دو بجے ادار کرتے ہیں ، بعض دو بجے اور بعض ڈھائی بجے ادار کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ پس تینوں حضرات کی نمازِ ظہر کے اسباب مختلف ہوئے یعنی پہلے شخص کی نمازِ ظہر کا سبب پونے دو بجے سے ایک سکنڈ پہلے کا وقت ہوا ، اور دوسرے شخص کی نمازِ ظہر کا سبب دو بجے سے ایک سکنڈ پہلے کا وقت ہوا ، اور تیسرے شخص کی نمازِ ظہر کا سبب ڈھائی بجے سے ایک سکنڈ پہلے کا وقت ہوا ۔ گویا ایک نمازِ ظہر کے وجوب کے متعدد اسباب ہوئے حالانکہ ایک واجب کا ایک سبب ہوتا ہے نہ کہ متعدد ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سببِ حقیقی تو خداوند تعالیٰ ہیں لیکن "وقت" معرّف یعنی سبب کی نشاندہی

کرنیوالا ہے تو اب شئی واحد کیلئے متعدد معرّفوں کا ہونا لازم آئے گا اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کیوں کہ شئی واحد کیلئے متعدد معرّفات ہوسکتے ہیں۔ اور اگر وقت کے اجزاءِ صحیحہ میں نماز ادا نہ کی گئی یہاں تک کہ وقت تنگ ہوگیا تو وقت کی تنگی کیصورت میں وجوبِ نماز، جزءِ ناقص کی طرف منسوب ہوگا، اور جزءِ ناقص وجوبِ نماز کا سبب ہوگا، اور سبب ناقص ہونے کی وجہ سے نماز بھی ناقص واجب ہوگی کیوں کہ وجوب سبب کے مطابق ہوتا ہے اگر سبب کامل ہوتا ہے تو واجب بھی کامل ہوتا ہے اور اگر سبب ناقص ہو تو واجب بھی ناقص ہوگا۔

لیکن یہ واضح رہے کہ وقت میں جزءِ ناقص کا تصور صرف عصر کی نماز میں ہوتا ہے دوسری نمازوں میں نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ عصر کے علاوہ باقی دوسری نمازوں میں وقت کے تمام اجزاء صحیح ہوتے ہیں، کوئی "جزء" ناقص نہیں ہوتا۔ اور جزءِ ناقص ہمارے نزدیک صرف اتنا ہوتا ہے جس میں تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو اور امام زفرؒ کے نزدیک اتنا ہوتا ہے جسمیں چار رکعت ادا کی جاسکیں چنانچہ امام زفرؒ کے نزدیک جس وقت میں چار رکعت ادا کیجاسکیں اسکے مابعد کیطرف سببیت منتقل نہ ہوگی کیوں کہ اس کے مابعد کیطرف سببیت کا منتقل ہونا امر شرع کے خلاف ہے اس لئے کہ چار رکعت کی مقدار وقت باقی نہ رہنے کی صورت میں وقت کو سبب قرار دے کر نماز واجب کرنا تکلیف مالایطاق ہے حالانکہ شریعتِ اسلام نے اُس چیز کا مکلف قرار نہیں دیا جو انسان کی وسعت اور طاقت میں نہ ہو چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" ہماری دلیل "قدرت مطلقہ" کے تحت پوری تفصیل کیساتھ گذر چکی ہے اسی جگہ ملاحظہ کرلیا کرجائے بہرحال وقت تنگ ہونے کی صورت میں وقت کا جزءِ اخیر وجوبِ نماز کا سبب ہوگا۔ اب اگر وہ جزءِ اخیر کامل ہوا، جیساکہ فجر کی نماز میں ہے تو واجب کامل ہوگا کیوں کہ وجوب، سبب کے مطابق ہوتا ہے اور فجر کا وقت پورے کا پورا چونکہ کامل ہوتا ہے کوئی "جزء" ناقص نہیں ہوتا اسلئے سبب کامل ہوگا اور جب سبب کامل ہے تو نمازِ فجر بھی کامل واجب ہوگی۔ پس اگر دورانِ نماز آفتاب طلوع ہوگیا تو نمازِ فجر باطل ہو جائے گی، اور ازسرِنو نمازِ فجر پڑھنے کا حکم دیا جائے گا کیوں کہ جس طرح نمازِ فجر واجب ہوئی تھی اُس طرح ادا نہیں کیا گیا بلکہ سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے واجب تو کامل ہوئی تھی اور ادا کیا گیا ناقص طور پر۔

محشی نور الانوار کہتے ہیں کہ بطلانِ صلاۃ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اصلِ نماز باطل ہوگئی بلکہ یہ مراد ہے کہ فرضیت باطل ہوگئی یعنی فرض ادا نہیں ہوا البتہ یہ نماز نفل ہو جائے گی، اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اصلِ صلاۃ ہی باطل ہو جائے گی یعنی فجر کی نماز نہ فرض ہوگی اور نہ نفل ہوگی۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ طلوعِ آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز بھی باطل نہیں ہوتی، اور مستدل حدیث ابی ہریرہ رضؓ ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "من ادرک رکعۃً من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح ومن ادرک رکعۃً من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر" (شیخان) یعنی جس نے

طلوعِ آفتاب سے پہلے فجر کی ایک رکعت پائی اس نے فجر کو پالیا اور جس نے غروب سے پہلے عصر کی ایک رکعت پائی اس نے عصر کو پالیا۔ اس حدیث سے واضح ہو گیا کہ جس طرح عصر کی نماز غروبِ آفتاب کی وجہ سے باطل نہیں ہوتی اسی طرح فجر کی نماز طلوعِ آفتاب کی وجہ سے باطل نہیں ہوگی۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث اور اُس حدیث کے درمیان تعارض واقع ہے جسمیں اوقاتِ ثلٰثہ (طلوع، غروب، اور نصف النہار) میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو حدیثوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غروبِ آفتاب کی وجہ سے عصر کی نماز تو باطل نہ ہو، لیکن طلوعِ آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز باطل ہو جائے گی۔ کیوں کہ فجر کی نماز کا پورا وقت کامل ہوتا ہے لہٰذا سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے فجر کی نماز کامل واجب ہوگی اور جب فجر کی نماز کامل واجب ہوئی تو کامل ہی ادا کرنے سے ادا رہو گی حالانکہ طلوعِ آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز کامل طور پر ادا نہیں ہوئی بلکہ ناقص ادا ہوئی ہے اور جب طلوعِ آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز ناقص ادا ہوئی حالانکہ "واجب" کامل ہوئی تھی تو یہ نماز معتبر نہ ہوگی بلکہ اعادہ کرنا ضروری ہوگا اور عصر کی نماز کا پورا وقت کامل نہیں ہوتا بلکہ جزءِ اخیر ناقص ہوتا ہے لہٰذا جزءِ اخیر میں نمازِ عصر شروع کرنے کی صورت میں عصر کی نماز کے وجوب کا سبب ناقص ہوگا، اور جب سبب ناقص ہے تو عصر کی نماز بھی ناقص ہی واجب ہوگی اور جب عصر کی نماز ناقص واجب ہوئی تو غروبِ آفتاب کی وجہ سے ناقص ہی ادا کی گئی پس جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کر لی گئی اور جب ادا، وجوب کے مطابق ہوئی تو یہ نماز شرعاً معتبر ہوگی غروب کی وجہ سے فاسد نہ ہوگی۔ بہر حال فجر کی نماز میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ طلوعِ آفتاب کی وجہ سے باطل ہو جائے، اور عصر کی نماز میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غروب کیوجہ سے باطل نہ ہو، پس قیاس پر عمل کرتے ہوئے ہم حنفیوں نے کہا کہ طلوعِ آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز تو باطل ہو جائے گی لیکن غروبِ آفتاب کی وجہ سے عصر کی نماز باطل نہ ہوگی۔ اسی کو صاحبِ نور الانوار نے کہا کہ وقت کا جزءِ اخیر اگر ناقص ہو جیسا کہ نمازِ عصر میں ہے تو عصر کی نماز بھی ناقص واجب ہوگی، اب اگر دورانِ نماز آفتاب غروب ہو گیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، کیوں کہ جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کر لی ہے۔

وَكَانَ قَوْلُهٗ اِلٰى مَايَلِيْ اِبْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ شَامِلًا لِلْجُزْءِ الْاَوَّلِ وَلِلْجُزْءِ النَّاقِصِ لِاَنَّ الْجُزْءَ الْاَوَّلَ وَالْجُزْءَ النَّاقِصَ اِنَّمَا يَصِيْرُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الصَّلٰوةِ اِذَا شَرَعَ فِيْهِ وَاَمَّا اِذَا لَمْ يَشْرَعْ فِيْهِ لَمْ يَصِرْ سَبَبًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَقْتَصِرَ عَلَيْهِ اِلَّا اَنَّ الْجُزْءَ

الْاَوَّلَ لِاِهْتِمَامِ شَانِهٖ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ وَصَرَّحَ بِهٖ حَتّٰى ذَهَبَ كُلُّ الْاَئِمَّةِ سِوٰى اَبِىْ حَنِيْفَةَ رح اِلٰى اِسْتِحْبَابِ الْاَدَاءِ فِيْهِ وَكَذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ لِاَجْلِ خِلَافِيَّةِ زُفَرَ رح فِيْهِ صَرَّحَ بِذِكْرِهٖ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا اَدَّى الصَّلٰوةَ فِى الْوَقْتِ وَاَمَّا اِذَا فَاتَتِ الصَّلٰوةُ عَنِ الْوَقْتِ فَحِ يُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلٰى جُمْلَةِ الْوَقْتِ لِاَنَّهٗ قَدْ زَالَ الْمَانِعُ عَنْ كُلِّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَوْنُهٗ ظَرْفًا لِلصَّلٰوةِ لِاَنَّهٗ لَمْ يَبْقَ الْوَقْتُ فَلَمَّا كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِلْقَضَاءِ وَهُوَ كَامِلٌ فَحِ تَجِبُ الصَّلٰوةُ كَامِلَةً فَلَا يَتَاَدّٰى اِلَّا فِى الْوَقْتِ الْكَامِلِ۔

(ترجمہ):۔ اور مصنف رح کا قول " مایلی ابتداء الشروع " جزاول اور جز ناقص دونوں کو شامل ہے اسلئے کہ جزاول یا جز ناقص وجوبِ صلاۃ کیلئے اسی وقت سبب بنتے ہیں جب کہ ان میں نماز شروع کی جائے اور جب ان میں سے کسی میں نماز شروع نہیں کی گئی تو وہ سبب نہیں ہوگا پس مناسب یہی ہیکہ اسی قول پر اکتفاء کیا جائے مگر جمہور کے نزدیک جزاول کے مہتم بالشان ہونے کی وجہ سے مصنف نے جزاول کی صراحت کی ہے حتّٰی کہ ابو حنیفہ رح کے علاوہ تمام ائمہ کا یہ مذہب ہے کہ جزاول میں نماز اداء کرنا مستحب ہے اسی طرح جز ناقص، امام زفر رح کے اختلاف کی وجہ سے صراحۃً مذکور ہوا اور یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب نماز وقت کے اندر ادا کی جائے لیکن جب نماز وقت سے چھوٹ جائے تو اس وقت پورے وقت کی طرف وجوب منسوب ہوگا اسلئے کہ پورے وقت کو سبب بنانے سے جو مانع تھا یعنی وقت کا نماز کیلئے ظرف ہونا وہ زائل ہوگیا کیوں کہ وقت باقی نہیں رہا۔ پس جب پورا وقت قضاء کیلئے سبب ہے، اور وہ کامل ہے تو اس وقت نماز کامل واجب ہوگی، لہٰذا نماز، وقتِ کامل ہی میں اداء ہوگی۔

(تشریح):۔ شارح نور الانوار نے اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرمایا ہے اعتراض یہ ہے کہ وقت کی نوع اوّل کو چار قسموں پر منقسم کرنا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ ماتن کا قول " مایلی ابتداء الشروع " جزاول اور جز ناقص دونوں کو شامل ہے اسلئے کہ جزاوّل بھی وجوبِ صلاۃ کا سبب اُسی وقت ہوگا جب جزاول میں نماز شروع کیجائے اور جزِ ناقص بھی سبب اُسی وقت ہوگا جب نماز جز ناقص میں شروع کیجائے چنانچہ اگر جزاول یا جزِ ناقص میں نماز شروع نہ کی گئی تو نہ جزاول سبب ہوگا اور نہ جزِ ناقص سبب ہوگا۔ بہر حال جب جزاول اور جزِ ناقص وجوبِ نماز کے سبب اس وقت بنتے ہیں جب ان میں نماز شروع کی جائے تو جزاول اور جزِ ناقص بھی " مایلی ابتداء الشروع " کے تحت داخل ہونگے کیونکہ نماز جب جزاول میں شروع کیجائیگی تو جزاول، نماز کے ابتداءِ شروع کے متصل ہوگا اور جب جز ناقص میں شروع کیجائیگی تو جز ناقص نماز کے ابتداءِ شروع کے متصل ہوگا الحاصل مصنف کا یہ قول " مایلی ابتداء الشروع " جزاول اور جز ناقص دونوں کو شامل ہے

اور جب یہ قول دونوں کو شامل ہے تو ان کو علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی بلکہ یوں کہہ دیا جاتا " وھو اما ان یضاف الی مایلی ابتداء الشروع او الی جملۃ الوقت " یعنی وقت کی نوع اول کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ وجوب وقت کے اس حصہ کی طرف منسوب ہو جو نماز کے ابتداء شروع سے متصل ہو، دوم یہ کہ وجوب پورے وقت کی طرف منسوب ہو۔ پہلی قسم میں اول کی تینوں قسمیں شامل ہو جائیں گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک وقت کا جزاول مہتم بالشان ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرت امام اعظمؒ کے علاوہ تمام ائمہ نے جزاول میں نماز ادا کرنے کو مستحب قرار دیا ہے پس چوں کہ جزاول مہتم بالشان ہے اس لئے اس کو صراحۃً علیحدہ کرکے ذکر فرمایا اور اسی طرح جزناقص میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے لہٰذا اختلاف کی وضاحت کرنے کیلئے جزناقص کو صراحۃً ذکر فرمادیا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ سب باتیں اس وقت کی ہیں جب نماز وقت میں ادا کی جائے لیکن اگر وقت میں نماز ادا نہ کرسکے اور وقت فوت ہو جائے تو اس صورت میں وجوب نماز پورے وقت کیطرف منسوب ہوگا اور پورا وقت وجوب قضاء کا سبب ہوگا۔ کیوں کہ پورے وقت کو سبب قرار دینے کیلئے یہ بات مانع تھی کہ وقت نماز ظرف کیلئے بھی ہے اور ظرف اور سبب دونوں جمع نہیں ہوسکتے لیکن جب وقت گذر گیا اور نماز ادا نہیں کرسکا تو یہ وقت نماز کیلئے ظرف نہ ہوگا اور جب یہ وقت ظرف نہ رہا تو پورے وقت کو سبب قرار دینے سے جو مانع تھا وہ زائل ہوگیا، اور جب مانع زائل ہوگیا تو قضاء نماز کے وجوب کا سبب پورے وقت کو قرار دینا درست ہوگا اور پورا وقت کامل ہے لہٰذا نماز بھی کامل واجب ہوگی اور جب نماز کامل واجب ہوئی تو کامل ہی وقت میں ادا ہوگی، ناقص وقت میں ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی۔ اسی کی طرف مصنفؒ نے اگلی عبارت میں اشارہ کیا ہے۔

وَاِلَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ فَلِهٰذَا لَا يَتَاَدّٰى عَصْرُ اَمْسِهٖ فِى الْوَقْتِ النَّاقِصِ بِخِلَافِ عَصْرِ يَوْمِهٖ يَعْنِىْ فَلِاَجْلِ اَنَّ سَبَبَ وُجُوْبِ عَصْرِ الْيَوْمِ هُوَ الْوَقْتُ النَّاقِصُ اِذَا لَمْ يُؤَدِّهٖ فِى الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ وَسَبَبَ وُجُوْبِ عَصْرِ الْاَمْسِ هُوَ كُلُّ الْوَقْتِ الْفَائِتِ الْكَامِلِ قُلْنَا لَا يَتَاَدّٰى عَصْرُ الْاَمْسِ فِى الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِاَنَّهٗ لَمَّا فَاتَتِ الصَّلٰوةُ عَنِ الْوَقْتِ كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَامِلٌ بِاعْتِبَارِ اَكْثَرِ اَجْزَائِهٖ وَاِنْ كَانَ يَشْتَمِلُ عَلَى الْوَقْتِ النَّاقِصِ فَلَا يَصِحُّ قَضَاؤُهٗ اِلَّا فِى الْوَقْتِ الْكَامِلِ وَيَتَاَدّٰى عَصْرُ يَوْمِهٖ فِى الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِاَنَّهٗ لَمَّا لَمْ يُؤَدِّهٖ فِى الْوَقْتِ الْاَوَّلِ وَاتَّصَلَ

شُرُوْعُهٗ فِی الْجُزْءِ النَّاقِصِ كَانَ هُوَ سَبَبًا لِوُجُوْبِهٖ فَيُؤَدِّيْ نَاقِصًا كَمَا وَجَبَ ـ

(ترجمہ) :۔ پس اسی وجہ سے کل گذشتہ کی نمازِ عصر وقتِ ناقص میں ادار نہ ہوگی برخلاف آجکی عصر کے یعنی اس وجہ سے کہ آج کی عصر کے وجوب کا سبب وقتِ ناقص ہے جب کہ اس کو اجزاءِ صحیحہ میں ادار نہ کیا گیا ہو اور گذشتہ کل کی عصر کے وجوب کا سبب کلِ وقت ہے جو فوت شدہ ہے اور کامل ہے ہم نے کہا کہ گذشتہ کل کی عصر وقتِ ناقص میں ادار نہ ہوگی۔ اسلئے کہ جب نماز وقت سے فوت ہوگئی تو کلِ وقت سبب ہوگا۔ اور وہ اپنے اکثر اجزار کے اعتبار سے کامل ہے اگرچہ وہ ناقص وقت پر بھی شامل ہے پس اس کا قضار کرنا صحیح نہ ہوگا مگر وقتِ کامل میں، اور آج کی عصر وقتِ ناقص میں ادار ہو جائے گی اسلئے کہ جب اس کو اولِ وقت میں ادار نہیں کیا اور اس کا شروع جزءِ ناقص میں متصل ہوگیا تو جزءِ ناقص ہی اس کے وجوب کا سبب ہوگا پس اس کو ناقص ہی ادار کیا جائے گا جیسا کہ واجب ہوئی ہے۔

(تشریح) :۔ صاحبِ منار کہتے ہیں کہ آج کی نمازِ عصر اگر اجزاءِ صحیحہ میں ادار نہ کی گئی تو چونکہ آج کی نمازِ عصر کے وجوب کا سبب وقتِ ناقص ہے اور کل گذشتہ کی نمازِ عصر کے وجوب کا سبب فوت شدہ پورا وقت ہے اور پورا وقت اپنے اکثر اجزار کے اعتبار سے کامل ہے اسلئے ہم نے کہا کہ کل گذشتہ کی نمازِ عصر وقتِ ناقص میں ادار کرنے سے ادار نہ ہوگی کیوں کہ جب نمازِ عصر کا وقت فوت ہوگیا اور مکلف نماز ادار نہ کرسکا، تو پورا وقت کل گذشتہ کی نمازِ عصر کی قضار کا سبب ہوگا اور پورا وقت اگرچہ جزءِ ناقص پر بھی شامل ہے لیکن اپنے اکثر اجزار کے اعتبار سے کامل ہے اور جب پورا وقت، اکثر اجزار کے اعتبار سے کامل ہے تو کل گذشتہ کی قضار کا سبب کامل ہوا اور جب سبب کامل ہے تو گذشتہ کل کی قضار وقتِ کامل ہی میں ادار ہوسکتی ہے وقتِ ناقص میں ادار نہ ہوگی، اور آج کی نمازِ عصر وقتِ ناقص میں بھی ادار ہوسکتی ہے کیونکہ جب آج کی عصر کو اوّلِ وقت میں اور اس کے بعد والے اجزاءِ صحیحہ میں ادا نہ کرسکا بلکہ جزءِ ناقص میں شروع کیا تو آج کی نمازِ عصر کے وجوب کا "سبب" جزءِ ناقص ہوگا اور جب "سبب" جزءِ ناقص ہے تو آج کی عصر ناقص طور پر ادا کرنے سے ادار ہو جائے گی جیسا کہ نقصانِ سبب کی وجہ ناقص واجب ہوئی ہے۔

وَلَا يُقَالُ اِنَّ مَنْ شَرَعَ فِیْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ فِیْ اَوَّلِ الْوَقْتِ ثُمَّ مَدَّهَا بِالتَّعْدِيْلِ وَالتَّطْوِيْلِ اِلٰی اَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَاِنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ قَدْ تَمَّتْ نَاقِصَةً وَكَانَ شُرُوْعُهَا فِی الْوَقْتِ الْكَامِلِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّمَا يَلْزَمُهُمْ هٰذَا ضَرُوْرَةَ اِبْتِنَائِهٖ عَلَی الْعَزِيْمَةِ فَاِنَّ الْعَزِيْمَةَ فِیْ كُلِّ صَلٰوةٍ اَنْ يُؤَدِّيَ فِیْ تَمَامِ الْوَقْتِ فَالْاِحْتِرَازُ عَنِ الْكَرَاهَةِ مَعَ الْاِقْبَالِ عَلَی الْعَزِيْمَةِ مِمَّا لَا يَجْتَمِعُ قَطُّ فَجُعِلَ هٰذَا الْقَدْرُ مِنَ الْكَرَاهَةِ عَفْوًا

(ترجمہ):۔ اور یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے کہ جو شخص عصر کی نماز اول وقت میں شروع کرے پھر اس کو تعدیل اور تطویل کے ذریعہ اس قدر بڑھائے کہ آفتاب غروب ہوجائے اسلئے کہ یہ نماز ناقص پوری ہوئی حالانکہ اس کی ابتدا کامل وقت میں ہوئی تھی کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ یہ اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ اس کی بناء عزیمت پر ہے اس لئے کہ ہر نماز میں عزیمت یہ ہے کہ اس کو پورے وقت میں ادا کیا جائے بس عزیمت پر عمل کرنے کیساتھ کراہت سے بچنا ایسی چیز ہے جو جمع نہیں ہوسکتی ہے لہٰذا کراہت کی اس مقدار کو معاف کر دیا گیا۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب مذکور ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپکا یہ کہنا کہ جو نماز کامل واجب ہوتی ہے وہ صفتِ نقصان کیساتھ ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتی غلط ہے کیونکہ اگر کوئی شخص اولِ وقتِ عصر میں عصر کی نماز شروع کرے پھر تعدیلِ ارکان اور تطویل کے ذریعہ اس کو اس قدر بڑھادے کہ سلام پھیرنے سے پہلے آفتاب غروب ہوجائے۔ تو یہ نماز صفتِ نقصان کے ساتھ پوری ہوگی حالانکہ اس کو وقتِ کامل میں شروع کیا گیا تھا یعنی وقتِ کامل (سببِ کامل) کی وجہ سے واجب تو کامل ہوئی تھی لیکن ادا کیا گیا صفتِ نقصان کیساتھ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ احکامِ مشروعہ کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت۔ عزیمت اُس کا نام ہے جو اصل ہو اور عوارض کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ اور رخصت وہ ہے جو عوارض کی وجہ سے مشروع ہو مثلاً سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا رخصت ہے یعنی روزہ نہ رکھنا عارضِ سفر کی وجہ سے مشروع ہے، اور روزہ رکھنا عزیمت ہے یعنی آیت "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" کی وجہ سے اصل یہی ہے۔ اسی طرح پورے وقت میں نماز ادا کرنا عزیمت ہے یعنی خداوند قدوس کی طرف سے چونکہ ہمہ وقت نعمتیں وارد ہوتی ہیں اسلئے اُن پر شکر کا تقاضہ یہی ہے کہ پورا وقت نماز کیساتھ گھیر دیا جائے وقت کا کوئی حصہ نماز سے خالی نہ رہے لیکن وقت کے ایک حصہ میں نماز ادا کرکے باقی وقت کو اپنی ضروریات میں صرف کرنیکی رخصت اور اجازت دیدی گئی کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو معاش اور روزی، روٹی کا مسئلہ دشوارتر ہوجاتا پس اس عارض کی وجہ سے وقت کے ایک حصہ میں نماز ادا کرنے کی اجازت دیدی گئی ہے بہرحال اس اعتراض کی بنیاد عزیمت پر ہے یعنی اس شخص نے چونکہ عزیمت پر عمل کیا ہے اس لئے یہ اعتراض واقع ہوا۔ اور اس مسئلہ میں کراہت سے بچنا اور عزیمت پر عمل کرنا دونوں جمع نہیں ہوسکتے لہٰذا عزیمت پر عمل کرنے کیلئے کراہت کی اس مقدار کو برداشت کرنا پڑے گا اور جب عزیمت پر عمل کرنے کیلئے کراہت کی اس مقدار کو برداشت کرنا ضروری ہے تو کراہت کی اس مقدار کو شرعاً معاف کر دیا گیا اور پیش کردہ صورت میں باوجودیکہ عصر کی نماز کامل واجب ہوئی تھی لیکن مع الکراہت یعنی صفتِ نقصان کیساتھ ادا کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ اور جب اس صورت میں صفتِ نقصان کیساتھ عصر کی نماز ادا کرنے کی

اجازت دیدی گئی تو مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَمِنْ حُكْمِهٖ اِشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِيْنِ اَىْ مِنْ حُكْمِ هٰذَا الْقِسْمِ الَّذِىْ هُوَ ظَرْفٌ اِشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِيْنِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اُصَلِّىَ ظُهْرَ الْيَوْمِ وَلَا يَصِحُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ الْوَقْتُ ظَرْفًا صَالِحًا لِلْوَقْتِىِّ وَغَيْرِهٖ مِنَ النَّوَافِلِ وَالْقَضَاءِ يَجِبُ اَنْ يُّعَيِّنَ النِّيَّةَ وَلَا يَسْقُطُ بِضِيْقِ الْوَقْتِ اَىْ اِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ عَنِ التَّوَسُّعَةِ بِسَبَبِ تَقْصِيْرِهٖ اِلٰى آخِرِ الْوَقْتِ اَوْ بِسَبَبِ نَوْمِهٖ اَوْ نِسْيَانِهٖ لَا يَسْقُطُ التَّعْيِيْنُ عَنْ ذِمَّتِهٖ لِاَنَّهٗ اِنَّمَا جَاءَ الضِّيْقُ بِسَبَبِ الْعَارِضِ وَفِى الْاَصْلِ كَانَ سَعَةً۔

(ترجمہ):۔ اور اس قسم کا حکم، متعین کرنے کی نیت کا شرط ہونا ہے یعنی اس قسم کا حکم کہ وہ ظرف ہے تعیین کی نیت کا شرط ہونا ہے بایں طور کہ کہے کہ میں نے آج کی ظہر پڑھنے کی نیت کی ہے اور مطلق نیت سے ظہر کی نماز صحیح نہ ہوگی، اسلئے کہ جب وقت ظرف ہے وقتی اور غیر وقتی یعنی نوافل اور قضاء کی صلاحیت رکھتا ہے تو نیت کی تعیین کرنا واجب ہے اور تنگیٔ وقت کی وجہ سے تعیین ساقط نہیں ہوتی۔ یعنی جب نمازی کے آخری وقت تک کوتاہی کرنے کی وجہ سے یا نیند یا نسیان کی وجہ سے وقت تنگ ہو جائے تو اس کے ذمہ سے تعیین ساقط نہ ہوگی اسلئے کہ تنگی عارض کی وجہ سے آئی ہے حالانکہ اصل میں وسعت تھی۔

(تشریح):۔ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ "امر" مطلق عن الوقت کی وہ قسم جسمیں وقت ظرف، شرط اور سبب ہوتا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ فرضِ وقت کی تعیین کی نیت کرنا شرط ہے مثلاً یہ کہے کہ میں نے آج کی نمازِ ظہر کی نیت کی، مطلق نیت کافی نہ ہوگی مثلاً یہ کہے کہ میں نے نماز کی نیت کی، دلیل یہ ہے کہ وقت چونکہ ظرف ہے اس میں وقتی اور غیر وقتی یعنی نفل اور قضاء نمازیں سب ہی پڑھی جا سکتی ہیں اسلئے تعیین کی نیت کرنا ضروری ہوگا اور اگر صرف یہ کہا کہ میں نے ظہر کی نماز کی نیت کی تو بھی کافی نہیں ہے کیونکہ ظہر کی نماز اداء بھی ہوتی ہے اور قضاء بھی ہوتی ہے لہٰذا اداء اُسی وقت متعین ہوگی جب فرضِ وقت کا ذکر کیا گیا ہو اور یہ کہا گیا ہو کہ میں نے آج کی ظہر کی نیت کی۔

صاحب منار کہتے ہیں کہ اگر وقت اس قدر تنگ ہو جائے کہ اس وقت کے فرض کے علاوہ دوسری نمازوں کی گنجائش نہ رہے تو بھی تعیین کی نیت کرنا ساقط نہیں ہوتا یعنی اگر نمازی آخری وقت تک کوتاہی کرتا رہا یا سو گیا یا بھول گیا پھر آخری وقت میں بیدار ہوا یا یاد آیا تو اس کے ذمہ سے تعیین کی

نیت کرنا ساقط نہ ہوگا بلکہ فرضِ وقت کو متعین کرنا ضروری ہوگا۔ کیوں کہ وقت، اصلاً تو وسیع اور کشادہ تھا لیکن عارض (کوتاہی، نیند، نسیان) کی وجہ سے تنگ ہو گیا، اور اصل کے مقابلہ میں عارض کا اعتبار نہیں کیا جاتا لہٰذا تنگئ وقت کی صورت میں بھی اصل کا اعتبار کرتے ہوئے تعیین کی نیت کرنا شرط ہوگا اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ تنگئ وقت کی صورت میں تعیین کی نیت ساقط ہو جانی چاہیئے اور مکلف کے ظاہر حال پر نظر کرتے ہوئے اس کی مطلق نیت کو فرضِ وقت کی طرف پھیر دینا چاہیئے کیوں کہ مکلف کے ظاہر حال کا تقاضہ یہی ہے کہ وہ تنگ وقت میں وقتی نماز ادا کرے گا نہ کہ نفل اور قضاء وغیرہ دوسری نمازیں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ "ظاہر حال" کسی چیز کو اس کی سابقہ حالت پر باقی رکھنے کیلئے تو حجت ہو سکتا ہے لیکن ثابت شدہ چیز کو مرتفع اور دور کرنے کیلئے حجت نہیں ہوتا پس چوں کہ فرضِ وقت کی تعیین" جو اصل وقت کے کشادہ ہونے کی وجہ سے مکلف کے ذمہ میں ثابت تھی اس کو مکلف کے ظاہر حال کی وجہ سے ساقط نہیں کیا جا سکتا اس لئے تنگئ وقت کے باوجود تعیین کی نیت کرنا ساقط نہ ہوگا بلکہ لازم اور ضروری ہوگا۔

وَلَا يَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِيْنِ اِلَّا بِالْاَدَاءِ اَيْ اِنْ عَيَّنَ اَحَدٌ اَوَّلَ الْوَقْتِ اَوْ اَوْسَطَهٗ اَوْ آخِرَهٗ لَا يَتَعَيَّنُ بِتَعْيِيْنِهِ اللِّسَانِيْ اَوِ الْقَصْدِيْ اِلَّا اِذَا اَدّٰى فَفِيْ اَيِّ وَقْتٍ اَدّٰى يَكُوْنُ ذٰلِكَ الْوَقْتُ مُتَعَيِّنًا وَاِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِيْمَا عَيَّنَهٗ بَلْ فِيْ جُزْءٍ آخَرَ لَا يُسَمّٰى قَضَاءً كَالْحَانِثِ فِي الْيَمِيْنِ فَاِنَّهٗ يَتَخَيَّرُ فِيْ كَفَّارَتِهَا بَيْنَ ثَلٰثَةِ اَشْيَاءَ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَاِنْ عَيَّنَ وَاحِدًا مِنْهَا بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْقَلْبِ لَا يَتَعَيَّنُ عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى مَا لَمْ يُؤَدِّهٖ فَاِذَا اَدّٰى صَارَ مُتَعَيِّنًا وَاِنْ اَدّٰى غَيْرَ مَا عَيَّنَهٗ اَوَّلًا يَكُوْنُ مُؤَدِّيًا۔

(ترجمہ):۔ اور وقت متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا مگر ادا سے یعنی اگر کوئی شخص اول وقت یا درمیان وقت یا آخر وقت معین کر دے تو اس کی زبانی یا قلبی تعیین سے وقت متعین نہ ہوگا مگر جب ادا کرے پس جس وقت میں ادا کرے گا وہ وقت متعین ہوگا اور اگر اس نے اپنے معین کردہ وقت میں ادا نہ کیا، بلکہ دوسرے جز میں ادا کیا تو اس کا قضاء نام نہ ہوگا جیسا کہ قسم توڑنے والا کیوں کہ وہ قسم کے کفارے میں تین چیزوں دس مسکینوں کو کھانا کھلانے یا ان کو کپڑا پہنانے یا غلام آزاد کرنے کے درمیان مختار ہے پس اگر ان میں سے کسی ایک کو زبان یا دل سے متعین کرے تو اللہ کے نزدیک متعین نہ ہوگا جب تک کہ اس کو ادا نہ کرے پھر جب ادا کرے گا تو وہ متعین ہو جائیگا اور اگر اس نے اس کے علاوہ کو ادا کیا جس کو اوّلاً متعین کیا تھا تو وہ

ادا کرنے والا ہوگا۔

(تشریح) :- صاحب المنار فرماتے ہیں کہ اگر مکلف نے وقت کے کسی حصہ کو مثلاً اول یا اوسط یا آخر کو زبان یا دل سے نماز کیلئے متعین کیا تو اس کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا بلکہ جس حصۂ وقت میں نماز ادا کرے گا وہ حصہ متعین ہوگا یعنی محض زبان یا دل کے ذریعہ متعین کرنے سے وقت متعین نہیں ہوتا بلکہ فعلِ مامور بہ ادا کرنے سے متعین ہوتا ہے چنانچہ اگر اپنے متعین کردہ حصۂ وقت میں نماز ادا نہ کی بلکہ دوسرے جز میں ادا کی تو یہ نماز قضاء نہیں کہلائیگی بلکہ ادا کہلائے گی کیوں کہ جو چیز کشادہ اور وسیع وقت میں واجب ہوتی ہے اس کو وقت کے جس جز میں بھی ادا کیا جائیگا ادا ہی کہلائے گی، قضاء نہ کہلائے گی۔ اور یہ جو بعض شوافع نے کہا ہے کہ وقت کا جز اول ادا کیلئے متعین ہے اور جزِ اوّل کے علاوہ میں جو نماز پڑھی جائے گی وہ قضاء ہوگی، ادا نہ ہوگی، اور بعض احناف نے کہا ہے کہ وقت کا جز اخیر ادا کیلئے متعین ہے اگر جزِ اول میں ادا کرے گا تو یہ نماز نفل ہوگی لیکن اس سے فرض ساقط ہوجائے گا۔ یہ سب غلط اور بے بنیاد ہے کیوں کہ آمر (شارع) نے وقت میں وسعت رکھی ہے لہٰذا اجزائے وقت میں سے ہر جز تعمیلِ حکم کا وقت ہے اب اگر اول یا آخری جز متعین کرتا ہے تو یہ وقت کو تنگ کرنا اور خلافِ امر ہے، لہٰذا نہ بعض شوافع کا قول معتبر ہے اور نہ بعض احناف کا قول لائق اعتبار ہے اور اس کی مثال کہ بغیر ادا کے وقت کا کوئی حصہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی قسم کے خلاف عمل کرکے اپنی قسم کو توڑ دیا تو باری تعالیٰ نے اس کے کفارہ میں اس کو تین چیزوں میں اختیار دیا ہے (۱) دس مسکینوں کو کھانا کھلائے (۲) یا ان کو کپڑا پہنائے (۳) ایک غلام آزاد کرے۔ ان تینوں میں سے اگر کسی ایک پر قدرت نہ ہو تو پھر وہ تین روزے رکھ سکتا ہے، مذکورہ تین چیزوں اور تین روزوں کے درمیان اختیار نہیں ہے بلکہ روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کی اجازت اُسی وقت ہوگی جب کہ مذکورہ تین چیزوں پر قدرت نہ ہو چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبۃ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام" یعنی سو قسم کا کفارہ کھانا دینا ہے دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا جو دیتے ہو اپنے گھر والوں کو یا کپڑا پہنا دینا دس محتاجوں کو یا ایک گردن آزاد کرنی، پھر جس کو میسر نہ ہو تو روزے رکھنے ہیں تین دن کے۔ بہرحال جن تین چیزوں کے درمیان شریعت نے قسم کے کفارہ میں اختیار دیا ہے، اگر قسم توڑنے والا شخص ان میں سے کسی ایک کو زبان یا دل سے متعین کرلے تو وہ اللہ کے نزدیک اُس وقت تک متعین نہ ہوگی جب تک کہ اس کو ادا نہ کرلے۔ ہاں۔ اگر اس کو ادا کردیا تو وہ متعین ہوجائیگی اور اگر اپنے متعین کردہ کے علاوہ کو ادا کیا مثلاً دل یا زبان سے دس مساکین کو کھانا دینا متعین کیا تھا لیکن پھر اس کے بجائے غلام آزاد کردیا تو یہ غلام آزاد کرنا ادا ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا، اسی طرح اگر

متعین کردہ حصۂ وقت کے علاوہ میں نماز پڑھی تو یہ ادا ہوگی، قضا نہ ہوگی۔

اَوْ يَكُوْنَ مِعْيَارًا لَهٗ وَسَبَبًا لِوُجُوْبِهٖ كَشَهْرِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ ظَرْفًا وَهُوَ النَّوْعُ الثَّانِيْ مِنَ الْاَنْوَاعِ الْاَرْبَعَةِ لِلْمُوَقَّتِ وَلَا فَرْقَ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ اِلَّا بِكَوْنِ الْاَوَّلِ ظَرْفًا وَهٰذَا مِعْيَارًا وَالْمِعْيَارُ هُوَ الَّذِيْ اِسْتَوْعَبَ الْمُوَقَّتَ وَلَا يَفْضُلُ عَنْهُ فَيَطُوْلُ بِطُوْلِهٖ وَيَقْصُرُ بِقِصَرِهٖ فَاِنَّ الصَّوْمَ يَطُوْلُ بِطُوْلِ النَّهَارِ وَيَقْصُرُ بِقِصَرِهٖ فَيَكُوْنُ مِعْيَارًا وَهُوَ سَبَبٌ لِوُجُوْبِهٖ اَيْضًا وَقَدِ اخْتُلِفَ فِيْهِ فَقِيْلَ الشَّهْرُ كُلُّهٗ سَبَبٌ لِلصَّوْمِ وَقِيْلَ الْاَيَّامُ فَقَطْ دُوْنَ اللَّيَالِيْ ثُمَّ قِيْلَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ الشَّهْرِ سَبَبٌ لِوُجُوْبِ صَوْمِ تَمَامِ الشَّهْرِ وَقِيْلَ اَوَّلُ كُلِّ يَوْمٍ سَبَبٌ لِصَوْمِهٖ عَلٰى حِدَةٍ وَقَدْ ذَكَرْنَا كُلَّهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيْ وَلَمْ يَذْكُرْ هٰهُنَا كَوْنَهٗ شَرْطًا لِلْاَدَاءِ مَعَ اَنَّهٗ شَرْطٌ لِلْاَدَاءِ اَيْضًا اِكْتِفَاءً بِالْقَرَائِنِ۔

(ترجمہ):۔ یا وقت، فعلِ مامور بہ کیلئے معیار ہوگا اور اس کے وجوب کیلئے سبب ہوگا جیسے رمضان کا مہینہ، یہ عبارت مصنف کے قول" اما ان یکون ظرفاً" پر معطوف ہے اور یہ امر موقت کی چار قسموں میں سے دوسری قسم ہے۔ اور پہلی قسم اور اس کے درمیان سوائے اس کے کوئی فرق نہیں ہے کہ قسم اول میں وقت ظرف ہے اور اس میں معیار ہے اور معیار وہ ہے جو مُوَقّت کو گھیرلے اور مُوَقّت سے فاضل نہ ہو چنانچہ موقت، معیار کے طویل ہونے سے طویل ہوجائے اور معیار کے کوتاہ ہونے سے کوتاہ ہوجائے۔ اس لئے کہ روزہ، دن کے طویل ہونے سے طویل ہوجاتا ہے اور دن کے چھوٹا ہونے سے چھوٹا ہوجاتا ہے پس وقت، (روزہ) کیلئے معیار ہوگا، اور یہی وقت امر موقت کے وجوب کا سبب بھی ہے، البتہ سببِ وجوب میں اختلاف ہے چنانچہ کہا گیا کہ پورا مہینہ، رمضان کے تمام روزوں کے وجوب کا سبب ہے، اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں راتیں سبب نہیں ہیں اور کہا گیا کہ مہینہ کا پہلا جز پورے ماہ کے روزوں کا سبب ہے، اور کہا گیا کہ ہر دن کا اول اس دن کے روزے کا علیحدہ سبب ہے، ہم نے یہ ساری باتیں تفسیر احمدی میں ذکر کی ہیں۔ اور یہاں قرائن پر اکتفاء کرتے ہوئے ادا کیلئے وقت کے شرط ہونے کا ذکر نہیں کیا حالانکہ "وقت" ادا کیلئے شرط بھی ہے۔

(تشریح):۔ سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ امر مقید بالوقت کی چار قسمیں ہیں ان میں سے پہلی قسم (کہ وقت مؤدّی کیلئے ظرف، ادا کیلئے شرط اور وجوب کیلئے سبب ہو) کا بیان ہوچکا ہے، دوسری قسم یہ

ہے کہ وقت، فعلِ مامور بہ کیلئے معیار ہو، اور اس کے وجوب کیلئے سبب ہو مثلاً" رمضان کا مہینہ"۔
شارح کہتے ہیں کہ متن کی یہ عبارت سابقہ عبارت" اما ان یکون ظرفاً" پر معطوف ہے اور امر مقید بالوقت کی دوسری قسم ہے اور پہلی قسم اور دوسری قسم کے درمیان صرف اتنا فرق ہے کہ" وقت" پہلی قسم میں ظرف ہے اور دوسری قسم میں معیار ہے، معیار وہ ہے جو موقت یعنی فعل مامور بہ مقید بالوقت کو گھیر لے اور فعلِ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد معیار کا کوئی حصہ فاضل نہ رہے بلکہ معیار (وقت) کے بڑھنے سے فعلِ مامور بہ بڑھ جائے اور معیار کے گھٹنے سے فعلِ مامور بہ گھٹ جائے مثلاً روزہ، گرمی کے زمانہ میں دن کے بڑھنے سے بڑھ جاتا ہے اور سردی کے زمانہ میں دن کے چھوٹا ہونے سے چھوٹا ہو جاتا ہے، پس وقت روزہ کیلئے معیار ہے اور یہی وقت روزے کے واجب ہونے کا سبب ہے، کیونکہ روزہ، شہرِ رمضان کی طرف مضاف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے" صوم رمضان" اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے" فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" جو شخص تم میں سے ماہ رمضان کو پالے وہ رمضان کا روزہ رکھے بہر حال" روزہ" رمضان کے ماہ کی طرف مضاف ہوتا ہے، اور اضافت، سببیت کی دلیل ہے، لہٰذا ماہِ رمضان یعنی وقتِ رمضان، روزہ واجب ہونے کا سبب ہے، البتہ اسبابِ وجوب میں اختلاف ہے۔

(۱) چنانچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رمضان کا پورا مہینہ، روزہ کا سبب ہے دلیل گذر چکی ہے کہ روزہ، رمضان کی طرف مضاف ہوتا ہے اور اضافت سببیت کی دلیل ہے یعنی مضاف الیہ، مضاف کا سبب ہوتا ہے لیکن اس قول کی بنا پر مسبب کا سبب پر مقدم ہونا لازم آتا ہے اس طور پر کہ رمضان کے پہلے دن کا روزہ، رمضان پر مقدم ہے حالانکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے۔ اسکا جواب یہ ہیکہ سبب" رمضان کا پورا مہینہ ہے اور پورے مہینہ میں پہلا دن بھی شامل ہے پس جب پورے مہینہ میں پہلا دن بھی شامل ہے تو پہلے دن کے روزہ کا پورے مہینہ پر مقدم ہونا لازم نہ آئے گا اور جب پہلے دن کے روزہ کا پورے مہینہ پر مقدم ہونا لازم نہیں آیا تو سبب پر مسبب کا مقدم ہونا بھی لازم نہ آئے گا، اور جب یہ بات ہے تو پورے مہینہ کو روزہ کا سبب قرار دینے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ روزہ کا سبب صرف دن ہیں، رمضان کی راتیں روزہ واجب ہونے کا سبب نہیں ہیں، اس قول کی دلیل یہ ہیکہ شئی کا سبب، اُس شئی کے ادا کرنے کا محل ہوتا ہے اور روزہ ادا کرنے کا محل ایام ہوتے ہیں نہ کہ راتیں پس جب روزہ ادا کرنے کا محل ایام ہیں نہ کہ راتیں تو ایام ہی روزہ واجب ہونے کا سبب ہوں گے اور راتوں کو سبب ہونے میں کوئی دخل نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ راتیں، روزے کے منافی ہوتی ہیں کیوں کہ روزہ نام ہے کھانے پینے جماع کو ترک کرنے کا اور رات میں یہ سب کام مباح ہیں، بہر حال راتیں، روزے کے منافی ہیں اور کوئی شئی

اپنے منافی شئی کا سبب نہیں ہو سکتی لہٰذا راتیں روزہ کا سبب کیسے ہو سکتی ہیں ۔ پہلی دلیل پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ سبب شئی کیلئے ضروری نہیں کہ وہ اُس شئی کے ادا کرنے کا محل بھی ہو جیسے ایک شخص نماز کے آخری وقت میں مسلمان ہوا، تو یہ وقت اُس نماز کے وجوب کا سبب تو ہے لیکن اس وقت میں نماز ادا نہیں ہو سکتی کیوں کہ آخری وقت سے مراد مقدارِ تحریمہ کا وقت ہے اور مقدارِ تحریمہ کے وقت میں نماز کا ادا نہ ہونا ظاہر ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس قدر تنگ وقت میں نماز کا ادا کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ خرقِ عادت کے طور پر اس تنگ وقت کو ممتد فرما دیں جیسا کہ قدرتِ مطلقہ کے تحت اس کی تفصیل کی جا چکی ہے

(۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مہینہ کا پہلا جز پورے ماہ کے روزوں کے وجوب کا سبب ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کی پہلی رات میں روزہ کا اہل تھا پھر صبحِ صادق سے پہلے مجنون ہو گیا اور رمضان گذر جانے کے بعد ٹھیک ہو گیا تو اس شخص پر روزوں کی قضاء لازم ہوتی ہے، پس قضاء کا لازم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر رمضان کے روزے واجب تھے ، اور رمضان کے روزے اُسی وقت واجب ہو سکتے ہیں جب کہ رمضان کا جزاول وجوبِ صوم کا سبب ہو۔ بہر حال رمضان کے جزِ اول کا وجوبِ صوم کا سبب ہونا ثابت ہے ۔

(۴) بعض حضرات نے کہا کہ ہر دن کا اول حصّہ اُس دن کے روزے کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ ہر دن کا روزہ مستقل عبادت ہے ، یہی وجہ ہے کہ ایک روزہ کے فاسد ہونے سے دوسرے روزے فاسد نہیں ہوتے ، پس جب ہر روزہ مستقل عبادت ہے تو ہر روزہ کا سبب بھی مستقل ہو گا اسلئے کہ مستقل مسببات کیلئے مستقل اسباب ہوتے ہیں ۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ ہر دن کا اول حصّہ اُس دن کے روزے کا سبب ہے ۔

(۵) بعض حضرات نے کہا کہ ہر رات کا آخری حصّہ اگلے دن کے روزہ کا سبب ہے اور وجہ یہ ہے کہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا ضروری ہے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے قول (۴) کی صورت میں نہیں ہو سکتا ۔ حاصل یہ کہ قول (۴) اور (۵) دونوں کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر روزہ کا علیحدہ سبب ہے صرف اتنا فرق ہے کہ قول (۴) میں ہر دن کے اول حصہ کو اُس دن کے روزے کا سبب قرار دیا گیا ہے اور قول (۵) میں دن شروع ہونے سے پہلے رات کے آخری حصّہ کو سبب قرار دیا گیا ہے ۔ صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ تمام تفصیل تفسیر احمدی میں مذکور ہے ۔

" ولم یذکر ھٰھنا کونہ شرطًا الخ " سے ایک سوال کا جواب ہے ، سوال یہ ہے کہ " وقت " جس طرح فعلِ مامور بہ کیلئے معیار اور اس کے وجوب کیلئے سبب ہوتا ہے اسی طرح ادا کیلئے شرط بھی ہوتا ہے لیکن فاضل مصنف نے اس کے شرط ہونے کو ذکر نہیں فرمایا اس کی کیا وجہ ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قرائن پر اکتفاء کرتے ہوئے اس کو ذکر نہیں کیا گیا کیوں کہ جو چیز وقت کیساتھ موقت ہوتی ہے وقت اس کی ادا کیلئے یقیناً شرط ہوتا ہے، یہ بات سب کو معلوم ہے اس لئے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ اس کے برخلاف سبب اور معیار کہ وقت کبھی سبب نہیں ہوتا جیسے نذر معین کے روزہ میں "نذر" وجوب صوم کا سبب ہے اور وقت سبب نہیں ہے اور وقت کبھی معیار نہیں ہوتا جیسے نماز کا وقت نماز کیلئے معیار نہیں ہے پس چونکہ وقت کا سبب اور معیار ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے ان دونوں کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا ـ

ثُمَّ فَرَّعَ عَلٰی كَوْنِهٖ مِعْيَارًا فَقَالَ فَيَصِيْرُ غَيْرُهٗ مَنْفِيًّا اَيْ لَمَّا كَانَ شَهْرُ رَمَضَانَ مِعْيَارًا لِلصَّوْمِ يَصِيْرُ غَيْرُ الْفَرْضِ مَنْفِيًّا فِيْ رَمَضَانَ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَلَا تُشْتَرَطُ نِيَّةُ التَّعْيِيْنِ بِاَنْ يَّقُوْلَ بِصَوْمِ غَدٍ نَوَيْتُ بِفَرْضِ رَمَضَانَ لِاَنَّ هٰذَا التَّعْيِيْنَ اِنَّمَا شُرِعَ فِي الصَّلٰوةِ لِكَوْنِ وَقْتِهَا ظَرْفًا صَالِحًا لِغَيْرِهَا اَيْضًا وَهُوَ مُنْتَفٍ هٰهُنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَابُدَّ مِنْ تَعْيِيْنِ النِّيَّةِ قِيَاسًا عَلَى الصَّلٰوةِ وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا حَاجَةَ اِلٰی اَصْلِ النِّيَّةِ اَيْضًا لِاَنَّهٗ مُتَعَيَّنٌ بِتَعْيِيْنِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَخَيْرُ الْاُمُوْرِ اَوْسَطُهَا وَهُوَ فِيْمَا قُلْنَا۔

(ترجمہ):۔ پھر اس بات پر کہ وقت معیار ہے مصنف ؒ نے تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ "امر موقت کا غیر" منتفی ہو جائے گا۔ یعنی جب رمضان کا مہینہ روزہ کیلئے معیار ہے تو رمضان میں غیر فرض رمضان منتفی ہو جائے ہوگا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب شعبان کا مہینہ ختم ہو جائے تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں ہے، اور تعیین کی نیت شرط نہ ہوگی بایں طور کہ کہے کہ میں نے کل آئندہ فرض رمضان کی نیت کی ہے۔ کیوں کہ یہ تعیین نماز میں اس لئے مشروع کی گئی ہے کہ وقت ظرف ہے غیر وقتی کی بھی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ یہاں منتفی ہے اور امام شافعی ؒ نے فرمایا کہ نماز پر قیاس کرتے ہوئے تعیین نیت ضروری ہے، اور امام زفر ؒ نے فرمایا کہ اصل نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ وہ اللہ کے متعین کرنے سے متعین ہے اور درمیان کی چیز بہتر ہوتی ہے اور درمیان اسی قول میں ہے جو ہم نے بیان کیا ہے ـ

(تشریح):۔ وقت چوں کہ روزہ کیلئے معیار ہے اس لئے مصنف ؒ نے اس پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ رمضان کے مہینہ میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہوگا بلکہ اس میں صرف رمضان

کا روزہ مشروع ہوگا جیسا کہ خود صاحب شریعت علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جب شعبان کا مہینہ ختم ہوجائے تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں رکھا جا سکتا چنانچہ اگر کوئی شخص رمضان میں نفل یا واجب آخر کے روزے کی نیت کرلے تو رمضان کا روزہ ادا ہوگا، نفل یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا کیونکہ اس نے اصلِ صوم کی نیت کی ہے اور وصفِ صوم یعنی نفل یا واجب آخر کی نیت کی ہے اور وقت یعنی رمضان صرف اصلِ صوم کی صلاحیت رکھتا ہے اور وصف یعنی نفل یا واجب آخر کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے وصف باطل ہوجائے گا اور اصلِ صوم باقی رہے گا۔ اور اصلِ صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ چونکہ ادا ہوجاتا ہے اسلئے نفل یا واجب آخر کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہوجائیگا۔

صاحبِ منار کہتے ہیں کہ رمضان کا مہینہ چونکہ روزے کیلئے معیار ہے اس لئے رمضان میں روزہ رکھنے کیلئے تعیین کی نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے یعنی دل یا زبان سے یہ کہنا ضروری نہیں کہ میں کل آئندہ رمضان کا روزہ رکھوں گا بلکہ صرف یہ کہنا کہ میں کل آئندہ روزہ رکھوں گا، کافی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ نماز میں تعیین کی نیت کرنا اسلئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ نماز کا وقت ظرف ہونے کی وجہ سے وقتی نماز کے علاوہ غیر وقتی نمازوں کی بھی صلاحیت رکھتا ہے یعنی غیر وقتی نمازیں بھی پڑھی جاسکتی ہیں لہٰذا وقتی نماز کو متعین کرنے کیلئے تعیین کی نیت کرنا شرط قرار دیا گیا ہے اور رمضان کے مہینہ کے معیار ہونے کی وجہ سے چونکہ اس میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہے بلکہ صرف رمضان کا روزہ مشروع ہے اس لئے یہاں تعیین کی نیت شرط قرار نہیں دی گئی ہے

حضرت امام شافعی رح نے فرمایا کہ نماز پر قیاس کرتے ہوئے رمضان کے روزے میں بھی تعیین کی نیت کرنا شرط ہے۔ امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ اگر رمضان کا روزہ، اصلِ صوم یا صومِ نفل یا صومِ واجبِ آخر کی نیت سے ادا ہوجائے جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو بندے کا صفتِ عبادت میں مجبور ہونا لازم آئے گا۔ اس طور پر کہ بندہ کسی بھی قربت یعنی کسی بھی روزے کیلئے اپنے آپ کو کھانے، پینے اور جماع سے روکے لیکن وہ عبادتِ مفروضہ یعنی رمضان کے روزے کیلئے ہی رکنا ہوگا خواہ بندہ اس کو چاہے خواہ نہ چاہے یہی جبر ہے حالانکہ عبادت وغیرہ میں بندہ مجبور نہیں ہوتا بلکہ مختار ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ رمضان کا روزہ رمضان میں بھی اسی وقت ادا ہوگا جب کہ بندہ رمضان کا روزہ متعین کرنے کی نیت کرے، اصلِ صوم یا صومِ نفل یا صومِ واجب آخر کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ رمضان کا مہینہ، رمضان کے روزوں کیلئے منجانب اللہ متعین ہے کیوں کہ رمضان میں صومِ رمضان کے سوا کوئی دوسرا روزہ مشروع نہیں ہے پس جب کوئی شخص مطلقِ صوم کی نیت کرے گا تو رمضان کا روزہ متعین ہوجائے گا اور اطلاقِ نیت کے باوجود تعیین حاصل ہوجائے گی مثلاً اگر مکان میں صرف خالد ہو اور آپ اس کو "اے انسان" کہہ کر ندا دیں

تو اس نداء سے خالد ہی متعین ہوگا اور خالد کو یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ حضور آپ نے مجھ کو نہیں پکارا ہے، اسی طرح جب رمضان میں رمضان کا روزہ منجانب اللہ متعین ہے تو نیت کے ذریعہ اس کو متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ مطلقِ صوم کی نیت کے باوجود بھی رمضان ہی کا روزہ متعین ہوگا۔

حضرت امام زفرؒ نے فرمایا کہ رمضان کے روزے کیلئے اصلِ صوم کی نیت بھی ضروری نہیں بلکہ اگر کوئی بالکل نیت نہ کرے اور رمضان میں روزہ رکھ لے تو بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ رمضان کا روزہ اللہ کے متعین کرنے سے متعین ہوا ہے لہٰذا رمضان کے دن میں تندرست مقیم کی طرف سے جو بھی امساک (کھانے پینے جماع سے رکنا) واقع ہوگا وہ صومِ فرض یعنی روزۂ رمضان ہی سے واقع ہوگا اگرچہ کوئی نیت نہ کی ہو۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ رمضان کا روزہ ادا کرنے کیلئے اصلِ نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مطلقاً امساک (کھانے، پینے، اور جماع کرنے سے رکنا) صومِ رمضان کیلئے متعین نہیں ہے بلکہ جو امساک قربت اور عبادت ہوگا وہ ہی صومِ رمضان کیلئے متعین ہوگا اور کوئی چیز بغیر نیت کے قربت اور عبادت نہیں ہو سکتی لہٰذا امساک کو قربت اور عبادت بنانے کیلئے نیت کرنا ضروری ہوگا پس ثابت ہوا کہ رمضان کے روزے کیلئے اصلِ نیت ضروری ہے، بغیر نیت رمضان کا روزہ درست نہ ہوگا۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ درمیانی چیز بہتر ہوتی ہے اور درمیانی ہونا احناف ہی کے قول میں متحقق ہوتا ہے کیوں کہ احناف نہ تو یہ کہتے ہیں کہ اصل نیت ہی کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ ہمارے ایک بزرگ امام زفرؒ کہتے ہیں اور نہ یہ کہتے ہیں کہ تعیین نیت ضروری ہے جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں بلکہ یہ کہتے ہیں کہ تعیینِ نیت تو ضروری نہیں البتہ اصلِ نیت ضروری ہے۔

فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَ مَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى مَاسَبَقَ اَيْ فَيُصَابُ صَوْمُ رَمَضَانَ بِمُطْلَقِ اِسْمِ الصَّوْمِ بِاَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ الصَّوْمَ وَ مَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ اَيْضًا بِاَنْ يَنْوِيَ النَّفْلَ اَوْ وَاجِبًا آخَرَ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَالْمُرَادُ بِهٰذَا الْخَطَاءِ ضِدُّ الصَّوَابِ لَا ضِدُّ الْعَمَدِ فَاِنَّ الْعَامِدَ وَالْمُخْطِئَ سَوَاءٌ فِي هٰذَا الْحُكْمِ۔

(ترجمہ):۔ پس رمضان کا روزہ، مطلقِ صوم سے درست ہو جائے گا اور خطاء فی الوصف کیساتھ

بھی درست ہوگا (یہ) ماقبل پر تفریع ہے یعنی رمضان کا روزہ محض روزے کے نام سے صحیح ہو جائے گا بایں طور کہ کہے کہ میں نے روزہ کی نیت کی۔ اور وصف میں خطاء کیساتھ بھی بایں طور کہ نفل یا واجب آخر کی نیت کرے پس رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا، اور اس خطاء سے صواب کی ضد مراد ہے نہ کہ عمد کی ضد۔ اسلئے کہ عامد اور مخطی اس حکم میں برابر ہیں۔

(تشریح):۔ متن کی یہ عبارت ماتن کے سابقہ قول "فیصیر غیرہ منفیا" پر متفرع ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ جب رمضان میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہے بلکہ منتفی ہے تو رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے بھی درست ہو جائے گا مثلاً دل یا زبان سے یہ کہے کہ "میں نے روزے کی نیت کی" اور اسی طرح خطاء فی الوصف کے باوجود بھی درست ہو جائے گا مثلاً رمضان میں نفلی روزے کی نیت کی یا واجب آخر کی نیت کی تو بھی رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا، کیوں کہ پہلے گذر چکا ہے کہ رمضان کا مہینہ، وصف یعنی نفل یا واجب آخر کی صلاحیت نہیں رکھتا پس چونکہ رمضان کے مہینہ میں وصف (نفل یا واجب آخر کا روزہ) مشروع نہیں ہے تو رمضان میں یہ وصف باطل ہو جائیگا اور وصف کے باطل ہونے سے اصل کا باطل ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا وصفِ صوم کے باطل ہونے کے باوجود اصلِ صوم باقی رہے گا، اور اصلِ صوم سے فرضِ رمضان چوں کہ ادا ہو جاتا ہے اسلئے نفل یا واجبِ آخر کے روزے کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔

صاحبِ نور الانوار فرماتے ہیں کہ متن میں خطاء سے مراد صواب کی ضد ہے عمد کی ضد نہیں ہے کیوں کہ رمضان میں صومِ نفل یا واجبِ آخر کی عمداً نیت کرنے والا اور خطاءً نیت کرنے والا دونوں برابر ہیں، رمضان میں صواب (درست) تو یہ ہے کہ رمضان کے روزے کی نیت کرے لیکن جب اس نے نفل یا واجبِ آخر کی نیت کی تو "خطاء ہے" خواہ یہ نیت عمداً ہو خواہ خطاءً ہو، دونوں صورتوں میں یہ حکم ہے کہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا، نفل یا واجبِ آخر ادا نہ ہوگا۔

إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يَنْوِي وَاجِبًا آخَرَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رح اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ مُقَدَّرٍ أَيْ يُصَابُ رَمَضَانُ مَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ حَالَ كَوْنِهِ يَنْوِي فِي رَمَضَانَ وَاجِبًا آخَرَ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَمَّا نَوَى لَا عَنْ رَمَضَانَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رح لِأَنَّ وُجُوبَ الْأَدَاءِ لَمَّا سَقَطَ فِي حَقِّهِ يَتَخَيَّرُ بَعْدَ ذٰلِكَ بَيْنَ الْأَكْلِ وَبَيْنَ وَاجِبٍ آخَرَ وَعِنْدَهُمَا لَا يَصِحُّ لِأَنَّ شُهُودَ الشَّهْرِ مَوْجُودٌ فِي حَقِّهِ كَالْمُقِيمِ وَإِنَّمَا رُخِّصَ لَهُ بِالْإِفْطَارِ لِلْيُسْرِ فَإِذَا لَمْ

يَتَرَخَّصْ عَادَ حُكْمُهُ إِلَى الْأَصْلِ فَلَا يَقَعُ عَمَّا نَوَى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ ـ

(ترجمہ):۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسافر میں کہ وہ واجب آخر کی نیت کرسکتا ہے (یہ) مقدر سے استثناء ہے یعنی رمضان کا روزہ خطاء فی الوصف کے باوجود ہر ایک شخص کے حق میں درست ہوگا مگر مسافر کے حق میں اس حال میں کہ وہ رمضان میں واجب آخر یعنی قضاء اور کفارہ کی نیت کرے کیوں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اسی سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے نہ کہ رمضان سے اسلئے کہ جب اس کے حق میں وجوبِ اداء ساقط ہوگیا تو اسکے بعد وہ کھانے اور واجب آخر کے درمیان مختار ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک صحیح نہ ہوگا کیونکہ شہودِ شہر مسافر کے حق میں بھی مقیم کی طرح موجود ہے اور مسافر کو صرف آسانی کیلئے افطار کی اجازت دی گئی ہے، پس جب اُس نے اس رخصت کو قبول نہ کیا تو اس کا حکم اصل کی طرف لوٹ آیا لہٰذا نیت کے مطابق روزہ اداء نہ ہوگا۔ بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ اداء ہوگا۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ "الا فی المسافر الخ" استثناء ہے اور اس کا مستثنیٰ منہ مقدر ہے یعنی خطاء فی الوصف کے باوجود ہر شخص کے حق میں رمضان کا روزہ درست ہوگا لیکن اگر مسافر رمضان میں کسی واجبِ آخر یعنی قضاء یا کفارہ کی نیت کرلے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس واجب کی نیت کی ہے وہی اداء ہوگا رمضان کا روزہ اداء نہ ہوگا۔ اور دلیل یہ ہے کہ جب مسافر کے حق میں آیت "ومن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اُخر" (البقرہ) کی وجہ سے وجوبِ اداء ساقط ہوگیا تو اس کے حق میں رمضان، شعبان کے مرتبہ میں ہوگیا اور شعبان میں ہر آدمی کو اختیار ہے کہ وہ افطار کرے (روزہ نہ رکھے) یا کوئی واجب روزہ رکھ لے، اسی طرح مسافر کو اختیار ہوگا کہ وہ رمضان میں چاہے تو بالکل روزہ نہ رکھے اور چاہے تو موجودہ رمضان کے علاوہ کوئی واجب آخر اداء کرلے پس جب مسافر کو رمضان میں واجب آخر اداء کرنے کی اجازت دیدی گئی تو واجب آخر کی نیت کرنے سے واجب آخر ہی اداء ہوگا موجودہ رمضان کا روزہ اداء نہ ہوگا۔

صاحبینؒ نے فرمایا کہ رمضان میں اگر مسافر بھی واجبِ آخر کی نیت کرے گا تو اس کی طرف سے بھی موجودہ رمضان ہی کا روزہ اداء ہوگا اور واجبِ آخر کا روزہ اداء نہ ہوگا، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ آیت "فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ" کی وجہ سے صوم رمضان کے وجوب کا سبب شہودِ شہر ہے اور شہودِ شہر (حضورِ رمضان) جس طرح مقیم کے حق میں موجود ہے اسی طرح مسافر کے حق میں بھی موجود ہے لہٰذا رمضان کا روزہ جس طرح مقیم پر واجب ہے اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہے لیکن مسافر کے حق میں آسانی پیدا کرنے کیلئے اس کو افطار کرنے اور روزہ نہ رکھنے کی اجازت دیدی گئی ایسا نہیں کہ غیر صوم رمضان کو رمضان میں مشروع کردیا گیا بلکہ محض اس کی آسانی کے خاطر اور سفر کی مشقت کے پیشِ نظر اس کو افطار کرنے کی رخصت

دیدی گئی ہے مگر جب اس نے شریعت کی عطا کردہ رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا اور روزہ رکھنے کی زحمت گوارا کر ہی لی تو اس کا حکم اصل کی طرف لوٹ جائے گا یعنی شہودِ شہر کے متحقق ہونے کی وجہ سے مقیم اور مسافر دونوں کا حکم یکساں ہو جائے گا اور جس طرح مقیم رمضان میں جو بھی روزہ رکھے گا، وہ رمضانِ موجودہ ہی کا شمار ہوگا، اسی طرح مسافر بھی جس روزے کی نیت کرے گا وہ روزہ موجودہ رمضان ہی کا شمار ہوگا۔

وَهٰذَا الْمُسَافِرُ مُتَلَبِّسٌ بِخِلَافِ الْمَرِيْضِ فَاِنَّهٗ اِنْ نَوٰى نَفْلًا اَوْ وَاجِبًا آخَرَ لَمْ يَقَعْ عَمَّا نَوٰى لِاَنَّ رُخْصَتَهٗ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعَجْزِ لَا الْعَجْزُ التَّقْدِيْرِيُّ فَاِذَا صَامَ وَتَحَمَّلَ الْمِحْنَةَ عَلٰى نَفْسِهٖ عُلِمَ اَنَّهٗ لَمْ يَكُنْ عَاجِزًا فَيَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ وَهٰذَا هُوَ الْمُخْتَارُ وَقِيْلَ رُخْصَتُهٗ اَيْضًا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعَجْزِ التَّقْدِيْرِيِّ وَهُوَ خَوْفُ زِيَادَةِ الْمَرَضِ فَهُوَ كَالْمُسَافِرِ وَقِيْلَ فِي التَّطْبِيْقِ بَيْنَهُمَا اَنَّ الْمَرِيْضَ الَّذِيْ يَضُرُّبِهِ الصَّوْمُ كَمَرَضِ حُمَّى الْبَرْدِ وَوَجْعِ الْعَيْنِ فَرُخْصَتُهٗ مُتَعَلِّقَةٌ بِخَوْفِ اِزْدِيَادِ الْمَرَضِ وَالْعَجْزِ التَّقْدِيْرِيِّ وَالْمَرِيْضُ الَّذِيْ لَا يَضُرُّبِهِ الصَّوْمُ كَمَرَضِ اِمْتِلَاءِ الْبَطْنِ فَرُخْصَتُهٗ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعَجْزِ فَاِذَا صَامَ هٰذَا الْمَرِيْضُ ظَهَرَ اَنَّهٗ لَمْ يَكُنْ لَهٗ عِجْزٌ حَقِيْقِيٌّ فَلَا يَقَعُ عَمَّا نَوٰى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ ـ

(ترجمہ):۔ اور یہ مسافر مریض کے خلاف ہے، اس لئے کہ اگر مریض نے نفل یا واجب آخر کی نیت کی تو جس کی نیت کی وہ واقع نہ ہوگا، اسلئے کہ مریض کی رخصت، حقیقتِ عجز کیساتھ متعلق ہے نہ کہ تقدیری اور فرضی عجز کیساتھ ۔ پس جب مریض نے روزہ رکھا اور اپنے نفس پر مشقت برداشت کی تو معلوم ہوگیا کہ وہ عاجز نہیں تھا لہٰذا رمضان کا روزہ واقع ہوگا اور یہی مذہب مختار ہے اور کہا گیا کہ مریض کی رخصت بھی فرضی عجز کیساتھ متعلق ہے اور وہ مرض بڑھ جانیکا خوف ہے پس مریض، مسافر کے مانند ہے اور ان دونوں کے درمیان تطبیق کے سلسلہ میں کہا گیا کہ وہ مریض جس کو روزہ نقصان دیتا ہو جیسے سردی کے بخار کا مرض اور آنکھ کا درد تو اس کی رخصت ازدیادِ مرض کے خوف اور فرضی عجز کیساتھ متعلق ہوگی اور مریض جس کو روزہ نقصان نہ دیتا ہو جیسے پیٹ کی بدہضمی تو اس کی رخصت حقیقتِ عجز کیساتھ متعلق ہوگی پس جب اس مریض نے روزہ رکھا تو ظاہر ہوگیا کہ اس کیلئے حقیقی عجز نہیں تھا لہٰذا اس کی نیت کے مطابق روزہ واقع نہ ہوگا بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔

(تشریح) صاحبِ منار کہتے ہیں کہ مسافر کا حکم مریض کے حکم کے برخلاف ہے کیوں کہ اگر مریض نے

رمضان میں نفلی روزے یا واجبِ آخر کے روزے کی نیت کی تو نفل یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا، بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ہی ادا ہوگا۔ اسلئے کہ مریض کیلئے روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور رخصت حقیقی عجز کیساتھ متعلق ہے، احتمالی اور فرضی عجز کیساتھ متعلق نہیں ہے۔ لہٰذا اگر مریض روزہ رکھے اور نفس پر مشقت برداشت کرلے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ مریض عاجز نہیں تھا، کیوں کہ اگر عاجز ہوتا تو روزہ رکھنے پر قادر نہ ہوتا، روزہ رکھنا اس کے عاجز نہ ہونے کی دلیل ہے، اور جب وہ عاجز نہیں ہے تو اس پر موجودہ رمضان کا روزہ واجب ہوگا، اور افطار کرنے کی اجازت نہ ہوگی، اور جب موجودہ رمضان کا روزہ واجب ہے، اور افطار کرنے کی اجازت نہیں ہے تو تندرست آدمی کی طرح صومِ نفل یا واجبِ آخر کی نیت کرنے کے باوجود رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا، نفلی روزہ یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ بقول صاحبِ نور الانوار یہی قول زیادہ پسندیدہ ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ مریض کی رخصت احتمالی اور فرضی عجز کیساتھ متعلق ہے اور فرضی عجز، مرض بڑھ جانے کا اندیشہ ہے یعنی اگر مریض کو روزہ رکھنے سے مرض بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تو اس کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اور جب مریض کو محض ازدیادِ مرض کے اندیشہ سے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے تو یہ مریض، مسافر کے مانند ہے، یعنی مسافر کے مانند یہ مریض بھی اگر نفل یا واجبِ آخر کے روزے کی نیت کرلے تو نیت کے مطابق ہی روزہ ادا ہوگا، اور رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے سابقہ دونوں قولوں میں تطبیق کی کوشش کی ہے اور فرمایا ہے کہ مریض دو طرح کے ہیں ایک وہ جس کو روزہ نقصان پہنچاتا ہے جیسے سردی کے بخار کا بیمار اور آنکھ کے درد کا بیمار۔ اس مریض کی رخصت تو ازدیادِ مرض کے خوف اور احتمالی اور فرضی مرض کے ساتھ متعلق ہے جیساکہ قول ثانی کے قائلین نے فرمایا ہے اور وہ مریض جس کیلئے روزہ رکھنا مضر نہیں ہے بلکہ ایک گونہ مفید ہے جیسے بدہضمی کا بیمار۔ تو اسکی رخصت حقیقی عجز کیساتھ متعلق ہے جیساکہ قول اول کے قائلین نے کہا ہے۔ چنانچہ اس مریض نے اگر روزہ رکھا تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس کیلئے حقیقی عجز نہیں تھا، ورنہ تو روزہ نہ رکھ پاتا۔ پس جب اس کیلئے حقیقی عجز نہیں ہے تو اس کیلئے روزہ افطار کرنے کی رخصت بھی حاصل نہ ہوگی اور جب اس کیلئے روزہ افطار کرنے کی رخصت نہیں ہے تو تندرست آدمی کی طرح اس کا روزہ بھی نیت کے مطابق ادا نہ ہوگا بلکہ بہرصورت رمضانِ موجودہ کا روزہ ادا ہوگا خواہ نفل کی نیت کرے خواہ واجب آخر کی نیت کرے۔

وَفِي النَّفْلِ عَنْهُ رِوَايَتَانِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ يَنْوِي وَاجِبًا آخَرَ أَيْ فِي صَوْمِ النَّفْلِ لِلْمُسَافِرِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رِوَايَتَانِ فِي رِوَايَةِ الْحَسَنِ يَقَعُ عَمَّا نَوَى وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ رَمَضَانَ وَهٰذَا الْاِخْتِلَافُ مَبْنِيٌّ عَلَى دَلِيلَيْنِ لِأَبِي حَنِيفَةَ نُقِلَا عَنْهُ فَالدَّلِيلُ الْأَوَّلُ أَنَّهُ لَمَّا رَخَّصَهُ اللّٰهُ تَعَالَى بِالْفِطْرِ كَانَ رَمَضَانُ فِي حَقِّهِ كَشَعْبَانَ وَفِي شَعْبَانَ يَصِحُّ النَّفْلُ فَكَذَا هٰهُنَا وَالدَّلِيلُ الثَّانِي أَنَّهُ لَمَّا رَخَّصَ لَهُ بِالْفِطْرِ لِيَصْرِفَهُ إِلَى مَنَافِعِ بَدَنِهِ بِالْاِسْتِرَاحَةِ فَلِأَنْ يَصْرِفَهُ إِلَى مَنَافِعِ دِينِهِ وَهِيَ قَضَاءُ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ أَوْلَى لِأَنَّهُ إِنْ مَاتَ فِي هٰذَا الرَّمَضَانِ لَمْ يُعَاقَبْ لِأَجْلِ رَمَضَانَ وَيُعَاقَبُ بِسَبَبِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلُ لَيْسَ أَهَمَّ لَهُ لَا فِي مَصَالِحِ دِينِهِ وَلَا فِي مَصَالِحِ دُنْيَاهُ.

(ترجمہ) اور نفلی روزوں میں امام ابو حنیفہ رح سے دو روایتیں ہیں اور اس کا تعلق مصنف کے قول "ینوی واجبا آخر" کے ساتھ ہے یعنی صوم نفل میں مسافر کے بارے میں امام ابو حنیفہ رح سے دو روایتیں ہیں حسن کی روایت میں ہے کہ نیت کے مطابق روزہ واقع ہوگا اور ابن سماعہ کی روایت میں ہے کہ موجودہ رمضان کا روزہ واقع ہوگا اور یہ اختلاف امام ابو حنیفہ رح کی اُن دو دلیلوں پر مبنی ہے جو ان سے نقل کی گئی ہیں۔ پس دلیل اول یہ ہے کہ جب مسافر کو اللہ تعالیٰ نے افطار کی رخصت دی ہے تو اس کے حق میں رمضان شعبان کے مانند ہو گیا اور شعبان میں نفلی روزہ صحیح ہے پس اسی طرح یہاں ہے۔ اور دلیل ثانی یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کو افطار کی رخصت اس لئے دی ہے تاکہ وہ اس کو اپنے بدنی منافع یعنی راحت و آرام پہنچانے میں صرف کرے تو اس کا اپنے دینی منافع یعنی قضائے واجب اور کفارہ کے ادا کرنے میں صرف کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ اس لئے کہ اگر مسافر اس رمضان میں مر گیا تو رمضان کی وجہ سے اس کو سزا نہیں دی جائے گی البتہ قضاء اور کفارہ کی وجہ سے سزا دی جائے گی اور نفل اس کے لئے اہم نہیں ہے نہ دینی مصالح میں اور نہ دنیوی مصالح میں۔

(تشریح) پہلے بیان کیا گیا ہے کہ مسافر، رمضان میں اگر واجب آخر، قضاء یا کفارہ کے روزے کی نیت کرتا ہے تو اس کی نیت کے مطابق واجب آخر ادا ہو جائے گا۔ لیکن اگر نفل کے روزے کی نیت کرتا ہے تو اس بارے میں حضرت امام ابو حنیفہ رح سے دو روایتیں ہیں، حسن بن زیاد رح کی روایت تو یہ ہے کہ مسافر کی نیت کے مطابق نفل کا روزہ ادا ہو جائے گا اور ابن سماعہ کی روایت یہ ہے کہ نیت کے مطابق نفلی روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ روایتوں کا یہ اختلاف حضرت امام ابو حنیفہ رح کی اُن دو دلیلوں پر مبنی ہے جو دو دلیلیں حضرت امام صاحب رح سے نقل کی گئی ہیں۔ چنانچہ پہلی دلیل جس سے حسن بن زیاد رح کی روایت کی تائید ہوتی ہے یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو رمضان کے مہینہ میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت عنایت فرما دی تو ادائے روزہ کے سلسلہ میں مسافر کے حق میں رمضان، شعبان کے مانند ہو گیا ہے اور شعبان کے مہینہ میں نفلی روزہ صحیح ہوتا ہے لہٰذا

رمضان میں مسافر کا نفلی روزہ بھی صحیح ہو جائے گا۔

اس دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ رمضان کا مہینہ مسافر کے حق میں جب شعبان کے مانند ہے تو مسافر کے حق میں وجوبِ صوم رمضان کا سبب یعنی شہودِ شہر رمضان متحقق نہ ہونے کی وجہ سے اس پر نفسِ وجوبِ صوم ثابت نہ ہوگا اور جب مسافر پر رمضان کے روزہ کا نفسِ وجوب ثابت نہیں ہوا تو وجوب ادار بھی ثابت نہ ہوگا کیوں کہ "وجوب ادار" نفسِ وجوب ہی کی فرع ہے اور جب مسافر کے ذمہ وجوب ادار ثابت نہیں ہے تو مسافر اگر رمضان کا روزہ ادا کرے تو اس کی طرف سے رمضان کا روزہ ادار نہ ہونا چاہیئے کیونکہ بغیر وجوب سبب کے کوئی عبادت ادار نہیں ہوتی حالانکہ مسافر اگر رمضان کا روزہ ادار کرتا ہے تو یہ اس کی طرف سے صحیح ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسافر کے حق میں رمضان حقیقۃً شعبان کے مانند نہیں ہے کیونکہ مسافر کے حق میں رمضان وجوبِ صوم کا سبب ہے لیکن شعبان وجوبِ صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ رمضان کو روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے اختیار کے سلسلہ میں شعبان کے مانند قرار دیا گیا ہے اور عارضِ سفر کی وجہ سے رمضان میں روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے اختیار سے یہ لازم نہیں آتا کہ رمضان مسافر کے حق میں وجوبِ صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ اس اختیار کے باوجود رمضان مسافر کے حق میں بھی وجوبِ صوم کا سبب ہے اور جب مسافر کے حق میں رمضان وجوبِ صوم کا سبب ہے تو مسافر اگر رمضان میں روزہ رکھ لے گا تو اس کا روزہ ادار ہو جائے گا۔

اور دوسری دلیل جس سے ابن سماعہ کی روایت کی تائید ہوتی ہے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسافر کو رمضان کے مہینہ میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت اس لئے دی ہے تاکہ وہ اپنے بدن کو راحت و آرام پہنچائے پس جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت دے کر بدنی منافع حاصل کرنے کی اجازت دی ہے تو قضار یا کفارہ کے روزہ کے ذریعہ دینی منافع حاصل کرنے کی اجازت بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگی کیونکہ مسافر اگر موجودہ رمضان میں مرگیا تو اس رمضان کے روزے نہ رکھنے کی وجہ سے اس پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔ لیکن جو روزے قضار اور کفارے کے اس پر واجب ہیں ان کی وجہ سے مواخذہ ضرور ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ مسافر کے حق میں موجودہ رمضان کے روزوں کے مقابلہ میں قضار اور کفارے کے روزے زیادہ اہم ہیں اور جب قضار اور کفارے کے روزے مسافر کے حق میں موجودہ رمضان سے زیادہ اہم ہیں تو مسافر موجودہ رمضان میں اگر قضار اور کفارے کا روزہ رکھے گا تو اس کی نیت کے مطابق قضار اور کفارے کا روزہ ہی ادار ہوگا۔ اور نفل کا روزہ مسافر کے حق میں چونکہ قطعاً اہم نہیں ہے نہ مسافر کی دنیوی مصالح کے اعتبار سے اور نہ دینی مصالح کے اعتبار سے، اس لئے مسافر اگر رمضان میں نفلی روزہ کی نیت کرتا ہے تو نفلی روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ رمضان کا روزہ ادار ہوگا۔ اس دوسری دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ نفل کا روزہ اگرچہ رمضان کے روزے سے اہم نہیں ہے لیکن افطار یعنی روزہ نہ رکھنے سے تو بالیقین اہم ہے پس جب مسافر کو رمضان میں افطار یعنی روزہ نہ رکھنے کی اجازت دے دی گئی تو نفلی روزہ رکھنے کی اجازت بدرجہ اولیٰ ہونی چاہیئے تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسافر کو رمضان میں افطار کی رخصت نفع حاصل کرنے کیلئے دی گئی ہے اور یہ نفع عزیمت پر عمل کرنے یعنی

رمضان کا روزہ رکھنے سے حاصل نہیں ہوتا پس اگر مسافر نے روزہ نہ رکھا تو اس کو بدنی نفع حاصل ہوگا اور یہ بدنی نفع رمضان کے روزے سے حاصل نہیں ہوتا اور اگر مسافر نے واجب آخر کی قضا کی تو ایک واجب سے اس کا ذمہ فارغ ہوگا اور عند اللہ مواخذہ سے محفوظ ہوگا۔ اور یہ فائدہ بھی ایسا ہے جو رمضان کے روزے سے حاصل نہیں ہوتا۔ اور رہا نفلی روزہ تو اس سے مسافر کو نہ بدنی نفع حاصل ہوتا ہے اور فراغ ذمہ کی صورت میں نہ اُخروی اور دینی نفع حاصل ہوتا ہے۔ پس جب نفلی روزے سے دونوں طرح کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا تو نفلی روزہ، رمضان کے روزے کی بہ نسبت اہم نہ ہوگا بلکہ نفلی روزے کی بہ نسبت رمضان کا روزہ اہم ہوگا اور جب نفلی روزے کی بہ نسبت رمضان کا روزہ اہم ہے تو نفلی روزے کی نیت سے رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا اور نفلی روزہ ادا نہ ہوگا۔

اَوْ يَكُوْنَ مِعْيَارًا لَهُ لَا سَبَبًا كَقَضَاءِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلَى السَّابِقِ وَهُوَ النَّوْعُ الثَّالِثُ مِنَ الْاَنْوَاعِ الْاَرْبَعَةِ لِلْمُوَقَّتِ فَاِنَّ وَقْتَ الْقَضَاءِ مِعْيَارٌ بِلَا شُبْهَةٍ وَسَبَبُ وُجُوْبِهٖ هُوَ شُهُوْدُ الشَّهْرِ السَّابِقِ لَا هٰذِهِ الْاَيَّامُ فَاِنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ سَبَبُ الْاَدَاءِ وَلَوْ يُعْلَمُ حَالُ شَرْطِيَّتِهٖ وَالظَّاهِرُ الْعَدَمُ فَاِنَّهٗ اِذَا لَمْ يُعْلَمْ تَعَيُّنُ الْوَقْتِ فَاَيُّ وَقْتٍ يَكُوْنُ شَرْطَهٗ وَوَقَعَ فِيْ بَعْضِ النُّسَخِ وَالنَّذْرُ الْمُطْلَقُ فَاِنَّ وَقْتَهٗ مِعْيَارٌ لَهٗ وَلَيْسَ سَبَبًا لِوُجُوْبِهٖ وَاِنَّمَا السَّبَبُ هُوَ النَّذْرُ وَاَمَّا النَّذْرُ الْمُعَيَّنُ فَقِيْلَ اِنَّهٗ شَرِيْكٌ لِلنَّذْرِ الْمُطْلَقِ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَاِنَّمَا يُخَالِفُهٗ فِيْ بَعْضِ اَحْكَامِهٖ وَهُوَ اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِيْنِ وَعَدَمُ اِحْتِمَالِ الْفَوَاتِ وَلِذَا اُقَيِّدُهٗ بِهٖ وَالظَّاهِرُ اَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيْكٌ لِرَمَضَانَ فِيْ كَوْنِ الْاَيَّامِ مِعْيَارًا لَهٗ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ بَعْدَ مَا اَوْجَبَ عَلٰى نَفْسِهٖ فِيْ هٰذِهِ الْاَيَّامِ وَاِنْ قَالُوْا بِاَنَّ النَّذْرَ سَبَبٌ لِلْوُجُوْبِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيْكٌ لِرَمَضَانَ فِيْ بَعْضِ الْاَحْكَامِ وَلِقَضَاءِ رَمَضَانَ فِيْ بَعْضٍ اٰخَرَ فَالْحَقُّ بِاَيِّهِمَا شِئْتَ وَصَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِيِّ جَعَلَ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ مِنْ جِنْسِ صَوْمِ رَمَضَانَ وَلَمْ يَذْكُرْ قَضَاءَ رَمَضَانَ وَالنَّذْرَ الْمُطْلَقَ مِنْ اَقْسَامِ الْاَمْرِ الْمُقَيَّدِ بَلْ هُوَ مُطْلَقٌ مِنْ قَبِيْلِ الزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَمَنْ اَدْخَلَهُمَا فِي الْمُقَيَّدِ نَظَرَ اِلٰى اَنَّهُمَا مُقَيَّدَانِ بِالْاَيَّامِ دُوْنَ اللَّيَالِيْ وَهٰذَا مُحْتَمَلٌ۔

(ترجمہ) یا وقت، امر موقت (فعل مامور بہ) کے لئے معیار ہوگا نہ کہ سبب جیسے رمضان کی قضاء یہ عبارت سابق پر معطوف ہے اور امر موقت کی چار قسموں میں سے تیسری قسم ہے کیونکہ قضاء کا وقت بلاشبہ معیار ہے اور اس کے وجوب کا سبب پہلے مہینہ کا حضور ہے نہ کہ یہ ایام۔ اس لئے کہ قضا کا سبب وہی ہے جو اداء کا سبب ہے اور وقت کے شرط ہونے کا حال معلوم نہیں ہے اور ظاہر، عدم ہے۔ اس لئے کہ جب وقت کی تعیین معلوم

نہ ہو تو کونسا وقت اس کی شرط ہوگا۔ اور بعض نسخوں میں "نذر مطلق" واقع ہے اور نذرِ مطلق کا وقت اس کے لئے معیار ہے اور اس کے وجوب کے لئے سبب نہیں ہے اور سبب صرف نذر ہے۔ رہی نذر معین تو کہا گیا کہ وہ اس معنی میں نذرِ مطلق کے ساتھ شریک ہے ہاں نذر معین، نذر مطلق کے بعض احکام میں مخالف ہے اور وہ تعیین کی نیت کا شرط ہونا اور فوت ہونے کا احتمال نہ ہونا ہے اور اسی وجہ سے مصنف نے نذر کو مطلق کے ساتھ مقید کیا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ نذر معین، رمضان کے ساتھ شریک ہے اس بات میں کہ ایام، نذر معین کے لئے معیار ہیں اور ایام، وجوب کے لئے سبب ہیں اس کے بعد کہ مکلف نے ان ایام میں اپنی ذات پر واجب کر لیا ہے اگرچہ اصولیین نے کہا کہ نذر، وجوب کا سبب ہے حاصل یہ کہ نذر معین، بعض احکام میں رمضان کے ساتھ شریک ہے اور دوسرے بعض احکام میں قضاءِ رمضان کے ساتھ شریک ہے پس ان دونوں میں سے جس کے ساتھ چاہو لاحق کرلو۔ اور منتخب حسامی کے مصنف نے نذر معین کو صوم رمضان کی جنس سے قرار دیا ہے اور قضاءِ رمضان اور نذر مطلق کو امر مقید کے اقسام میں سے ذکر نہیں کیا بلکہ وہ دونوں زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر کے قبیل سے مطلق عن الوقت ہیں اور جن حضرات نے ان کو امر مقید میں داخل کیا ہے انہوں نے اس کا لحاظ کیا کہ یہ دونوں ایام کے ساتھ مقید ہیں نہ کہ راتوں کے ساتھ لیکن یہ محض حیلہ ہے۔

(تشریح) مصنف منار نے فرمایا کہ امر مقید بالوقت کی تیسری قسم یہ ہے کہ "وقت، فعل مامور بہ" کے لئے معیار ہو اور فعل مامور بہ کے وجوب کا سبب نہ ہو جیسے رمضان کی قضاء، شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت، سابق میں مذکور عبارت "اما ان یکون الوقت ظرفا للمؤدی" پر معطوف ہے اور امر موقت یعنی مامور بہ مقید بالوقت کی تیسری قسم ہے۔ کیونکہ جس وقت میں رمضان کے روزوں کی قضاء کی جائے گی وہ وقت یقینی طور پر ان روزوں کے لئے معیار ہوگا اس لئے کہ جس دن میں قضاء کا روزہ واقع ہوگا اس دن کا کوئی حصہ روزے سے فاضل نہیں رہے گا۔ اور یہ وقت یعنی یہ ایام جن میں رمضان کی قضاء کی جائے گی قضائے رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب نہیں ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک قضاء کا وہی سبب ہوتا ہے جو سبب اداء کا ہوتا ہے اور یہاں اداء کا سبب شہودِ شہرِ رمضان ہے لہٰذا اس رمضان کے روزوں کی قضا کا سبب بھی اسی رمضان کا شہود (حضور) ہوگا۔ پس جب قضائے رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب اُسی گذشتہ رمضان کا شہود (حضور) ہے تو یہ ایام جن میں قضاء کی جائے گی، وجوبِ قضاء کا سبب نہ ہوں گے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ جس وقت میں قضائے رمضان کی جائے گی وہ وقت اس کے لئے شرط ہے یا نہیں مگر ظاہر یہی ہے کہ وقت قضائے رمضان کے لئے شرط نہیں ہے کیونکہ جب قضاء کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے تو کونسا وقت اس کی شرط ہوگا بہرحال ظاہر یہی ہے کہ 'وقت' قضائے رمضان کے لئے شرط نہ ہو۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ 'منار' کے بعض نسخوں میں امر مقید بالوقت کی تیسری قسم کی مثال میں "نذر مطلق" کا ذکر واقع ہے یعنی تیسری قسم کی مثال "نذر مطلق" ہے۔ نذر مطلق یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے ایک دن کے

روزے کی نذر کی اور اس دن کو متعین نہ کرے۔ تو یہ تیسری قسم کی مثال اس لئے ہے کہ یہ شخص جس دن نذر کا روزہ رکھے گا وہ دن نذر کے اس روزے کے لئے معیار ہوگا یعنی اُس دن کا کوئی حصہ نذر مطلق کے اس روزے سے فاضل نہ رہے گا اور وہ دن جس میں نذر مطلق کا روزہ رکھا گیا ہے نذر مطلق کے روزے کے وجوب کا سبب بھی نہیں ہے کیونکہ نذر کے روزے کے وجوب کا سبب خود نذر ہوتی ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولیوفوا نذورہم"۔

واما النذر المعین الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ "ام مقید بالوقت" کی تیسری قسم کی مثال میں نذر کو لفظِ مطلق کے ساتھ متصف کرنا باطل ہے کیونکہ تیسری قسم کی مثال جس طرح نذر مطلق (غیر معین) کا روزہ ہوسکتا ہے اسی طرح نذر معین کا روزہ بھی تیسری قسم کی مثال واقع ہوسکتا ہے کیونکہ نذرِ معین کے روزے کا وقت بھی نذر معین کے روزے کے لئے معیار ہوتا ہے اور نذرِ معین کے روزے کے وجوب کا سبب نہیں ہوتا۔ پس منار کے بعض نسخوں میں یہ کہنا چاہئے تھا "والنذر" اور مطلق کے ساتھ متصف نہ کرنا چاہیئے تھا تاکہ یہ نذرِ مطلق اور نذرِ معین دونوں کو شامل ہوجاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نذر معین اگرچہ وقت کے معیار ہونے اور وجوب کا سبب نہ ہونے میں نذر مطلق کے ساتھ شریک ہے لیکن بعض احکام میں نذر معین، نذر مطلق کے مخالف ہے اور وہ بعض احکام یہ ہیں کہ نذرِ مطلق کی صورت میں تعیین کی نیت کرنا شرط ہے یعنی یہ ارادہ کرنا کہ میں نذر کا روزہ رکھوں گا شرط ہے اور نذر معین کی صورت میں تعیین کی نیت کرنا شرط نہیں ہے بلکہ اس متعینہ دن میں اگر مطلقاً روزے کی نیت سے یا نفلی روزے کی نیت سے روزہ رکھ لیا تو بھی نذرِ معین ہی کا روزہ ادا ہوگا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نذر معین میں چونکہ وقت متعین ہوتا ہے اس لئے تعیین کی نیت کرنا ضروری نہیں ہے اور نذر مطلق میں چونکہ وقت متعین نہیں ہوتا اس لئے نذر کے روزے کو متعین کرنے کے لئے تعیین کی نیت کرنا ضروری ہے۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ نذر مطلق میں روزے کے فوت ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہوتا بلکہ جب بھی روزہ رکھے گا وہ ادا ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا۔ اور نذرِ معین کی صورت میں اگر معینہ وقت کے علاوہ میں روزہ رکھا تو وہ روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ قضاء ہوگا گویا نذر معین کا روزہ فوت ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ اور رہا قضاء رمضان کا روزہ تو اس میں تعیین کی نیت کرنا بھی شرط ہے اور وہ فوت ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتا ہے پس ان دونوں احکام میں نذر مطلق، قضاء رمضان کے مشابہ ہے نہ کہ نذر معین، پس چونکہ نذر مطلق، رمضان کی قضاء کے مشابہ ہے نہ کہ نذر معین، اس لئے مصنف منار نے نذر کو مطلق کے ساتھ مقید کر کے تیسری قسم کی مثال میں بعض نسخوں کے مطابق "النذر المطلق" کہا نہ کہ خالی "النذر"، حاصل یہ کہ منار کے بعض نسخوں میں تیسری قسم کی مثال میں "قضاء رمضان" واقع ہے اور قضاء رمضان کے ساتھ مذکورہ دو احکام میں چونکہ نذر مطلق کو مشابہت حاصل ہے نہ کہ نذر معین کو، اس لئے دوسرے بعض نسخوں میں تیسری قسم کی مثال میں "النذر المطلق" ذکر کیا گیا نہ کہ محض "النذر"

والظاہر ان النذر المعین الخ سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ قسم ثالث کی مثال میں جب صرف نذر مطلق کا روزہ واقع ہوسکتا ہے اور نذر معین کا روزہ واقع نہیں ہوسکتا تو مامور بہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں ہوگئیں

(۱) وقت صلاۃ (۲) شہر رمضان (۳) قضاء رمضان اور نذر مطلق کا وقت (۴) وقتِ حج (۵) نذر معین کا وقت
حالانکہ سابق میں کہا گیا تھا کہ مامور بہ مقید بالوقت کی صرف چار قسمیں ہیں ــــــــ اس کا جواب یہ ہے کہ نذر
معین کا روزہ، بعض احکام میں صوم رمضان کے ساتھ شریک ہے اور وہ احکام یہ ہیں جس طرح رمضان کے دن
رمضان کے روزوں کے لئے معیار ہیں اسی طرح نذر معین میں متعین کردہ دن، نذر معین کے روزے کے لئے معیار ہے
اور جس طرح رمضان کے ایام، رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب ہیں اسی طرح نذر معین کا دن بھی نذر معین کے
روزے کے وجوب کا سبب ہے بعد اس کے کہ اُس نے خود اِس دن میں اپنے اوپر روزہ واجب کیا ہے۔ اگرچہ
اصولیین کہتے ہیں کہ نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب "نذر" ہے نہ کہ وہ ایام جن میں روزہ رکھنے کی
نذر کی گئی ہے۔ بہرحال اس جواب کو صحیح ماننے کے بعد، نذر معین کا روزہ جب رمضان کے روزے کے ساتھ شریک
ہوگیا تو نذر معین کا روزہ دوسری قسم میں داخل ہو جائے گا اور جب نذر معین کا روزہ دوسری قسم میں داخل ہو گیا
تو مامور بہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں نہ ہوں گی بلکہ چار قسمیں ہوں گی۔

شارح نے کہا کہ حاصل یہ ہے کہ نذر معین، بعض احکام میں رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہے اور
دوسرے بعض احکام میں قضائے رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہے، رمضان کے روزے کے ساتھ
تو اس لئے شریک ہے کہ وقت جس طرح رمضان کے روزے کے وجوب کا سبب ہے اسی طرح وقت یعنی وہ دن
جس میں روزہ رکھنے کی نذر کی ہے نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے اگرچہ یہ نذر کرنے والے کے
اپنے اوپر روزہ واجب کرنے کے بعد کی بات ہے اور قضائے رمضان کے روزے کے ساتھ اس لئے شریک
ہے کہ جس طرح وہ ایام جن میں قضا کی جائے گی قضا واجب ہونے کا سبب نہیں ہے اسی طرح وقت یعنی وہ دن
جس میں نذر کا روزہ رکھے گا فی نفسہ وجوب صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ نذر، نذر معین کے روزے کے وجوب کا
سبب ہے بہرحال "نذر معین" جب بعض احکام میں رمضان کے ساتھ اور بعض احکام میں قضائے رمضان کے
ساتھ شریک ہے تو نذر معین کو ان دونوں میں سے جس کے ساتھ چاہے لاحق کرلو۔ اور جب نذر معین کو ان
دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ لاحق کردیا گیا تو مامور بہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں نہ رہیں بلکہ چار ہی رہیں اور جب
یہ بات ہے تو پانچ قسموں کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نے مصنف منار پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ منتخب الحسامی کے مصنف نے
نذر معین کو تو صومِ رمضان کی جنس سے قرار دیا ہے لیکن قضاء رمضان اور نذر مطلق کو مامور بہ مقید بالوقت کے اقسام
میں سے شمار نہیں کیا جیسا کہ ماتن نے شمار کیا ہے بلکہ ان دونوں کو مامور بہ مطلق عن الوقت میں شمار کیا ہے جیسا کہ
زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر مامور بہ مطلق عن الوقت کے قبیل سے ہیں۔ اور صاحب حسامی نے یہ بھی کہا کہ جن حضرات
(مصنف منار) نے ان دونوں کو مامور بہ مقید بالوقت میں شمار کیا ہے ان کی نظر اس پر ہے کہ یہ دونوں ایام کے
ساتھ مقید ہیں نہ کہ راتوں کے ساتھ یعنی قضائے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ ایام میں ادا کیا جا سکتا ہے نہ کہ

راتوں میں پس ایام کے ساتھ مقید ہونے کی وجہ سے ان کو مامور بہ مقید بالوقت میں شمار کیا ہے حالانکہ یہ محض ایک حیلہ ہے کیونکہ روزہ تو مشروع ہی دن میں ہوا ہے نہ کہ رات میں پس رات میں روزہ رکھنے کا عدم جواز اس لئے نہیں کہ وہ دن کے ساتھ مقید ہے بلکہ اس لئے ہے کہ روزہ رات میں غیر مشروع ہے اور دن میں مشروع ہے۔ بہرحال جب ایام کے ساتھ ان کو مقید کرنا ایک حیلہ ہے تو صاحب حسامی کی بیان کردہ بات کہ قضائے رمضان اور نذر مطلق، مامور بہ مطلق عن الوقت میں داخل ہیں زیادہ مناسب اور بہتر ہے۔

وَتُشْتَرَطُ فِيْهِ نِيَّةُ التَّعْيِيْنِ وَلَا يَحْتَمِلُ الْفَوَاتَ بِخِلَافِ الْاَوَّلَيْنِ اَيْ يُشْتَرَطُ فِيْ هٰذَا الْقِسْمِ الثَّالِثِ مِنَ الْمُؤَقَّتِ نِيَّةُ التَّعْيِيْنِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ لِلْقَضَاءِ وَالنَّذْرِ وَلَا يَتَادّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَلَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ اَوْ وَاجِبٍ اٰخَرَ كَذَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ التَّبْيِيْتُ اَيِ النِّيَّةُ مِنَ اللَّيْلِ لِاَنَّ مَاسِوٰى رَمَضَانَ كُلَّهٗ مَحَلٌّ لِلنَّفْلِ فَيَقَعُ جَمِيْعُ الْاِمْسَاكَاتِ عَلَى النَّفْلِ مَالَمْ يُعَيَّنْ مِنَ اللَّيْلِ الصَّوْمُ الْعَارِضِيُّ وَهُوَ الْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ وَالنَّذْرُ الْمُطْلَقُ بِخِلَافِ النَّذْرِ الْمُعَيَّنِ فَاِنَّهٗ يَتَادّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَنِيَّةِ النَّفْلِ وَلٰكِنْ لَا يَتَادّٰى بِنِيَّةِ وَاجِبٍ اٰخَرَ وَلَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ التَّبْيِيْتُ لِاَنَّهٗ مُعَيَّنٌ فِيْ نَفْسِهٖ كَرَمَضَانَ لَا يَقَعُ الْاِمْسَاكُ الْمُطْلَقُ اِلَّا عَلَيْهِ مَالَمْ يَصْرِفْهُ اِلٰى وَاجِبٍ اٰخَرَ وَاَيْضًا لَا يَحْتَمِلُ هٰذَا الْقِسْمُ الثَّالِثُ الْفَوَاتَ بَلْ كُلَّمَا صَامَ لَهٗ يَكُوْنُ مُؤَدِّيًا لِاَنَّ كُلَّ الْعُمْرِ مَحَلٌّ لَهٗ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ اِنْ لَمْ يَقْضِ رَمَضَانَ حَتّٰى جَاءَ رَمَضَانُ اٰخَرُ يَجِبُ عَلَيْهِ الْفِدْيَةُ مَعَ الْقَضَاءِ جَبْرًا لَهٗ عَلَى التَّكَاسُلِ وَالتَّهَاوُنِ بِخِلَافِ الْقِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ وَهُمَا الصَّلٰوةُ وَالصَّوْمُ فَاِنَّهُمَا يَحْتَمِلَانِ الْفَوَاتَ اِذَا لَمْ يُؤَدِّهِمَا فِي الْوَقْتِ الْمَعْهُوْدِ فَيَكُوْنُ قَضَاءً۔

(ترجمہ) اور اس تیسری قسم میں تعیین کی نیت شرط ہے اور یہ فوت ہونے کا بھی احتمال نہیں رکھتی ہے برخلاف پہلی دو قسموں کے یعنی امر موقت کی اس تیسری قسم میں تعیین کی نیت شرط ہے بایں طور کہ یوں کہے کہ میں نے قضاء اور نذر کی نیت کی۔ اور مطلق نیت سے فعل مامور بہ ادا نہ ہوگا اور نہ نفل یا واجب آخر کی نیت سے اسی طرح اس میں تبییت یعنی رات میں نیت کرنا بھی شرط ہے کیونکہ رمضان کے علاوہ تمام ایام، محل نفل ہیں پس تمام امساکات نفل پر واقع ہوں گے جب تک کہ رات میں عارضی روزے یعنی قضاء یا کفارہ یا نذر مطلق کو متعین نہ کرے برخلاف نذر معین کے اس لئے کہ وہ مطلق نیت اور نیت نفل سے ادا ہو جاتا ہے لیکن واجب آخر کی نیت سے ادا نہیں ہوتا اور نذر معین میں رات سے نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے کیونکہ وہ رمضان کی طرح فی نفسہ معین ہے لہذا مطلق امساک نہیں واقع ہوگا مگر نذر معین پر جب تک کہ اس کو واجب آخر کی طرف نہ پھیرے اور یہ تیسری قسم فوت ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتی ہے بلکہ جب بھی تیسری قسم سے متعلق روزہ رکھے گا ادا کرنے والا ہوگا اس لئے کہ ہمارے

نزدیک پوری زندگی اس کا محل ہے اور امام شافعی کے نزدیک اگر رمضان کی قضاء نہ کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر قضاء کے ساتھ فدیہ بھی واجب ہوگا تاکہ اس کی سستی اور کاہلی کی تلافی ہو سکے۔ برخلاف پہلی دو قسموں کے اور وہ نماز اور روزہ ہے اس لئے کہ یہ دونوں فوت ہونے کا احتمال رکھتے ہیں چنانچہ اگر ان دونوں کو وقتِ مقررہ میں ادا نہ کیا تو قضاء ہو جائے گی۔

(تشریح) مصنف منار نے فرمایا کہ مامور بہ مقید بالوقت کی اس تیسری قسم میں تعیین کی نیت کرنا شرط ہے یعنی دل یا زبان سے یہ کہنا شرط ہے کہ میں نے قضائے رمضان کی نیت کی یا میں نے نذر مطلق کے روزے کی نیت کی، اگر مطلقاً روزے کی نیت کی یا نفل کے روزے کی نیت کی یا واجب آخر کفارہ وغیرہ کے روزے کی نیت کی تو اس سے قضائے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ اسی طرح اس تیسری قسم میں رات میں یعنی صبح صادق شروع ہونے سے پہلے نیت کرنا شرط ہے اور رات میں نیت کرنا اس لئے شرط ہے کہ رمضان کے علاوہ باقی گیارہ ماہ نفلی روزوں کا محل ہیں ان گیارہ مہینوں میں جو بھی روزہ رکھا جائے گا وہ نفل کا روزہ ہوگا الّا یہ کہ رات میں یعنی صبح صادق شروع ہونے سے پہلے نفل کے علاوہ قضاء یا کفارہ یا نذر مطلق کی نیت کرلے۔ حاصل یہ کہ اگر رات میں قضاء یا کفارہ یا نذر مطلق کے روزے کی نیت نہ کی تو وہ نفل کا روزہ شمار ہوگا۔ پس جب یہ بات ہے تو معلوم ہوا کہ قضاء وغیرہ کے لئے رات میں نیت کرنا ضروری ہے۔ اس کے برخلاف نذر معین ہے کہ نذر معین کا روزہ مطلق نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے اور نفل کے روزے کی نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے جیسے صومِ رمضان، مطلق نیت اور نفل کے روزے کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے لیکن نذر معین کا روزہ، واجبِ آخر یعنی قضا اور کفارہ کی نیت سے ادا نہیں ہوگا اگرچہ رمضان کا روزہ واجبِ آخر کی نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ نذر معین کا روزہ بندے کا واجب کردہ ہے اور رمضان کا روزہ اللہ تعالیٰ کا واجب کردہ ہے۔ اللہ کا واجب کردہ رمضان کا روزہ چونکہ زیادہ اہم ہے اس لئے وہ واجب آخر کی نیت سے ادا ہو جائیگا اور بندہ کا واجب کردہ نذر معین کا روزہ چونکہ اس قدر اہم نہیں ہے اسلئے وہ واجبِ آخر کی نیت سے ادا نہ ہوگا اور نذر معین کے روزہ کے لئے رات میں نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے کیونکہ نذر معین کا روزہ، رمضان کی طرح بذاتِ خود معین ہے لہٰذا اُس معینہ دن میں اگر مطلقاً روزہ رکھا گیا تو یہ روزہ نذر معین ہی کا شمار ہوگا الّا یہ کہ واجبِ آخر کی نیت کی گئی ہو۔ اس تیسری قسم کا دوسرا حکم یہ ہے کہ قضائے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ فوت ہونے کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ جب بھی قضاء کا روزہ رکھے گا تو وہ اُس قضاء کو ادا کرنے والا ہی شمار ہوگا اور تاخیر کرنے سے اُس قضاء کی قضاء نہ ہوگی، اسی طرح نذر مطلق کا روزہ جب بھی رکھے گا تو وہ ادا ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا۔
دلیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قضائے رمضان اور نذر مطلق کے روزے کا محل پوری زندگی ہے لہٰذا مرنے سے پہلے پہلے جب بھی قضاء یا نذر مطلق کا روزہ رکھے گا درست ہوگا اور ادا ہوگا۔ متن میں عدمِ احتمالِ فوت کا یہی مطلب ہے ورنہ تو قضاء اور نذر مطلق کا روزہ بھی مکلف کے مرنے سے فوت ہو جاتا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے رمضان کے روزوں کی قضاء نہ کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر قضاء کے ساتھ ساتھ فدیہ بھی

واجب ہوگا۔ قضاء کے ساتھ فدیہ اس کی سستی اور کاہلی کی تلافی کرنے کے لئے واجب کیا گیا ہے گویا امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء کا روزہ فوت ہونے کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک قضاء کا وقت، آئندہ رمضان سے پہلے پہلے ہے لہٰذا آئندہ رمضان سے پہلے پہلے قضاء کرنا ضروری ہے اگر آنیوالے رمضان سے پہلے پہلے گذشتہ رمضان کی قضاء نہ کی تو اس پر قضاء کے ساتھ بطور سرزنش فدیہ بھی واجب ہوگا۔ صاحب کتاب کہتے ہیں کہ اول کی دونوں قسمیں (وقت کا ظرف[1]، سبب[1] اور شرط ہونا اور وقت کا معیار[2] اور سبب ہونا) اس حکم ثانی میں تیسری قسم کے مخالف ہیں کیونکہ قسم اول مثلاً نماز اور قسم ثانی مثلاً رمضان کا روزہ دونوں فوت ہونے کا احتمال رکھتے ہیں چنانچہ ان دونوں کو اگر شریعت کے مقرر کردہ وقت میں اداء نہ کیا گیا بلکہ بعد میں اداء کیا گیا تو دونوں قضاء ہو جائیں گے۔

اَوْ يَكُوْنُ مُشْكِلًا يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ وَالظَّرْفَ كَالْحَجِّ عَطْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَهُوَ النَّوْعُ الرَّابِعُ مِنْ اَنْوَاعِ الْمُوَقَّتِ يَعْنِيْ اَوْ يَكُوْنُ وَقْتُ الْمُوَقَّتِ مُشْكِلًا اَيْ مُشْتَبِهَ الْحَالِ يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ مِنْ وَجْهٍ وَالظَّرْفَ مِنْ وَجْهٍ وَنَظِيْرُهٗ وَقْتُ الْحَجِّ فَاِنَّهٗ مُشْكِلٌ بِهٰذَا الْمَعْنٰى وَذٰلِكَ مِنْ وَجْهَيْنِ الْاَوَّلُ اَنَّ وَقْتَ الْحَجِّ شَوَّالٌ وَذُوالْقَعْدَةِ وَعَشَرَةُ ذِي الْحِجَّةِ وَالْحَجُّ لَا يُؤَدّٰى اِلَّا فِيْ بَعْضِ عَشَرَةِ ذِي الْحِجَّةِ فَيَكُوْنُ الْوَقْتُ فَاضِلًا فَمِنْ هٰذَا الْوَجْهِ يَكُوْنُ ظَرْفًا وَمِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ لَا يُؤَدّٰى فِيْ هٰذَا الْوَقْتِ اِلَّا حَجٌّ وَاحِدٌ يَكُوْنُ مِعْيَارًا بِخِلَافِ الصَّلٰوةِ فَاِنَّهٗ فِيْ وَقْتٍ وَاحِدٍ يُؤَدّٰى صَلٰوةٌ مُخْتَلِفَةٌ وَالثَّانِيْ اَنَّ الْحَجَّ لَا يُفْرَضُ فِي الْعُمْرِ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً فَاِنْ اَدْرَكَ الْعَامَ الثَّانِيْ وَالثَّالِثَ يَكُوْنُ الْوَقْتُ مُوَسَّعًا يُؤَدِّيْهِ فِيْ اَيِّ وَقْتٍ شَاءَ وَاِنْ لَّمْ يُدْرِكِ الْعَامَ الثَّانِيْ يَكُوْنُ الْوَقْتُ مُضَيَّقًا لَا بُدَّ لَهٗ اَنْ يُؤَدِّيَ فِي الْعَامِ الْاَوَّلِ لٰكِنْ اَبَا يُوْسُفَؒ اِعْتَبَرَ جَانِبَ التَّضْيِيْقِ وَمُحَمَّدٌؒ اِعْتَبَرَ جَانِبَ التَّوَسُّعِ عَلٰى مَا قَالَ الْمُصَؒ۔

(ترجمہ) یا وقت ایسا مشکل ہوگا کہ معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہوگا جیسا کہ حج (کا وقت) یہ عبارت ماقبل پر معطوف ہے اور امر موقت کی قسموں میں سے چوتھی قسم ہے یعنی یا وقت موقت مشکل یعنی ایسا مشتبہ الحال ہوگا کہ من وجہ معیار کے مشابہ ہوگا اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہوگا اور اس کی نظیر حج کا وقت ہے کیونکہ وہ اس معنی کی وجہ سے مشتبہ ہے اور یہ اشتباہ دو وجہوں سے ہے اول یہ کہ حج کا وقت شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں اور حج اداء نہیں کیا جاتا مگر ذی الحجہ کے دس دنوں میں سے بھی بعض میں۔ لہٰذا وقت فاضل ہوگا پس اس اعتبار سے وقت ظرف ہوگا اور اس اعتبار سے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج اداء کیا جاتا ہے وقت معیار ہوگا برخلاف نماز کے کیونکہ ایک وقت میں بہت سی نمازیں اداء کی جاسکتی ہیں دوسری وجہ یہ کہ حج، زندگی میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے پس اگر مکلف دوسرا اور تیسرا سال پالے تو وقت موسع (کشادہ) ہوگا اس کو جس وقت میں چاہے گا اداء کرے گا اور اگر دوسرا سال نہ پایا تو وقت تنگ ہوگا

اس کے لئے پہلے ہی سال میں ادا کرنا ضروری ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے وقت کی تنگی کا اعتبار کیا ہے اور امام محمدؒ نے جانب توسع کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ مصنفؒ نے آئندہ عبارت میں فرمایا ہے۔

(تشریح) شارح رح فرماتے ہیں کہ یہ عبارت متن کی سابقہ عبارت "اما ان یکون الوقت ظرفا الخ" پر معطوف ہے اور مامور بہ مقید بالوقت کی چوتھی قسم ہے حاصل یہ کہ مامور بہ مقید بالوقت کا وقت کبھی ایسا مشتبہ الحال ہوتا ہے کہ من وجہ معیار کے مشابہ ہوتا ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہوتا ہے اور اس چوتھی قسم کی مثال "حج کا وقت" ہے کیونکہ حج کا وقت مشتبہ الحال ہے من وجہ معیار کے مشابہ ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہے۔ حج کے وقت کا مشتبہ الحال ہونا دو طریقہ پر ہے اول یہ کہ حج کا وقت شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں یہی وجہ ہے کہ شوال سے پہلے حج کا احرام باندھنا مکروہ تحریمی ہے بہر حال مذکورہ دو ماہ دس یوم حج کا وقت ہے لیکن یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ ارکان حج ادا کرنے میں مذکورہ پورا وقت مصروف نہیں ہوتا بلکہ ذی الحجہ کے عشرہ اولیٰ میں سے بعض ایام مصروف ہوتے ہیں اور باقی سارا وقت بچا رہتا ہے اور فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت کا فاضل رہنا وقت کے ظرف ہونے کی علامت ہے لہٰذا اس اعتبار سے حج کا وقت، حج کے لئے ظرف ہوگا مگر چونکہ اس پورے وقت میں ایک ہی حج ادا کیا جاسکتا ہے اور ایک سے زائد حج ادا کرنے کی اجازت نہیں ہے اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ حج کا وقت حج کے لئے معیار ہے برخلاف نماز کے وقت کے کہ ایک وقت میں بہت سی نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں لہٰذا نماز کا وقت نماز کے لئے بلاشبہ ظرف ہوگا بہر حال حج کے وقت میں جب ظرف ہونے کی شان بھی موجود ہے اور معیار ہونے کی شان بھی موجود ہے تو حج کا وقت مشکل یعنی مشتبہ الحال ہوگا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ۔ فریضۂ حج کا وقت پوری زندگی ہے یعنی پوری زندگی میں حج ایک ہی دفعہ فرض ہوتا ہے ہر سال فرض نہیں ہوتا پس جس شخص پر حج فرض ہے اگر وہ دس پانچ سال زندہ رہا تو یہ وقت اپنی وسعت اور کشادگی کی وجہ سے حج کے لئے ظرف ہوگا یعنی اپنی صوابدید کے مطابق کسی ایک سال میں حج ادا کرے گا اور باقی سال فاضل رہیں گے اور وقت کا فاضل رہنا ہی ظرف ہونے کی علامت ہے لہٰذا یہ وقت حج کے لئے ظرف ہوگا لیکن اگر یہ شخص حج فرض ہونے کے سال حج کا زمانہ گذر جانے کے بعد مرگیا اور دوسرا سال، تیسرا سال میسر نہ آیا تو یہ کہا جائے گا کہ وقت کی تنگی کی وجہ سے اس پر پہلے سال ہی حج ادا کرنا ضروری تھا اور یہی سال فریضۂ حج کے لئے متعین تھا اور اس متعینہ سال میں چونکہ ایک ہی حج ادا ہوسکتا ہے دوسرا حج ادا نہیں ہوسکتا اور یہ وقت کے معیار ہونے کی علامت ہے اس لئے حج کا وقت حج کے لئے معیار ہوگا بہر حال جب حج کا وقت حج کے لئے معیار بھی ہوسکتا ہے اور ظرف بھی ہوسکتا ہے تو حج کا وقت مشکل یعنی مشتبہ الحال ہوگا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ بقول ماتنؒ حضرت امام ابو یوسف رح وقت کی تنگی کا اعتبار کرتے ہیں اور امام محمد رح وقت کی وسعت کا اعتبار کرتے ہیں۔

ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسفؒ خلافاً لمحمدؒ اي لابد عند ابي يوسفؒ ان يؤدي الحج في العام الاول احتياطاً احترازاً عن الفوات فان الحيوة الى العام الثاني موهوم والوقت مديد وعند محمدؒ يترخص له ان يؤخر الى العام الاخر بشرط ان لا يفوت منه وثمرة الاختلاف لا تظهر الا في الاثم فاذا لم يؤد في العام الاول يصير فاسقاً مردود الشهادة عند ابي يوسفؒ ثم اذا اداه في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته وهكذا في كل عام وعند محمدؒ لا ياثم الا عند الموت او ادراك علاماته ولا يكون مردود الشهادة ولكن كلما ادي يكون اداءً عند الفريقين لا قضاءً ۔

(ترجمہ) اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے متعین ہیں۔ امام محمدؒ کا اختلاف ہے یعنی امام ابو یوسف کے نزدیک ضروری ہے کہ احتیاطاً پہلے ہی سال حج ادا کرلے تاکہ حج کے فوت ہونے سے بچ سکے اس لئے کہ دوسرے سال تک زندہ رہنا ایک موہوم چیز ہے اور وقت دراز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک آئندہ سال تک حج مؤخر کرنے کی اجازت ہے بشرطیکہ حج اس سے فوت نہ ہوسکے اور اختلاف کا ثمرہ نہیں ظاہر ہوگا مگر گناہ میں پس اگر پہلے سال حج ادا نہ کیا تو وہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسق، مردود الشہادت ہوگا پھر جب اس کو دوسرے سال میں ادا کرلیا تو اس سے گناہ دور ہوجائے گا اور اس کی شہادت قبول ہوگی۔ اسی طرح ہر سال میں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک گنہ گار نہ ہوگا مگر موت یا علاماتِ موت کے وقت اور مردود الشہادت نہ ہوگا لیکن جب بھی ادا کرے گا فریقین کے نزدیک ادا ہی ہوگا، قضا نہ ہوگا۔

(تشریح) پہلے بیان کیا گیا ہے کہ ادائے حج کے سلسلہ میں حضرت امام ابو یوسفؒ نے تنگیٔ وقت کا اعتبار کیا ہے اور امام محمدؒ نے وسعتِ وقت کا اعتبار کیا ہے اسی وجہ سے فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے حج ادا کرنے کے لئے متعین ہیں یعنی احتیاطاً پہلے ہی سال حج ادا کرنا ضروری ہے تاکہ حج فوت ہونے کا امکان باقی نہ رہے کیونکہ آئندہ سال تک زندہ رہنا ایک موہوم چیز ہے اور وقت کافی دراز ہے ے کون جیتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک ۔ پس حج فوت ہونے کے امکان سے بچنے کے لئے احتیاط اسی میں ہے کہ پہلے ہی سال حج ادا کرلیا جائے اور آئندہ سال تک مؤخر نہ کیا جائے۔ یہ واضح رہے کہ امام ابو یوسفؒ کا یہ مذہب احتیاط پر مبنی ہے اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک "امر" علی الفور وجوب ثابت کرتا ہے جیسا کہ امام کرخیؒ اس کے قائل ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک "امر" سے علی الفور تو وجوب ثابت نہیں ہوتا لیکن احتیاط کی وجہ سے علی الفور یعنی پہلے ہی سال حج ادا کرنا ضروری قرار دے دیا گیا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک علی الفور وجوب ثابت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان کے نزدیک

علی الفور وجوب ثابت ہوتا تو تاخیر کی وجہ سے گنہ گار ہوتا اور دوسرے سال حج ادا کرنے کے باوجود گناہ دور نہ ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دوسرے سال حج ادا کرنے سے گناہ دور ہوجاتا ہے جیسا کہ آئندہ بیان کریں گے۔
بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضرت امام ابو یوسف رح کا یہ مذہب محض احتیاط پر مبنی ہے۔ اور امام محمدؒ چونکہ وسعتِ وقت کا اعتبار کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے ادائے حج کے لئے متعین نہیں ہیں بلکہ آئندہ سالوں تک حج کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے لیکن یہ شرط ہے کہ حج فوت نہ ہو جائے۔ مراد یہ ہے کہ مرنے سے پہلے پہلے جب چاہے حج کرلے اس تاخیر سے گنہ گار نہ ہوگا۔ امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضۂ حج سنہ ۱۰ھ میں ادا کیا ہے حالانکہ حج اس سے پہلے، فرض ہو چکا تھا اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ حج کو مؤخر کرنا فوت ہونے کے اندیشہ سے حرام کیا گیا ہے اور فوت ہونے کا اندیشہ اس وقت ہوگا جب آدمی کو مرنے کا وقت معلوم نہ ہو۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یقینی طور پر یہ بات معلوم تھی کہ جب تک لوگوں کے سامنے حج کے احکام عملاً بیان نہیں کئے جائیں گے آپکی وفات نہ ہوگی گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں حج کے فوت ہونیکا امکان نہ تھا اور جب آپ کے حق میں حج کے فوت ہونیکا امکان نہیں تھا تو آپکے لئے تاخیر جائز ہوگی اور آپ کے علاوہ دوسرے افرادِ امّت کے حق میں چونکہ یہ بات نہیں ہے بلکہ زندگی موہوم ہونے کی وجہ سے حج کے فوت ہونے کا امکان بدستور موجود ہے اس لئے آپ کے علاوہ دوسرے افرادِ امّت کے لئے حج کو آئندہ سال تک مؤخر کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور امّت کے لوگوں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پر قیاس کرنا ہرگز درست نہ ہوگا ؎ کہاں میں اور کہاں یہ نکہتِ گل۔
شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ ان دونوں بزرگوں کے اختلاف کا ثمرہ اس بات میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی شخص نے اُس سال میں حج ادا نہ کیا جس سال اُس پر فرض ہوا تھا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شخص گنہ گار ہوگا، فاسق اور مردود الشہادت ہوگا پھر جب اس نے دوسرے سال حج ادا کر لیا تو اس کا گناہ دور ہو جائے گا اور اس کی شہادت قبول کرلی جائے گی یہ ہی بات آئندہ ہر سال کے بارے میں کہی جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس تاخیر کی وجہ سے گنہ گار نہ ہوگا۔ ہاں. اگر اچانک موت آگئی یا علاماتِ موت ظاہر ہوگئیں اور حج نہ کرسکا تو بلاشبہ گنہ گار ہوگا، لیکن مردود الشہادت نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تاخیرِ حج کی وجہ سے گنہ گار ہونے اور گنہ گار نہ ہونے میں صاحبینؒ کے درمیان اختلاف اپنی جگہ پر ہے لیکن مکلف حج پہلے سال ادا کرے یا آئندہ سالوں میں ادا کرے بہرصورت دونوں حضرات کے نزدیک یہ حج ادا ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا کیوں کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ حج کا وقت پوری زندگی ہے لہٰذا جب بھی حج کرے گا وہ حج وقت میں ہوگا نہ کہ وقت کے بعد اور وقت کے اندر جو فعل کیا جاتا ہے وہ ادا ہوتا ہے نہ کہ قضاء۔ اس لئے مرنے سے پہلے پہلے جب بھی حج کرے گا وہ دونوں حضرات کے نزدیک ادا ہوگا قضاء نہ ہوگا۔
ثمرہ اختلاف کے تحت امام ابو یوسفؒ کے قول پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ پہلے

ہی سال ادائے حج کو ضروری قرار دینا احتیاط کی وجہ سے ہے اور احتیاط دلیل ظنی ہے بس پہلے سال سے حج کو مؤخر کرنا گناہ صغیرہ ہوگا نہ کہ کبیرہ کیونکہ کبیرہ گناہ دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے اور ایک مرتبہ صغیرہ گناہ کے ارتکاب سے فسق حاصل نہیں ہوتا البتہ اگر صغیرہ گناہ پر اصرار کیا گیا تو فسق حاصل ہو جائے گا۔ لہٰذا پہلے سال سے دوسرے سال تک حج مؤخر کرنے کی وجہ سے مکلف فاسق اور مردود الشہادت نہ ہونا چاہیئے۔ ہاں۔ اگر چند سال تک حج مؤخر کر دیا تو صغیر گناہ پر اصرار کی وجہ سے یہ شخص بلاشبہ فاسق اور مردود الشہادت ہوگا۔

وَيَتَأَدّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ لَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ هٰذَا مِنْ حُكْمِ كَوْنِهِ مُشْكِلًا اَيْ اِنْ اَدَّى الْحَجَّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ بِاَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ الْحَجَّ يَقَعُ عَنِ الْفَرْضِ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ نَوَيْتُ حَجَّ النَّفْلِ فَاِنَّهٗ يَقَعُ عَنِ النَّفْلِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَقَعُ هٰهُنَا عَنِ الْفَرْضِ اَيْضًا لِاَنَّهٗ سَفِيْهٌ يَجِبُ اَنْ يُحْجَرَ عَلَيْهِ وَلَا يُقْبَلُ تَصَرُّفُهٗ قُلْنَا هٰذَا يُبْطِلُ الْاِخْتِيَارَ الَّذِيْ شُرِطَ فِي الْعِبَادَاتِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْحَجَّ لَمَّا كَانَ يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ وَالظَّرْفَ اَخَذَ شِبْهًا مِنْ كُلٍّ مِنْهُمَا فَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ مِعْيَارًا اَخَذَ شِبْهًا مِنَ الصَّوْمِ فَيَتَأَدّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ كَالصَّوْمِ وَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ ظَرْفًا اَخَذَ شِبْهًا مِنَ الصَّلٰوةِ فَلَا يَتَأَدّٰى بِنِيَّةِ النَّفْلِ كَالصَّلٰوةِ هٰكَذَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُفْهَمَ۔

(ترجمہ) اور فریضۂ حج مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے نہ کہ نفل کی نیت سے۔ یہ وقت کے مشکل ہونے کا حکم ہے اگر فریضۂ حج مطلق نیت سے ادا کرے بایں طور کہ یہ کہے کہ میں نے حج کی نیت کی تو اس سے فریضۂ حج ادا ہو جائے گا برخلاف اس کے جبکہ کہا کہ میں نے نفلی حج کی نیت کی کیونکہ اس سے حج نفل ادا ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہاں بھی فریضۂ حج ادا ہوگا۔ اس لئے کہ یہ شخص ناسمجھ ہے واجب ہے کہ اس کے نفاذ کو روکا جائے اور اس کا تصرف قبول نہ کیا جائے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ اُس اختیار کو باطل کرتا ہے جو عبادات میں مشروط ہے حاصل یہ کہ حج جب معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہے تو اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی مشابہت کو اختیار کیا پس اس حیثیت سے کہ حج کا وقت معیار ہے اس نے روزے کی مشابہت اختیار کی لہٰذا روزے کی طرح مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا۔ اور اس حیثیت سے کہ وقت حج ظرف ہے اس نے نماز کی مشابہت اختیار کی لہٰذا نماز کی طرح نفل کی نیت سے ادا نہ ہوگا۔ اسی طرح سمجھنا مناسب ہے۔

(تشریح) وقت کے مشکل یعنی مشتبہ الحال ہونے کا حکم بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ حج فرض مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا مثلاً یہ کہا کہ میں نے حج کی نیت کی، اس نیت سے حج فرض ادا ہوگا لیکن نفلی حج کی نیت سے حج فرض ادا نہ ہوگا مثلاً یہ کہا کہ میں نے نفلی حج کی نیت کی، اس نیت سے نفلی حج ہی ادا ہوگا فرض

ادا ء نہ ہوگا۔ مطلق نیت سے حج فرض اس لئے ادا ء ہو جائے گا کہ اس شخص کا ظاہر حال اسی پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے سفر کی اس قدر صعوبتوں کے ساتھ فرض ہی ادا کیا ہوگا اور نفل ادا ء کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہوگا کیوں کہ عقلمند آدمی پہلے فرائض ادا ء کرتا ہے اُس کے بعد تبرعات اور نوافل کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور نفلی کی نیت سے حج فرض اس لئے ادا ء نہ ہوگا کہ اس شخص نے نفلی حج کی نیت تو صراحۃً کی ہے اور حج فرض دلالۃً ثابت ہوتا ہے اور صریح، دلالت سے فائق ہوتا ہے یعنی جو چیز صراحۃً ثابت ہوتی ہے اس کو اس چیز پر تقدم حاصل ہوتا ہے جو چیز دلالت کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے اور وقتِ حج فی نفسہٖ جس طرح حج فرض کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح حجِ نفل کی صلاحیت بھی رکھتا ہے لہٰذا حج نفل کی نیت سے حج نفل ہی ادا ء ہوگا حج فرض ادا ء نہ ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حجِ نفل کی نیت سے بھی حج فرض ہی ادا ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ جو شخص فرض ادا ء نہ کر کے نفل ادا ء کرتا ہے وہ انتہائی بیوقوف اور نادان آدمی ہے اور نادان آدمی کے کسی تصرف کو نافذ نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو شرعًا روک دیا جاتا ہے لہٰذا اس شخص کے اس قولی تصرف کو روکدیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ اس کی طرف سے حج نفل کی نیت غیر معتبر ہے اور جب حج نفل کی نیت غیر معتبر ہے تو صفتِ نفل باطل ہو گئی اور نفسِ حج کی نیت باقی رہ گئی اور سابق میں گذر چکا ہے کہ نفسِ حج کی نیت سے حج فرض ادا ء ہو جاتا ہے لہٰذا یہاں بھی حجِ نفل کی نیت کے باوجود حج فرض ہی ادا ء ہوگا حجِ نفل ادا ء نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب حجِ نفل کی نیت کرنے والے شخص کی نیت یعنی تصرفِ قولی کو روک دیا گیا تو اس سے اس کا اختیار باطل ہو گیا حالانکہ تمام عبادات میں اختیار شرط ہے پس جب تمام عبادات میں اختیار شرط ہے تو یہاں بھی اس کے اختیار کو باقی رکھنے کے لئے حجِ نفل کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا اور جب حجِ نفل کی نیت کا اعتبار کیا گیا تو حج نفل کی نیت سے حجِ نفل ہی ادا ء ہوگا حج فرض ادا ء نہ ہوگا ــ

ــ اس جواب پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ رمضان میں نفلی روزہ کی نیت سے رمضان ہی کا روزہ ادا ء ہوتا ہے حالانکہ یہاں بھی اختیار کا باطل ہونا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ رمضان کا مہینہ چونکہ نفلی روزے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اسلئے جب رمضان میں صومِ نفل کی نیت کرے گا تو وصفِ نفل باطل ہو جائے گا اور اصل صوم کی نیت باقی رہے گی اور اصلِ صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ء ہو جاتا ہے لہٰذا صومِ نفل کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ء ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف وقتِ حج ہے کہ وقتِ حج، نفلی حج کی بھی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا نفلی حج کی نیت کرنے سے نفل ثابت ہو جائے گا اور فریضۂ حج سے اعراض کرنا متحقق ہوگا۔ اور فرض سے اعراض کرنے کی صورت میں فرض ثابت نہیں ہوتا لہٰذا حج نفل کی نیت سے حجِ فرض ثابت نہ ہوگا بلکہ حج نفل ثابت ہوگا یعنی فرض ادا ء نہ ہوگا بلکہ نفل ادا ء ہوگا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ حج کا وقت، چونکہ معیار بھی ہے اور ظرف بھی

ہے اس لئے دونوں کی مشابہت کا اعتبار ہوگا۔ پس حج کا وقت، چونکہ ظرف ہے اس لئے حج، نماز کے مشابہ ہوگا اور فرض نماز چونکہ نفل کی نیت سے ادار نہیں ہوتی اس لئے حج فرض بھی حج نفل کی نیت سے ادا رنہ ہوگا اور حج کا وقت چونکہ معیار بھی ہے اس لئے حج، روزے کے مشابہ ہوگا اور روزۂ رمضان چونکہ مطلق صوم کی نیت سے ادار ہو جاتا ہے اس لئے حج فرض بھی مطلق حج کی نیت سے ادار ہو جائے گا۔ واللہ اعلم۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ الْمُطْلَقِ وَالْمُؤَقَّتِ شَرَعَ فِي بَيَانِ كَوْنِ الْكُفَّارِ مَأْمُورِيْنَ بِالْأَمْرِ أَوْ لَا فَقَالَ وَالْكُفَّارُ مُخَاطَبُوْنَ بِالْأَمْرِ بِالْإِيْمَانِ وَبِالْمَشْرُوْعِ مِنَ الْعُقُوْبَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْإِيْمَانِ فِي الْوَاقِعِ لَا يَكُوْنُ إِلَّا لِلْكُفَّارِ وَأَمَّا لِلْمُؤْمِنِيْنَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا آمِنُوْا فَإِنَّمَا يُرَادُ بِهِ الثَّبَاتُ عَلَى الْإِيْمَانِ وَالْاِسْتِقَامَةُ عَلَيْهِ أَوْ مُوَاطَاةُ الْقَلْبِ لِلِّسَانِ أَوْ نَحْوُ ذٰلِكَ وَكَذَا هُوَ الْيَقُ بِالْعُقُوْبَاتِ وَهِيَ الْحُدُوْدُ وَالْقِصَاصُ إِذَا كَانَتْ تَجْرِيْ عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ لِأَجْلِ انْتِظَامِ الْعَالَمِ وَمَصْلَحَةِ الْبَقَاءِ وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِيْ فَالْكُفَّارُ أَوْلٰى بِهَا سِيَّمَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رح لِأَنَّ الْحُدُوْدَ وَالْكَفَّارَاتِ عِنْدَهٗ زَاجِرَةٌ لِلنَّاسِ عَنِ الْاِرْتِكَابِ لَا سَاتِرَةٌ وَمُزِيْلَةٌ لِلْمَعْصِيَةِ وَأَمَّا الْمُعَامَلَاتُ فَهِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فَيَنْبَغِيْ أَنْ نَتَعَامَلَ مَعَهُمْ حَسْبَ مَا نَتَعَامَلُ بَيْنَنَا فِي الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَالْإِجَارَةِ وَغَيْرِهَا سِوَى الْخَمْرِ وَالْخِنْزِيْرِ فَإِنَّهُمَا مُبَاحَانِ لَهُمْ لَا لَنَا وَأَشَارَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ بِقَوْلِهِ الْخَمْرُ لَهُمْ كَالْخَلِّ لَنَا وَالْخِنْزِيْرُ لَهُمْ كَالشَّاةِ لَنَا وَإِنَّمَا بَذَلُوا الْجِزْيَةَ لِيَكُوْنَ دِمَاؤُهُمْ كَدِمَائِنَا وَأَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا۔

(ترجمہ) پھر جب مصنفؒ مطلق اور موقت کے مباحث سے فارغ ہو چکے تو کفار کے مامور بالامر ہونے یا نہ ہونے کو بیان کرنا شروع کر دیا چنانچہ فرمایا کہ کفار ایمان لانے اور عقوبات اور معاملات سے متعلق احکام کو بجا لانے کے مخاطب ہیں کیونکہ واقع میں ایمان لانے کا امر کفار ہی کو ہوتا ہے اور رہا مومنین کے لئے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول یا ایہا الذین آمنو آمنو میں ہے تو اس سے ایمان پر ثابت رہنا اور اس پر مستقیم رہنا مراد ہے یا دل کو زبان کے مطابق کرنا یا اس کے علاوہ۔ اسی طرح کفار عقوبات کے زیادہ لائق ہیں کیونکہ عقوبات یعنی حدود و قصاص جب مسلمانوں پر، عالم کے انتظام، بقاءِ عالم کی مصلحت اور معاصی سے روکنے کے لئے جاری ہوتے ہیں تو کفار ان چیزوں کے زیادہ مستحق ہیں خاص کر امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک کیوں کر امام صاحب کے نزدیک حدود و کفارات لوگوں کو معاصی کے ارتکاب سے روکنے والے ہیں، معصیت کو ڈھانکنے والے اور دور کرنے والے نہیں ہیں اور رہے معاملات تو وہ ہمارے اور ان کے درمیان جاری ہیں لہٰذا مناسب ہے کہ ہم خرید و فروخت اور اجارہ وغیرہ میں ان کے ساتھ اسی طرح معاملہ کریں جس طرح ہم آپس میں معاملہ کرتے ہیں علاوہ شراب

اور سور کے اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں ان کے لئے مباح ہیں نہ کہ ہمارے لئے۔ اور اسی کی طرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے کہ شراب کفار کے لئے اسی طرح ہے جس طرح سرکہ ہمارے لئے، اور سور ان کے لئے اسی طرح ہے جس طرح بکری ہمارے لئے۔ اور کفار جزیہ اس لئے دیتے ہیں تاکہ ان کے خون ہمارے خون کے مانند ہو جائیں اور ان کے مال ہمارے مال کے مانند ہو جائیں۔

(تشریح) امر مطلق اور موقت کے مباحث سے فراغت کے بعد مصنف رح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کفار اوامر کے مخاطب ہیں یا نہیں یعنی شارع کے اوامر سے جو چیزیں ثابت ہوتی ہیں آیا کفار ان کے مکلف ہیں یا مکلف نہیں ہیں۔ چنانچہ مصنف رح نے فرمایا کہ کفار، ایمان لانے اور حدود و قصاص اور معاملات سے متعلق احکام بجالانے کے مکلف اور مخاطب ہیں۔ کیونکہ ایمان لانے کا حکم واقع میں کفار ہی کو ہوتا ہے مومنین کو نہیں۔ لیکن رہا یہ سوال کہ باری تعالیٰ کے قول "یاایہا الذین آمنوا آمنوا" (اے ایمان والو ایمان لاؤ) میں مومنین کو خطاب کیوں کیا گیا۔ ہے اسلئے کہ مومنین سے ایمان کا مطالبہ کرنا تحصیل حاصل ہے اور تحصیل حاصل محال ہے۔ اس کے چند جواب ہیں (۱) آیت میں لفظ "آمنوا" امر کا صیغہ ہے اور امر کا صیغہ جس طرح ایجاد فعل اور احداث فعل کی طلب پر دلالت کرتا ہے اسی طرح بقائے فعل کی طلب پر بھی دلالت کرتا ہے پس یہاں بھی بقائے فعل کی طلب مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اے ایمان والوں، اپنے ایمان پر باقی اور ثابت رہو۔ بہرحال جب یہاں امر کا صیغہ، احداث فعل کی طلب پر دلالت کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ ثبات فعل اور بقائے فعل کی طلب پر دلالت کرنے کے لئے ہے تو تحصیل حاصل کا اشکال واقع نہ ہوگا (۲) یہ خطاب مومنین منافقین کو ہے یعنی اے زبان سے ایمان لانے والوں دل سے بھی ایمان قبول کرو۔ یعنی دل کو زبان کے مطابق کرو۔ اس صورت میں احداث ایمان پر دلالت کرنے کے باوجود تحصیل حاصل کا اعتراض واقع نہیں ہوگا (۳) یہ خطاب اہل کتاب کو ہے یعنی اے سابقہ نبیوں اور کتابوں پر ایمان لانے والوں، قرآن اور صاحب قرآن صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی ایمان لاؤ۔ اس صورت میں بھی امر کا صیغہ احداث ایمان پر دلالت کرے گا مگر تحصیل حاصل کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ الغرض واقع میں ایمان لانے کا خطاب کفار ہی کو ہوتا ہے مومنین کو نہیں ہوتا۔ اور رہا عقوبات یعنی حدود و قصاص کا معاملہ تو ان کے زیادہ مستحق کفار ہی ہیں کیونکہ حدود و قصاص کا نفاذ مسلمانوں پر اس لئے ہوتا ہے تاکہ عالم کا نظم و نسق برقرار رہے اور بقائے عالم کی مصلحت کارفرما ہے اور معاصی سے رکاوٹ اور تنبیہ ہوتی رہے۔

پس جب مسلمانوں پر حدود و قصاص کے نفاذ کا یہ مقصد ہے تو کفار ان چیزوں کے زیادہ مستحق ہیں خاص طور پر امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک۔ کیونکہ امام اعظم رح کے نزدیک حدود و کفارات بنی نوع انسان کو معاصی کے ارتکاب سے روکنے کے لئے مشروع کئے گئے ہیں معاصی پر پردہ ڈالنے اور ان کو دور کرنے کے لئے مشروع نہیں کئے گئے ہیں بہرحال جب لوگوں کو معاصی سے روکنے کے لئے مسلمانوں پر حدود جاری کی جاسکتی ہیں تو کفار پر بدرجہ اولیٰ جاری کی جائیں گی اور رہے معاملات (لین دین) یعنی خرید و فروخت، اجارہ، نکاح وغیرہ

تو یہ مسلمان اور کافر دونوں کے درمیان جاری ہوتے ہیں لہٰذا ہم کفار کے ساتھ اسی طرح معاملہ کریں گے جس طرح ہم آپس میں معاملہ کرتے ہیں۔ ہمارے اور ان کے درمیان ہر چیز کے معاملہ میں یکسانیت ہے بجز شراب اور سور کے۔ کیونکہ یہ دونوں کفار کے لئے تو مباح ہیں لیکن ہمارے لئے مباح نہیں ہیں جیسا کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا وانما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا" کفار کے لئے شراب اسی طرح مباح ہے جس طرح ہمارے لئے سرکہ مباح ہے اور ان کے لئے خنزیر اسی طرح مباح ہے جس طرح ہمارے لئے بکری مباح ہے اور کفار جزیہ اس لئے دیتے ہیں تاکہ ان کی جان ہماری جانوں کی طرح محفوظ ہو جائے اور ان کا مال ہمارے مالوں کی طرح محفوظ ہو جائے۔ حاصل یہ کہ کفار ایمان، عقوبات، معاملات کے اسی طرح مکلف ہیں جس طرح سے مسلمان مکلف ہیں۔

وَبِالشَّرَائِعِ فِي حُكْمِ الْمُؤَاخَذَةِ فِي الْآخِرَةِ بِلَا خِلَافٍ يَعْنِي أَنَّ الْكُفَّارَ مُخَاطَبُونَ بِالشَّرَائِعِ وَهِيَ الصِّيَامُ وَالصَّلٰوةُ وَالزَّكٰوةُ وَالْحَجُّ فِي حَقِّ الْمُؤَاخَذَةِ فِي الْآخِرَةِ بِاتِّفَاقٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ فَهُمْ يُعَذَّبُونَ بِتَرْكِ اِعْتِقَادِ الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ كَمَا يُعَذَّبُونَ بِتَرْكِ اِعْتِقَادِ أَصْلِ الْإِيْمَانِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِيْنَ أَيْ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُعْتَقِدِيْنَ لِلصَّلٰوةِ الْمَفْرُوْضَةِ وَالزَّكٰوةِ الْمَفْرُوْضَةِ هٰكَذَا قَالُوْا وَقَدْ فَسَّرْتُهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْأَحْمَدِيِّ بِأَطْنَبِ وَجْهٍ وَأَتَمِّهٖ۔

(ترجمہ) اور مواخذۂ اخروی کے اعتبار سے بالاتفاق عبادات کے بھی مخاطب ہیں یعنی کفار، احکام مشروعہ یعنی روزہ، نماز، زکوٰۃ اور حج کے مواخذۂ اخروی کے حق میں بالاتفاق مخاطب ہیں ہمارے اور شوافع کے درمیان اتفاق ہے پس ان کو فرائض اور واجبات کے ترک اعتقاد کی وجہ سے اسی طرح عذاب دیا جائے گا جس طرح ان کو اصل ایمان پر ترک اعتقاد کی وجہ سے عذاب دیا جائے گا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے تم کو کونسی چیز دوزخ میں لے آئی۔ کفار کہیں گے کہ ہم نہ نماز پڑھنے والوں میں سے تھے اور نہ محتاج کو کھانا کھلاتے تھے یعنی ہم نماز مفروضہ اور زکوٰۃ مفروضہ کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے علماء نے اسی طرح فرمایا ہے اور میں نے اس کو اپنی کتاب تفسیر احمدی میں پوری شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔

(تشریح) مصنف منار کہتے ہیں کہ کفار۔ اخروی مواخذہ کے اعتبار سے عبادات نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے بھی مکلف اور مخاطب ہیں۔ اور اس میں ہمارے اور امام شافعی رح کے درمیان پورا اتفاق ہے یعنی کفار کو جس طرح نفس ایمان نہ رکھنے کی وجہ سے عذاب دیا جائے گا اسی طرح فرائض اور واجبات پر ایمان اور اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے بھی عذاب ہوگا جائے گا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اہل جنت، کفار سے کہیں گے کہ

تم کو دوزخ میں کس چیز نے داخل کیا ہے اُس پر کفار جواب دیں گے کہ ہم زکوٰۃ اور نماز کی فرضیت پر اعتقاد نہیں رکھتے تھے اس آیت سے معلوم ہوا کہ نماز وغیرہ عبادات کی فرضیت پر اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے بھی کفار کو اسی طرح عذاب ہوگا جس طرح ایمان نہ لانے کی وجہ سے عذاب ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی کتاب تفسیر احمدی میں پوری شرح و بسط کے ساتھ اس آیت کی تفسیر کی ہے۔

وَاَمَّا فِیْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِیْ اَحْکَامِ الدُّنْیَا فَکَذٰلِكَ عِنْدَ الْبَعْضِ یَعْنِیْ اَنَّهُمْ مُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِی الدُّنْیَا اَیْضًا عِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ مَشَائِخِ الْعِرَاقِ وَاَکْثَرِ اَصْحَابِ الشَّافِعِیِّ وَهٰذِهٖ مُغْلَطَةٌ عَظِیْمَةٌ لِلْقَوْمِ لِاَنَّ الشَّافِعِیَّ لَمَّا لَمْ یَقُلْ بِصِحَّةِ اَدَائِهَا مِنْهُمْ حَالَةَ الْکُفْرِ وَلَا بِوُجُوْبِ قَضَائِهَا بَعْدَ الْاِسْلَامِ فَمَا مَعْنٰی وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِی الدُّنْیَا فَلِذَا اَوَّلُوْا کَلَامَهٗ بِاَنَّ مَعْنَی الْخِطَابِ فِیْ حَقِّهِمْ اٰمِنُوْا ثُمَّ صَلُّوْا فَیُقَدَّرُ الْاِیْمَانُ مُقْتَضًی تَبَعًا لِلْعِبَادَاتِ وَثَمَرَتُهٗ اَنَّهُمْ یُؤَاخَذُوْنَ عِنْدَهٗ فِی الْاٰخِرَةِ بِتَرْكِ فِعْلِ الصَّلٰوةِ کَمَا یُعَذَّبُوْنَ بِتَرْكِ اِعْتِقَادِهَا اِتِّفَاقًا فَلَوْ لَمْ یَکُوْنُوْا مُخَاطَبِیْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِی الدُّنْیَا لَمَا عُذِّبُوْا فِی الْاٰخِرَةِ بِتَرْکِهَا هٰذَا غَایَةُ مَا قِیْلَ فِی التَّلْوِیْحِ فِیْ تَحْقِیْقِ هٰذَا الْمَقَامِ۔

(ترجمہ) اور بعض کے نزدیک احکامِ دنیا کے اعتبار سے بھی وجوب ادار میں مخاطب ہیں یعنی بعض مشائخ عراق اور اکثر شوافع کے نزدیک دنیا میں بھی کفار ادائے عبادات کے مخاطب ہیں اور یہ قوم کے لئے ایک عظیم مغالطہ ہے اس لئے کہ امام شافعی رح جب کفار کی طرف سے حالتِ کفر میں ادائے عبادات کی صحت اور اسلام کے بعد ان کی قضاء واجب ہونے کے قائل نہیں ہیں تو دنیا میں وجوب ادار کے کیا معنی ہیں۔ اسی وجہ سے علماء نے امام شافعیؒ کے کلام کی یہ تاویل کی ہے کہ کفار کے حق میں خطاب کے معنی یہ ہیں کہ ایمان لاؤ پھر نماز پڑھو۔ پس ایمان کو عبادات کے تابع بنا کر اقتضاءً مقدر مانا جائے گا۔ اور اس کا ثمرہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک آخرت میں فعل صلاۃ کے ترک کرنے پر کفار سے اسی طرح مواخذہ کیا جائے گا جس طرح اعتقادِ صلاۃ کے ترک کرنے کی وجہ سے ان کو بالاتفاق عذاب دیا جائے گا پس اگر کفار دنیا میں ادائے عبادات کے مخاطب نہ ہوتے تو ان کو ترکِ عبادات کی وجہ سے آخرت میں عذاب نہ دیا جاتا۔ یہ آخری بات ہے جو اس مقام کی تحقیق میں تلویح میں مذکور ہے۔

(تشریح) مصنف رح نے فرمایا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ کفار دنیوی احکام کے اعتبار سے ادائے عبادات کے وجوب کے بھی مخاطب ہیں یا نہیں، یعنی احکام دنیا میں کفار پر عبادات کا ادار کرنا واجب ہے یا نہیں۔ سو اس بارے میں مشائخ بخارا کا قول یہ ہے کہ کفار، وجوبِ عبادات کے اعتقاد کے تو مخاطب اور

مکلف ہیں لیکن ادائے عبادات کے واجب ہونے کے مخاطب نہیں ہیں یعنی کفار، عبادات نماز وغیرہ کے فرض ہونے پر اعتقاد رکھنے کے تو مکلف ہیں لیکن ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہیں چنانچہ ان حضرات کے نزدیک کفار کو فرضیتِ عبادات کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے تو عذاب دیا جائے گا لیکن ادائے عبادات کو ترک کرنے کی وجہ سے عذاب نہیں دیا جائے گا۔ اور مشائخ عراق اور اکثر شوافع کا مذہب یہ ہے کہ کفار، دنیا میں جس طرح فرضیتِ عبادات کے اعتقاد کے مکلف ہیں اسی طرح ادائے عبادات کے بھی مکلف ہیں۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ قوم کے لئے ایک عظیم مغالطہ ہے کیونکہ حضرت امام شافعی رح حالتِ کفر میں کفار کی جانب سے نہ تو ادائے عبادات کے صحیح ہونے کے قائل ہیں اور نہ اس کے قائل ہیں کہ مسلمان ہونے کے بعد کفر کے زمانہ کی عبادات کی قضاء واجب ہے پس جب امام شافعی رح نہ تو کفار کی طرف سے بحالت کفر ادائے عبادات کی صحت کے قائل ہیں اور نہ اسلام قبول کرنے کے بعد وجوب قضاء کے قائل ہیں تو پھر کفار کے دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف اور مخاطب ہونے کا کیا مطلب ہے۔ چونکہ امام شافعی رح کے قول میں یہ مغالطہ تھا اسی لئے علماء نے امام شافعیؒ کے اس قول کی کہ "کفار دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف ہیں" یہ تاویل کی ہے کہ کفار کو ادائے عبادات کا مخاطب بنانے کا مطلب یہ ہے کہ کفار پہلے ایمان لائیں پھر نماز وغیرہ عبادات ادا کریں جیسا کہ قاضی بیضاویؒ نے کفار کو مخاطب بنانے کی صورت میں "یا ایہا الناس اعبدوا" کی تفسیر یہ کی ہے یا ایہا الناس آمنوا ثم اعبدوا، یعنی اے کافرو ایمان لاؤ پھر عبادت کرو۔ پس تمام عبادات کو ادا کرنے کے لئے چونکہ ایمان شرط ہے اس لئے یہاں بھی عبادات کے تابع بنا کر اقتضاءً ایمان کو مقدر مانا جائے گا اور یہ ایسا ہے جیسے یوں کہا جائے کہ جنبی پر نماز فرض ہے بشرطِ طہارت اسی طرح کفار پر عبادات فرض ہیں بشرطِ ایمان اور امام شافعی رح کے نزدیک اس وجوبِ اداء کا ثمرہ یہ ہوگا کہ جس طرح آخرت میں عبادات کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے بالاتفاق کفار کو عذاب ہوگا اسی طرح عبادات نماز وغیرہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے بھی امام شافعی رح کے نزدیک کفار کو آخرت میں عذاب ہوگا۔

صاحبِ نور الانوار امام شافعی رح کے قول پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کفار دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف نہ ہوتے تو ان کو آخرت میں ترکِ ادائے عبادات پر عذاب کیوں دیا جاتا۔ ادائے عبادات کو ترک کرنے پر عذاب کا دیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ کفار دنیا میں ادائے عبادات کے بھی مکلف ہیں۔ شارح رح فرماتے ہیں کہ اس مقام کی تحقیق میں تلویح میں یہ آخری بات مذکور ہے۔

وَالصَّحِيْحُ اَنَّهُمْ لَا يُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِنَ الْعِبَادَاتِ اَىِ الْمَذْهَبُ الصَّحِيْحُ لَنَا اَنَّ الْكُفَّارَ لَا يُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ الَّتِىْ تَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِثْلُ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فَاِنَّهُمَا يَسْقُطَانِ عَنْ اَهْلِ الْاِسْلَامِ بِالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ وَنَحْوِهِمَا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لِمُعَاذٍ حِيْنَ بَعَثَهٗ اِلَى الْيَمَنِ لِتَاْتِىْ قَوْمًا مِّنْ اَهْلِ الْكِتَابِ فَادْعُهُمْ اِلٰى شَهَادَةِ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ

وَاَنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰہِ فَاِنْ ھُمْ اَطَاعُوْكَ فَاَعْلِمْھُمْ اَنَّ اللّٰہَ فَرَضَ عَلَیْھِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِیْ كُلِّ یَوْمٍ وَلَیْلَةٍ اَلْحَدِیْثُ فَاِنَّہٗ تَصْرِیْحٌ بِاَنَّھُمْ لَا یُكَلَّفُوْنَ بِالْعِبَادَاتِ اِلَّا بَعْدَ الْاِیْمَانِ وَاَمَّا الْاِیْمَانُ فَلَمَّا لَمْ یَحْتَمِلِ السُّقُوْطَ مِنْ اَحَدٍ لَاجَرَمَ كَانُوْا مُخَاطَبِیْنَ بِہٖ ۔

(ترجمہ) اور صحیح یہ ہے کہ کفار ان عبادات کے ادا کرنے کے مکلف نہیں ہوتے جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں یعنی ہمارا صحیح مذہب یہ ہے کہ کفار اُن عبادات کے ادا کرنے کے مخاطب نہیں ہوتے جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیسے نماز اور روزہ۔ اس لئے کہ یہ دونوں حیض و نفاس اور جنون وغیرہ کی وجہ سے مسلمانوں سے ساقط ہو جاتی ہیں کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن کی طرف بھیجتے وقت فرمایا تھا تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس پہنچو گے تم ان کو اس بات کی شہادت کی طرف دعوت دینا کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور میں اللہ کا رسول ہوں پس اگر انہوں نے تمہاری بات مان لی تو ان کو بتلانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ہر دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ یہ اس بات کی تصریح ہے کہ کفار عبادات کے مکلف نہیں ہوتے مگر ایمان لانے کے بعد اور ایمان چونکہ کسی سے سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے کفار اس کے مخاطب ہوں گے۔

(تشریح) مصنفؒ نے قول فیصل ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ہمارا یعنی مشائخ ماوراء النہر کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جو عبادتیں مسلمانوں سے کبھی نہ کبھی ساقط ہو جاتی ہیں جیسے نماز، روزہ تو کفار اُن عبادتوں کو ادا کرنے کے مخاطب اور مکلف نہیں ہوتے کیونکہ یہ دونوں عبادتیں حیض، نفاس اور ہمیشہ رہنے والے جنون کی وجہ سے اہل اسلام سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ پس جب یہ عبادتیں سقوط کا احتمال رکھتی ہیں تو کفار بھی ان کو ادا کرنے کے مکلف نہ ہوں گے۔ اور دلیل یہ ہے کہ امام ترمذی رحہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ذکر کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذا الی الیمن فقال انک تاتی قوما اہل کتاب فادعہم الی شہادۃ ان لا الہ الا اللہ وانی رسول اللہ فان ہم اطاعوک لذالک فاعلمہم ان اللہ افترض علیہم خمس صلوات فی الیوم واللیلۃ فان ہم اطاعوک لذالک فاعلمہم ان اللہ افترض علیہم صدقۃ اموالہم توخذ من اغنیائہم وترد علی فقرائہم فان ہم اطاعوک لذالک فایاک وکرائم اموالہم واتق دعوۃ المظلوم فانہا لیس بینہا وبین اللہ حجاب۔ یعنی رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو فرمایا کہ معاذ تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس جاؤ گے تو اُن کو اللہ کی توحید اور میری رسالت پر ایمان لانے کی دعوت دینا اگر وہ اس کو قبول کرلیں تو پانچ وقت کی نمازیں فرض ہونے کی خبر کرنا اگر وہ اس کو بھی قبول کرلیں تو ان کو زکوٰۃ فرض ہونے کی اطلاع کرنا کہ زکوٰۃ مالداروں سے لے کر انہیں کے فقراء کو دیدی جائے اگر وہ اس کو بھی مان لیں تو تم ان کا عمدہ مال لینے سے پرہیز کرنا یعنی زکوٰۃ میں درمیانی مال وصول کیا جائے اعلیٰ درجہ کا وصول کرکے ان پر ظلم نہ کرنا اور دیکھو، مظلوم کی آہ سے بچتے رہنا اس لئے کہ مظلوم کی بددعا اور اللہ کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا بلکہ مظلوم کی آہ براہ راست درِ اجابت

کو پہنچتی ہے۔
بہر حال یہ حدیث اس بات کی تصریح کرتی ہے کہ کفار، عبادات ادا کرنے کے مکلف ایمان کے بعد ہی ہوتے ہیں، ایمان سے پہلے ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہوتے اور جب کفار ایمان سے پہلے ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہوتے تو ادائے عبادات کو ترک کرنے کی وجہ سے آخرت میں ان پر کوئی عذاب بھی نہ ہوگا۔ اور رہا نفس ایمان تو وہ چونکہ کسی وقت بھی کسی سے ساقط نہیں ہوتا اس لئے کفار، ایمان کے مخاطب اور مکلف ہوں گے اور جب کفار ایمان لانے کے مکلف ہیں تو ترکِ ایمان کی وجہ سے ان پر آخرت میں عذاب بھی ضرور ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب. جمیل احمد عفی عنہ

وَلَمَّا فَرَغَ المصنف عن مباحث الْأَمْرِ شَرَعَ فِي مَبَاحِثِ النَّهْيِ فَقَالَ وَمِنْهُ النَّهْيُ وَهُوَ قَوْلُهُ أَيِ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ عَلَىٰ سَبِيلِ الْإِسْتِعْلَاءِ لَا تَفْعَلْ يَعْنِي أَنَّ النَّهْيَ كَالْأَمْرِ فِي كَوْنِهِ مِنَ الْخَاصِّ لِأَنَّهُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ وَهُوَ التَّحْرِيمُ وَيَأْتِي الْقُيُودَاتُ كَمَا مَضَىٰ فِي الْأَمْرِ غَيْرَ أَنَّهُ وُضِعَ قَوْلُهُ لَا تَفْعَلْ مَكَانَ قَوْلِهِ اِفْعَلْ وَهُوَ يَشْمَلُ الْمُخَاطَبَ وَالْغَائِبَ وَالْمُتَكَلِّمَ وَالْمَعْرُوفَ وَالْمَجْهُوْلَ۔

(ترجمہ) مصنفؒ نے جب امر کے مباحث سے فراغت پائی تو نہی کے مباحث کا آغاز فرمایا چنانچہ فرمایا اور خاص کے قبیل سے نہی بھی ہے اور نہی کسی کا دوسرے آدمی کو تعلّی کے طور پر "لاتفعل" کہنا ہے یعنی خاص ہونے میں نہی بھی امر کی طرح ہے اس لئے کہ 'نہی' ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس کی قیودات بھی اسی طرح آتی ہیں جیسا کہ امر میں گذر چکا ہے بجز اس کے کہ افعل کی جگہ لاتفعل کا لفظ رکھدیا گیا ہے اور وہ مخاطب، غائب، متکلم معروف اور مجہول سب کو شامل ہے۔

(تشریح) اللہ کا فضل و احسان ہے کہ امر کی ایک طویل بحث سے فراغت ہوگئی اب بتوفیقِ الٰہی نہی کے مباحث کا آغاز کیا جا رہا ہے چنانچہ فاضل مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ مسمّٰی نہی (جن صیغوں پر نہی کا اطلاق ہوتا ہے) خاص کے قبیل سے ہے اور کسی آدمی کا اپنے آپ کو بڑا سمجھکر دوسرے کو "لاتفعل" کہنا "نہی" ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مسمّٰی امر کی طرح مسمّٰی نہی بھی خاص ہے کیونکہ نہی ایسا لفظ ہوتا ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے۔
شارح کہتے ہیں کہ نہی کی تعریف میں الفاظ قیود کے وہی فوائد ہیں جو امر کی تعریف کے تحت گذر چکے ہیں وہاں ملاحظہ کر لیجئے صرف اتنا فرق ہے کہ امر کی تعریف میں "افعل" ہے اور نہی کی تعریف میں افعل کی جگہ "لاتفعل" ہے۔ وھو یشمل المخاطب الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ نہی کی تعریف غیر جامع ہے کیونکہ مذکورہ نہی کی تعریف "لاتفعل" کی وجہ سے نہی غائب اور نہی متکلم کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ اس میں لاتفعل کا صیغہ مذکور نہیں ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ لاتفعل سے واحد مذکر حاضر کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ ہر وہ صیغہ مراد ہے جو طلب کف پر دلالت کرے اور مضارع سے مشتق ہو خواہ غائب کا صیغہ ہو، خواہ متکلم کا خواہ معروف ہو خواہ مجہول ہو اس کے بعد "لاتفعل"

کا لفظ ہر ایک کو شامل ہوگا اور نہی کی تعریف جامع ہوگی۔

وَاِنَّهٗ يَقْتَضِىْ صِفَةَ الْقُبْحِ لِلْمَنْهِىِّ عَنْهُ ضَرُوْرَةَ حِكْمَةِ النَّاهِىْ وَالْحَكِيْمُ اِنَّمَا يَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ كَمَا اَنَّ الْحُسْنَ فِىْ جَانِبِ الْاَمْرِ كَذٰلِكَ ثُمَّ اِنَّ فِى النَّهْىِ تَقْسِيْمًا بِحَسْبِ اَقْسَامِ الْقُبْحِ وَهُوَ اَنَّهٗ اِمَّا قَبِيْحٌ لِعَيْنِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ وَكُلٌّ مِّنْهُمَا نَوْعَانِ فَصَارَ الْمَجْمُوْعُ اَرْبَعَةً عَلٰى مَا بَيَّنَهُ الْمُصَنِّفُ۔

(ترجمہ) اور نہی، منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے کہ ناہی کی حکمت بدیہی ہے اور حکیم بے حیائی اور بری باتوں سے روکتا ہے جیسا کہ حُسن جانب امر میں ایسا ہی ہے پھر نہی میں ایک تقسیم، اقسام قبح کے اعتبار سے ہے اور وہ یہ ہے کہ قبیح، قبیح لعینہ ہے یا قبیح لغیرہ ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو، دو قسمیں ہیں پس مصنّف کے بیان کے مطابق کل چار قسمیں ہوئیں۔

(تشریح) مصنّفؒ کہتے ہیں کہ نہی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ نفس الامر میں قبیح ہے اور نہی کا فعل منہی عنہ کے ساتھ متعلق ہونا اُس کے قبح کو ظاہر کرتا ہے گویا شارع نے کسی فعل سے اس لئے منع کیا ہے کہ وہ فعل قبیح ہے اور شارع کے کسی فعل سے منع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ شارع یوں کہتا ہے کہ یہ فعل، قبیح ہے اس لئے اس کو مت کرو۔ ایسا نہیں ہے کہ شارع کے منع کرنے اُس فعل میں قبح ثابت ہوتا ہے بلکہ جو قبح نفس الامر میں موجود ہوتا ہے شارع، نہی کے ذریعہ اس کو ظاہر کر دیتا ہے۔ اگر شارع کی نہی سے قبح ثابت ہوتا تو مصنفؒ یوں فرماتے '' وانہ یثبت صفۃ القبح '' یعنی نہی صفت قبح ثابت کرتی ہے۔ پس مصنفؒ کا یثبت کے بجائے یقتضی کا لفظ ذکر کرنا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ فعل منہی عنہ نفس الامر میں قبیح ہوتا ہے اور شارع نہی فرما کر اس قبح کو ظاہر کرتا ہے۔ بہر حال نہی، فعل منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ اس لئے کرتی ہے کہ ناہی کی حکمت اس کی متقاضی ہے کیونکہ ناہی، حکیم ہے اور حکیم بے حیائی کی باتوں اور بری باتوں ہی سے منع کرتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ''امر'' فعل مامور بہ کے لئے حُسن کا تقاضہ کرتا ہے کیونکہ آمر حکیم ہے اور حکیم اچھی باتوں کا امر کرتا ہے نہ کہ بُری باتوں کا۔ شارح کہتے ہیں کہ اقسام قبح کے اعتبار سے نہی میں ایک تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ اوّلاً قبیح کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو، دو قسمیں ہیں اس طرح مصنف کے بیان کے مطابق کل چار قسمیں ہوں گی۔

وَهُوَ اَىِ الْمَنْهِىُّ عَنْهُ الْمَفْهُوْمُ مِنَ النَّهْىِ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ اَىْ تَكُوْنُ ذَاتُهٗ قَبِيْحَةً

بِقَطْعِ النَّظْرِ عَنِ الْاَوْصَافِ اللَّازِمَةِ وَالْعَوَارِضِ الْمُجَاوِرَةِ وَذٰلِكَ نَوْعَانِ وَضْعًا وَشَرْعًا اَیِ الْاَوَّلُ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ وُضِعَ لِلْقَبِیْحِ الْعَقْلِیِّ بِقَطْعِ النَّظْرِ عَنْ وُرُوْدِ الشَّرْعِ وَالثَّانِیْ مِنْ حَیْثُ اَنَّ الشَّرْعَ وَرَدَ بِهٰذَا وَاِلَّا فَالْعَقْلُ یُجَوِّزُهٗ اَوْ لِغَیْرِهٖ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ لِعَیْنِهٖ وَذٰلِكَ نَوْعَانِ وَصْفًا وَمُجَاوِرًا یَعْنِیْ اَنَّ النَّوْعَ الْاَوَّلَ مَا یَکُوْنُ الْقَبِیْحُ وَصْفًا لِلْمَنْهِیِّ عَنْهُ اَیْ لَازِمًا غَیْرَ مُنْفَكٍّ عَنْهُ کَالْوَصْفِ وَالنَّوْعُ الثَّانِیْ مَا یَکُوْنُ الْقَبِیْحُ فِیْهِ مُجَاوِرًا لِلْمَنْهِیِّ عَنْهُ فِیْ بَعْضِ الْاَحْیَانِ وَمُنْفَکًّا عَنْهُ فِیْ بَعْضٍ اٰخَرَ ۔

(ترجمہ) اور وہ یعنی منہی عنہ جو نہی سے مفہوم ہے یا تو قبیح لعینہ ہوگا یعنی اس کی ذات قبیح ہوگی قطع نظر ان اوصاف سے جو لازم ہیں اور ان عوارض سے جو ساتھ ہیں اور قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں قبیح وضعی اور قبیح شرعی، اوّل اس اعتبار سے کہ وہ قبیح عقلی کے لئے موضوع ہے شریعت کے وارد ہونے سے صرف نظر کرتے ہوئے اور ثانی اس اعتبار سے کہ اس پر شریعت وارد ہوئی ہے ورنہ عقل اس کو جائز سمجھتی ہے یا قبیح لغیرہ ہے یہ مصنف کے قول لعینہ پر معطوف ہے اور اسکی بھی دو قسمیں ہیں قبیح وصفی اور قبیح مجاوری۔ یعنی نوع اول وہ ہے کہ قبیح، منہی عنہ کا وصف ہو یعنی لازم ہو اور وصف کی طرح منہی عنہ سے جدا نہ ہوتا ہو۔ اور نوع ثانی وہ ہے جس میں قبیح، منہی عنہ کے بعض اوقات میں ساتھ ہو اور دوسرے بعض اوقات میں منہی عنہ سے جدا ہو۔

(تشریح) شارح فرماتے ہیں کہ ھُو ضمیر کا مرجع وہ منہی عنہ ہے جو سابق میں مذکور لفظ نہی سے مفہوم ہے لیکن یہ شارح کا تسامح ہے کیونکہ قریب میں منہی عنہ کا لفظ صراحۃً مذکور ہے لہٰذا جو چیز صراحۃً مذکور نہیں ہے اس کو مرجع قرار دینے کی کیا ضرورت ہے۔ بہر حال منہی عنہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ۔ قبیح لعینہ وہ قبیح ہے جس کی ذات میں قبح ہو قطع نظر ان اوصاف کے جو اس کے لئے لازم ہیں اور اُن عوارض کے جو اس کے ساتھ ہیں۔ اور قبیح لغیرہ وہ قبیح ہے جس کی ذات میں قبح نہ ہو بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قبح پیدا ہوا ہو۔ پھر قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح وضعی (۲) قبیح شرعی قبیح وضعی وہ قبیح ہے جس کے قبح کا عقل ادراک کرسکتی ہے خواہ شریعت وارد ہو خواہ نہ وارد ہو یعنی بغیر شریعت کے عقل کے لئے اس کے قبح کا ادراک کرنا ممکن ہو۔ اور قبیح شرعی وہ ہے جس کا قبح محض شرع سے معلوم ہوا ور عقل اس کے قبح کا ادراک کرنے سے قاصر ہو بلکہ بغیر شرع کے عقل اس کو جائز اور ممکن سمجھتی ہو۔

اور قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح وصفی (۲) قبیح جواری۔ قبیح وصفی وہ ہے جس میں خاص وصف کی وجہ سے قبح آیا ہو اور وہ وصف فعلِ منہی عنہ کے لئے ایسا لازم ہو جو اس سے جدا نہ ہوتا ہو ـــ اور قبیح جواری وہ ہے جس میں غیر کے جوار اور پڑوس میں ہونے کی وجہ سے قبح پیدا ہوتا ہو مگر وہ غیر منہی عنہ کے لئے لازم نہ ہو بلکہ کبھی اس کے ساتھ رہتا ہو اور کبھی اُس سے جُدا ہو جاتا ہو۔

كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء امثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى هو قبيح في اصل وضعه والعقل متابحه ولو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وانما القبح فيه لاجل ان الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع اخرج المحدث من ان يكون اهلا لادائها۔

(ترجمہ) جیسے کفر، آزاد کی بیع، یوم نحر کا روزہ اور اذانِ جمعہ کے وقت کی بیع۔ یہ لف ونشر کی ترتیب کے مطابق چاروں قسموں کی مثالیں ہیں پس کفر، قبیح لعینہ وضعی کی مثال ہے۔ اس لئے کہ کفر ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو اپنی اصل وضع میں قبیح ہے اور عقل ہی اس کو حرام کہتی اگر اس پر شریعت وارد نہ ہوتی۔ اس لئے کہ کفرانِ منعم کا قبح، عقولِ سلیمہ میں مستحکم ہے۔ اور آزاد کی بیع قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہے اس لئے کہ بیع لغت میں ایسے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے جو عقلاً قبیح ہو اور اس میں قبح صرف اس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ شریعت نے بیع کی تعریف مبادلۃ المال بمال سے کی ہے اور آزاد آدمی شرع میں مال نہیں ہے۔ اور اسی طرح بے وضو آدمی کی نماز شرعاً قبیح ہے اس لئے کہ شارع نے محدث کو ادائے صلاۃ کا اہل ہونے سے خارج کر دیا ہے۔

(تشریح) مصنف رحہ نے قبیح کی مذکورہ چاروں قسموں کی مثالیں لف ونشر مرتب کے طور پر ذکر کی ہیں چنانچہ فرمایا کہ "کفر" قبیح لعینہ وضعی کی مثال ہے کیونکہ کفر ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جو معنی اصلِ وضع کے اعتبار سے قبیح ہیں اگر اس کے قبیح ہونے پر شریعت وارد نہ ہوتی تو خود عقل ہی اس کی حرمت اور قباحت کا حکم لگاتی۔ اس لئے کہ منعم حقیقی کی ناسپاسی اور کفرانِ نعمت کا قبح، عقولِ سلیمہ میں پیوست و پیوند ہے یعنی اللہ تعالیٰ رحمٰن ورحیم ہے اور اپنے بندوں پر بے شمار انعامات کی بارشیں کرنے والا ہے لہٰذا ان انعامات کا عقلی تقاضہ یہ ہے کہ بندے اپنے اس رب حقیقی کا شکر ادا کریں اور اس کی فرمانبرداری کریں، اس کی توحید کا دل وجان سے اعتراف کریں۔ پس جب منعم کا شکر ادا کرنا واجب اور مستحسن چیز ہے تو اس کی ناسپاسی اور ناشکری ایک مذموم اور قبیح چیز ہوگی۔ بہر حال کفر کا اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہونا ثابت ہو گیا اور اس قبح کا ادراک چونکہ عقل کر لیتی ہے اس لئے کفر، قبیح لعینہ وضعی ہوگا۔ اور آزاد آدمی کی بیع، قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہے کیونکہ بیع لغت میں کسی ایسے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے جو عقلاً قبیح ہو۔ آزاد کی بیع میں قبح صرف اس لئے پیدا ہوا ہے کہ شریعت اسلام نے بیع کی تعریف "مبادلۃ المال بالمال" کے ساتھ کی ہے حالانکہ شریعت کی نظر میں آزاد آدمی "مال" نہیں ہے پس جب آزاد آدمی شرعاً مال نہیں ہے تو آزاد کی بیع پر "مبادلۃ المال بالمال" صادق نہ آیا اور جب آزاد کی بیع پر شریعت کی بیان کردہ تعریف صادق نہیں آئی تو آزاد کی بیع اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہوگی اور عقل چونکہ اس کے قبح کا ادراک کرنے سے قاصر ہے بلکہ اس کا قبح محض شرع کے ذریعہ سے

معلوم ہو سکتا ہے اس لئے آزاد کی بیع، قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہوگی۔ اسی طرح بے وضو آدمی کی نماز شرعاً قبیح ہے کیونکہ نماز اگرچہ بذاتِ خود حسن ہے لیکن شریعت نے نماز کا اہل اسی بندے کو قرار دیا ہے جو طاہر اور پاک ہو لہٰذا حدث کے ساتھ فعل نماز شرعاً قبیح لعینہ ہوگا۔

وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِغَيْرِهِ وَصْفًا فَإِنَّ الصَّوْمَ فِي نَفْسِهِ عِبَادَةٌ وَإِمْسَاكٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى وَإِنَّمَا يَحْرُمُ لِأَجْلِ أَنَّ يَوْمَ النَّحْرِ يَوْمُ ضِيَافَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَفِي الصَّوْمِ إِعْرَاضٌ عَنْهَا وَهٰذَا الْمَعْنٰى لَازِمٌ بِمَنْزِلَةِ الْوَصْفِ لِهٰذَا الصَّوْمِ لِأَنَّ الْوَقْتَ دَاخِلٌ فِي تَعْرِيفِ الصَّوْمِ وَوَصْفُ الْجُزْءِ وَصْفُ الْكُلِّ فَصَارَ فَاسِدًا وَلَمْ يَلْزَمْ بِالشُّرُوعِ بِخِلَافِ النَّذْرِ فَإِنَّهُ فِي نَفْسِهِ طَاعَةٌ لَا فَسَادَ فِي التَّسْمِيَةِ وَإِنَّمَا الْفَسَادُ فِي الْفِعْلِ فَيَجِبُ قَضَاءُهُ وَبِخِلَافِ الصَّلٰوةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ فَإِنَّهَا وَإِنْ كَانَتْ مِنْ هٰذَا الْقِسْمِ أَيْضًا لٰكِنَّ الْوَقْتَ لَيْسَ دَاخِلًا فِي تَعْرِيفِهَا وَلَا مِعْيَارًا لَهَا فَلَمْ تَكُنْ فَاسِدَةً بَلْ مَكْرُوهَةً تَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ وَيَجِبُ الْقَضَاءُ بِالْإِفْسَادِ۔

(ترجمہ) اور یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ وصفی کی مثال ہے اس لئے کہ روزہ فی نفسہ عبادت ہے اور محض اللہ تعالیٰ کے لئے نفس کو روکنا ہے۔ اور وہ صرف اس لئے حرام ہے کہ نحر کا دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے میزبانی کا دن ہے۔ اور روزہ رکھنے میں اس ضیافتِ الٰہی سے روگردانی ہے اور یہ معنیٰ اس روزے کے لئے، وصف کے مرتبہ میں لازم ہیں۔ کیونکہ روزے کی تعریف میں وقت داخل ہے اور جز کا وصف، کل کا وصف ہوتا ہے لہٰذا روزہ فاسد ہوگا اور شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا۔ برخلاف نذر کے اس لئے کہ نذر فی نفسہ طاعت ہے اور روزہ کا ذکر کرنے میں کوئی خرابی نہیں ہے خرابی تو فعل میں ہوتی ہے لہٰذا اس کی قضاء کرنا واجب ہوگا اور برخلاف اوقات مکروہ میں نماز کے کیونکہ نماز اگرچہ اسی قسم سے ہے لیکن وقت نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور نہ نماز کے لئے معیار ہے لہٰذا نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی شروع کرنے سے لازم ہوگی اور فاسد کر دینے سے قضاء واجب ہوگی۔

(تشریح) شارح نور الانوار نے فرمایا ہے کہ۔ یوم نحر کا روزہ، قبیح لغیرہ وصفی کی مثال ہے کیونکہ روزہ نیت کے ساتھ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک اپنے نفس کو مفطرات ثلٰثہ (کھانے، پینے، جماع) سے روکنے کا نام ہے اور یہ فی نفسہ عبادت اور امر مستحسن ہے مگر یوم نحر کا روزہ حرام اس لئے ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ضیافت اور میزبانی سے روگردانی کرنا اور منہ موڑنا لازم آتا ہے اس لئے کہ یوم نحر کا دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے ضیافت اور اپنے بندوں کی دعوت کا دن ہے اور کسی بندے کا اپنے پروردگار کی ضیافت سے روگردانی کرنا انتہائی ناپسندیدہ اور قبیح چیز ہے گویا کہ اصلی قباحت تو اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنے میں ہے لیکن اس کی وجہ سے یوم نحر کے روزے میں بھی قباحت پیدا ہوگی اس طور پر کہ یوم نحر میں روزہ رکھنے سے اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کرنا لازم آتا ہے پس جب اصل صوم اور

ذاتِ صوم میں کوئی قبح نہیں ہے بلکہ غیر یعنی اعراض عن ضیافتِ اللہ کی وجہ سے یوم نحر کے روزے میں قبح پیدا ہوا ہے تو یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ ہوگا۔ اور وہ غیر یعنی اعراض من ضیافت اللہ چونکہ یوم نحر کے روزے کے لئے وصف ہے اور لازم ہے یعنی اعراض عن ضیافت اللہ یوم نحر کے روزے سے کبھی جُدا نہیں ہوتا اس لئے یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ وصفی کی مثال ہوگا۔

رہی یہ بات کہ یوم نحر کے روزے کے لئے اعراض عن ضیافت اللہ وصف کے مرتبہ میں کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وقت، یعنی یوم نحر جو یوم ضیافت ہے روزہ ادار کرنے کا محل ہے اور وقت روزے کی تعریف میں داخل ہے جیساکہ روزے کی تعریف میں بیان کیاگیا کہ روزہ، صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک نیت کے ساتھ مفطرات ثلٰثہ سے رکنے کا نام ہے۔ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک کا وقت روزے کی تعریف میں داخل ہے اور روزے کا ایک جزء ہے اور اعراض عن ضیافت اللہ اس جُز یعنی وقت کا وصف ہے اور جو اعراض، جُز یعنی وقت کا وصف ہے وہ کل یعنی صوم یوم نحر کا بھی وصف ہوگا۔ بہرحال جب یہ ثابت ہوگیا کہ یہ معنی یعنی اعراض عن ضیافت اللہ صوم یوم نحر کا وصف ہے اور یہ 'معنی'، صوم یوم نحر سے کبھی جُدا نہیں ہوتا۔ تو صوم یوم نحر قبیح لغیرہ وصفی ہوگا اور اس اعراض عن ضیافتِ اللہ کی وجہ سے یوم نحر کا روزہ فاسد ہوگا اور اگر کسی نے یوم نحر میں روزہ شروع کر دیا تو اس کا پورا کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ اس کو چھوڑنا اور توڑنا واجب ہوگا چنانچہ اگر اس کو درمیان میں چھوڑ دیا تو اس کی قضا واجب نہ ہوگی اور قضا واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شروع کرنے کے بعد پورا کرنا اس لئے واجب ہوتا ہے تاکہ شروع کی ہوئی چیز کی وہ مقدار جو ادار کی گئی ہے اس کی حفاظت ہوسکے مگر چونکہ یوم نحر میں روزہ شروع کرنے کے بعد بھی امر قبیح پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ادار کی ہوئی مقدار کی حفاظت کرنا واجب نہیں ہوتا اس لئے "ادار کی ہوئی مقدار" کی حفاظت کرنے کے لئے اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا اور جب یوم نحر میں شروع کردہ روزے کو پورا کرنا واجب نہیں ہے تو درمیان میں چھوڑنے کی وجہ سے اُس کی قضار بھی واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ قضار اُسی چیز کو درمیان میں چھوڑنے کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جس کو شروع کرنے کے بعد پورا کرنا بھی واجب ہو۔ یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا اس کے برخلاف ہے یعنی اگر یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کی اور ۹ رذی الحجہ کو یوں کہا کہ میں کل روزہ رکھوں گا یا یوں کہا کہ میں اللہ کے لئے نذر کرتا ہوں کہ یوم نحر کا روزہ رکھوں گا تو یہ نذر صحیح ہے لیکن یوم نحر میں روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں اس کی قضا کرے اور اگر شرعی ممانعت کے باوجود یوم نحر میں نذر کا روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہوجائے گی اور اس پر قضار واجب نہ ہوگی کیونکہ جیسا روزہ اس نے اپنے اوپر لازم کیا تھا ویسا ہی ادار کرلیا ہے اور یوم نحر میں، روزہ رکھنے کی نذر کرنا اس لئے درست ہوگا کہ اللہ کے لئے روزہ رکھنے کی نذر کرنا فی نفسہ طاعت ہے اور محض اس کہنے میں کہ یوم نحر کے روزے کی نذر کرتا ہوں نہ کوئی فساد ہے اور نہ کوئی قباحت ہے کیونکہ معصیت اور گناہ تو اللہ تعالیٰ کی میزبانی سے اعراض کرنے میں ہے اور محض روزہ کا ذکر کرنے اور نذر کرنے سے اعراض لازم نہیں آتا اور جب محض نذر کرنے سے اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنا لازم نہیں آتا تو یوم نحر کے روزے کی نذر کرنے

میں کوئی فساد بھی نہ ہوگا، فساد اور معصیت تو اس میں ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھا جائے پس جب یوم نحر میں روزہ رکھنا بُرا اور گناہ ہے تو یہ شخص یوم نحر میں روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں اس کی قضاء کرے اسی پر فتویٰ ہے لیکن اگر اس کے باوجود روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہوجائے گی بقول محشی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: لا وفاء لنذر فی معصیۃ اللہ، یعنی اگر معصیت کی نذر کی تو اس کو پورا نہ کیا جائے۔ اور یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا معصیت ہے لہٰذا اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ پس جب صوم یوم نحر کی نذر کا پورا کرنا واجب نہیں ہے تو اس کی قضا بھی واجب نہ ہونی چاہیئے کیونکہ قضاء اُسی چیز کی واجب ہوتی ہے جس کی اداء واجب ہو اور جب اس نذر کی اداء واجب نہیں ہے تو اس کی قضاء بھی واجب نہ ہونی چاہیئے حالانکہ آپ نے بیان کیا ہے کہ اس کی قضاء ایام نحر کے بعد واجب ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں معصیت سے مراد معصیت لعینہا ہے جیسے شرب خمر۔ یعنی اگر کوئی شخص لعینہا معصیت مثلاً شراب پینے کی نذر کرے تو اس کو پورا کرنا واجب نہیں ہے اور یہاں یعنی صوم نحر میں لعینہا معصیت نہیں ہے بلکہ لغیرہا معصیت ہے لہٰذا مذکورہ حدیث سے صوم یوم نحر پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح فرماتے ہیں کہ اوقات مکروہ (وقت طلوع، وقت غروب، وقت نصف النہار) میں نماز پڑھنے کا حکم بھی یوم نحر میں روزہ رکھنے کے حکم کے خلاف ہے کیونکہ اوقات مکروہ میں نماز پڑھنا مکروہ ہے لہٰذا مناسب تو یہ ہے کہ اوقاتِ مکروہ میں نماز نہ پڑھے لیکن اگر نماز کو ان اوقات میں شروع کر کے فاسد کردیا تو نماز کی قضاء واجب ہوگی بہرحال اوقاتِ مکروہ میں نماز اگرچہ صوم یوم نحر کی طرح قبیح لغیرہ ہے لیکن 'وقت' نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور نہ نماز کے لئے معیار ہے بلکہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور روزہ کا وقت روزہ کے لئے معیار بھی ہے اور روزہ کی تعریف میں داخل بھی ہے لہٰذا وقت کا فساد روزہ کے فساد میں مؤثر ہوگا یعنی یوم نحر میں روزہ فاسد ہوگا اور وقت کا فساد نماز کے فساد میں مؤثر نہ ہوگا یعنی ان اوقات ثلٰثہ میں نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی اور شروع کرنے سے لازم ہوجائے گی اور فاسد کرنے سے اس کی قضا واجب ہوگی۔

محشیؒ نے الصبح الصادق کے حوالہ سے لکھا ہے ان اوقات میں نماز پڑھنے پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ 'نہی' تحریم کے لئے ہے نہ کراہت کے لئے لہٰذا ان اوقات میں نماز پڑھنا اور یوم نحر میں روزہ رکھنا، فاسد اور حرام ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

وَالْبَیْعُ وَقْتَ النِّدَاءِ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِغَیْرِہٖ مُجَاوِرًا فَاِنَّ الْبَیْعَ فِیْ ذَاتِہٖ اَمْرٌ مَشْرُوْعٌ مُفِیْدٌ لِلْمِلْکِ وَاِنَّمَا یُحَرَّمُ وَقْتَ النِّدَاءِ لِاَنَّ فِیْہِ تَرْکُ السَّعْیِ اِلَی الْجُمُعَۃِ الْوَاجِبِ بِقَوْلِہٖ تَعَالٰی فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ وَھٰذَا الْمَعْنٰی مِمَّا یُجَاوِرُ الْبَیْعَ فِیْ بَعْضِ

الْاَحْیَانِ فِیْمَا اِذَا بَاعَ وَتَرَكَ السَّعْیَ وَیَنْفَكُّ عَنْهُ فِیْ بَعْضِ الْاَحْیَانِ فِیْمَا اِذَا سَعٰی اِلَی الْجُمُعَةِ وَبَاعَ فِی الطَّرِیْقِ بِاَنْ یَّكُوْنَ الْبَائِعُ وَالْمُشْتَرِیْ رَاكِبَیْنِ فِیْ سَفِیْنَةٍ تَذْهَبُ اِلَی الْجَامِعِ وَفِیْمَا اِذَا لَمْ یَبِعْ وَلَمْ یَسْعَ اِلَی الْجُمُعَةِ بَلْ اِشْتَغَلَ بِلَهْوٍ اٰخَرَ فَهٰذَا الْبَیْعُ كَبَیْعِ الْغَاصِبِ یُفِیْدُ الْمِلْكَ بَعْدَ الْقَبْضِ۔

(ترجمہ) اور اذانِ جمعہ کے وقت کی بیع قبیح لغیرہ مجاورًا کی مثال ہے اس لئے کہ بیع فی نفسہ امر مشروع ہے مفیدِ ملک ہے اور اذان کے وقت اس لئے حرام ہے کہ اس میں سعی الی الجمعہ کو جو باری تعالیٰ کے قول فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع کی وجہ سے واجب ہے چھوڑنا پڑتا ہے اور یہ معنی (ترکِ سعی الی الجمعہ) ان چیزوں میں سے ہے جو بعض اوقات میں بیع کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اس صورت میں جبکہ بیع کرے اور سعی ترک کر دے۔ اور بعض اوقات میں بیع سے جدا ہو جاتا ہے اس صورت میں جبکہ سعی الی الجمعہ کرے اور راستہ میں بیع بھی کرے اس طور پر کہ بائع اور مشتری دونوں ایک کشتی میں سوار ہوں، کشتی جامع مسجد کی طرف جارہی ہو اور اس صورت میں جب کہ نہ بیع کا معاملہ کرنے اور نہ سعی الی الجمعہ کرے بلکہ کسی دوسرے لغو کام میں مشغول ہو جائے پس یہ بیع غاصب کی بیع کی طرح قبضہ کے بعد ملک کا فائدہ دیتی ہے۔

(تشریح) شارح رحمہ کہتے ہیں کہ جمعہ کی اذانِ اوّل کے بعد خرید و فروخت کرنا، قبیح لغیرہ جواری کی مثال ہے اس لئے کہ بیع بذاتِ خود ایک جائز اور مشروع چیز ہے اور مفیدِ ملک ہے اس کی ذات میں کسی طرح کی قباحت نہیں ہے لیکن ایک امرِ خارج کی وجہ سے قباحت اور حرمت پیدا ہو گئی اور وہ امرِ خارج یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول: اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع کی وجہ سے کاروبار کو چھوڑ کر سعی الی الجمعہ واجب ہے اب اگر کوئی شخص اذانِ جمعہ کے بعد عقدِ بیع کا معاملہ کرتا ہے تو اس کی وجہ سے سعی الی الجمعہ کو ترک کرنا لازم آئے گا اور سعی الی الجمعہ کو ترک کرنا حرام اور ناجائز ہے اور حرام کام کا سبب بھی چونکہ حرام ہوتا ہے اس لئے اذانِ جمعہ کے بعد عقدِ بیع کرنا بھی حرام ہوگا کیونکہ اذانِ جمعہ کے بعد عقدِ بیع کرنا بھی سعی الی الجمعہ کے ترک کا سبب ہے بہر حال اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع میں چونکہ امرِ خارج کی وجہ سے قباحت پیدا ہوتی ہے اس لئے اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع قبیح لغیرہ ہے مگر چونکہ یہ امرِ خارج یعنی ترکِ سعی الی الجمعہ، اذانِ جمعہ کے بعد کی ہر بیع کے ساتھ متحقق نہیں ہوتا بلکہ کبھی متحقق ہوتا ہے جیسے اذانِ جمعہ کے بعد خرید و فروخت میں مشغول ہو جائے اور سعی الی الجمعہ کو ترک کر دے اور کبھی یہ امرِ خارج، اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع کے ساتھ متحقق نہیں ہوتا جیسے کوئی شخص اذانِ جمعہ کے بعد سعی الی الجمعہ بھی کرتا ہے اور چلتے چلتے راستہ میں خرید و فروخت بھی کرتا ہو اس طور پر کہ بائع اور مشتری دونوں کشتی میں سوار ہو کر یا پیادہ پا جامع مسجد کی طرف رواں دواں ہوں اور آپس میں خرید و فروخت بھی کر رہے ہوں تو اس صورت میں اذانِ جمعہ کے بعد بیع پائی گئی مگر ترکِ سعی الی الجمعہ نہیں پایا گیا

اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے یعنی بیع تو اذانِ جمعہ کے بعد موجود نہ ہو مگر ترکِ سعی الی الجمعہ موجود ہو جیسے کوئی شخص اذانِ جمعہ کے بعد خرید و فروخت نہیں کرتا اور سعی الی الجمعہ بھی نہیں کرتا بلکہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہو جاتا ہے تو اس صورت میں اذانِ جمعہ کے بعد ترکِ سعی الی الجمعہ تو موجود ہے مگر بیع موجود نہیں ہے بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ اذانِ جمعہ کے بعد ترکِ سعی الی الجمعہ، بیع کے لئے لازم نہیں ہے یعنی ہمیشہ بیع کے ساتھ ترکِ سعی الی الجمعہ متحقق نہیں ہوتا ہے بلکہ کبھی متحقق ہوتا ہے اور کبھی متحقق نہیں ہوتا اور یہ صورت قبیح لغیرہ مجاوراً میں پائی جاتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ اذانِ جمعہ کے بعد خرید و فروخت کرنا قبیح لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع غاصب کی بیع کے مانند ہے یعنی جس طرح غاصب کا شئ مغصوب کو فروخت کرنا قبضہ کے بعد مفیدِ ملک ہوتا ہے یعنی مشتری الشئ مغصوب (مبیع) پر قبضہ کرنے کے بعد اس کا مالک ہوتا ہے قبضہ سے پہلے مالک نہیں ہوتا۔ اسی طرح اذان جمعہ کے بعد کی بیع بھی قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی۔ محشی فرماتے ہیں کہ اس مقام پر شارح کو تسامح ہو گیا ہے پہلا تسامح تو یہ ہے کہ اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع، بیع فاسد نہیں ہے بلکہ مکروہ تحریمی ہے اور مکروہ بیع کی وجہ سے قبضہ سے پہلے مشتری کی ملک ثابت ہو جاتی ہے اور مشتری پر ثمن واجب ہو جاتا ہے ایسا ہی حواشی ہدایہ میں ہے۔ پس شارح کا اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع کو فاسد قرار دینا اور قبضہ کے بعد مفید ملک قرار دینا غلط ہے۔

دوسرا تسامح یہ ہے کہ۔ غاصب کا شئ مغصوب کو فروخت کرنا مالک کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور اس بیع کی وجہ سے مشتری کے لئے ملک کا ثابت ہونا بھی مالک کی اجازت پر موقوف ہے ایسا نہیں کہ قبضہ کے بعد مشتری کے لئے یہ بیع ملک تام کا فائدہ دیتی ہے یعنی غاصب کی بیع میں "ملک" مشتری کے لئے قبضہ کرنے کے باوجود ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کا ثابت ہونا مالک کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ ایسا ہی ہدایہ اور درمختار میں ہے۔ پس شارح کا غاصب کی بیع کو مشتری کے مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد مفید ملک قرار دینا بالکل غلط ہے حاصل یہ کہ قبضۂ مبیع کے بعد بیع کو مفیدِ ملک قرار دینا بیع فاسد کے احکام میں سے ہے اور شارح نے اس حکم کو بیع مکروہ اور بیع موقوف کے لئے ثابت کر دیا ہے۔ اور بیع مکروہ و بیع موقوف اور بیع فاسد کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا حالانکہ ان کے درمیان بیّن فرق ہے۔

وَمِثْلُهُ وَطْيُ الْحَائِضِ مَشْرُوْعٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا مَنْكُوْحَتُهٗ وَاِنَّمَا يَحْرُمُ لِاَجْلِ الْاَذٰى وَهُوَ مِمَّا يُمْكِنُ اَنْ يَّنْفَكَّ عَنِ الْوَطْيِ بِاَنْ يُّوْجَدَ الْوَطْيُ بِدُوْنِ الْاَذٰى وَالْاَذٰى بِدُوْنِ

اَلْوَطْیِ وَکَذَا الصَّلٰوۃُ فِی الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَۃِ مَشْرُوْعَۃٌ فِیْ ذَاتِہَا وَاِنَّمَا حُرِّمَ لِاَجْلِ شُغْلِ مِلْکِ الْغَیْرِ وَھُوَ مِمَّا یَنْفَکُّ عَنِ الصَّلٰوۃِ بِاَنْ تُوْجَدَ الصَّلٰوۃُ بِدُوْنِ شُغْلِ مِلْکِ الْغَیْرِ بَلْ فِیْ مِلْکِ نَفْسِہٖ وَیُوْجَدَ الشُّغْلُ بِدُوْنِ الصَّلٰوۃِ بِاَنْ یَّسْکُنَ فِیْہِ وَلَا یُصَلِّیْ۔

(ترجمہ) اور قبیح لغیرہ مجاوراً ہونے میں اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع کی مثل حائضہ عورت سے وطی کرنا ہے (کیونکہ) حائضہ سے وطی کرنا اس اعتبار سے تو مشروع ہے کہ وہ اس کی منکوحہ ہے اور نجاستِ حیض کی وجہ سے حرام ہے اور یہ ایسی چیز ہے جو وطی سے جُدا ہو جاتی ہے بایں طور کہ وطی بغیر نجاست کے ہو اور نجاست بغیر وطی کے ہو اسی طرح مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا فی نفسہٖ جائز ہے اور ملکِ غیر کو مشغول کرنے کی وجہ سے حرام ہے اور یہ ایسی چیز ہے جو نماز سے جُدا ہو جاتی ہے بایں طور کہ نماز بغیر ملکِ غیر کو مشغول کئے پائی جائے بلکہ اپنی ملک میں پائی جائے اور شغل پایا جائے بغیر نماز کے بایں طور کہ اس میں سکونت اختیار کرے اور نماز نہ پڑھے۔

(تشریح) شارح رح کہتے ہیں کہ اذانِ جمعہ کے وقت اور اذانِ جمعہ کے بعد بیع کے قبیح لغیرہ مجاوراً ہونے کی مثل حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا بھی ہے یعنی حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا بھی قبیح لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے کیونکہ حائضہ عورت اس کی منکوحہ ہے لہٰذا اس کے ساتھ اس کا وطی کرنا مشروع ہے اور چونکہ محلِ وطی میں حیض اور نجاست ہے اس لئے اس حالت میں وطی کرنا حرام ہے گویا وطی اس نجاست کی وجہ سے حرام ہے اور یہ قبیح لغیرہ ہونے کی علامت ہے اور یہ نجاستِ حیض وطی سے جُدا ہو جاتی ہے اس طور پر کہ زمانہ حیض کے علاوہ میں وطی کی جائے تو وطی بغیر نجاست حیض کے متحقق ہو جائے گی اور اگر حیض کے زمانے میں وطی نہ کرے تو نجاستِ حیض بغیر وطی کے پائی گئی۔ بہرحال جب نجاستِ حیض اور وطی کے درمیان لزوم نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے سے جُدا ہو جاتا ہے تو یہ بھی قبیح لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے۔

اسی طرح مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا فی نفسہٖ تو جائز ہے لیکن اس لئے حرام ہے کہ اس نے دوسرے کی ملک کو بغیر اس کی اجازت کے مشغول کر دیا ہے اور ملکِ غیر کو مشغول کرنا اور نماز ایک دوسرے سے جدا ہوتے رہتے ہیں مثلاً کوئی شخص اپنی زمین میں نماز ادا کرے تو یہ نماز، ملکِ غیر کو مشغول کئے بغیر پائی گئی اور اگر کوئی شخص دوسرے کی زمین میں بغیر اس کی اجازت کے پڑاؤ ڈال دے اور اس میں نماز نہ پڑھے تو ملکِ غیر کو مشغول کرنا بغیر نماز کے پایا گیا بہرحال جب ملکِ غیر کو مشغول کرنا اور نماز میں لزوم نہیں بلکہ ایک دوسرے سے جُدا ہو جاتا ہے تو یہ بھی قبیح لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ تَقْسِیْمِ النَّھْیِ اَرَادَ اَنْ یُّبَیِّنَ اَنَّ اَیَّ نَھْیٍ یَقَعُ عَلَی الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَاَیَّ

نَہْیٌ یَقَعُ عَلَی الْقِسْمِ الْآخَرِ فَقَالَ وَالنَّہْیُ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّیَّۃِ یَقَعُ عَلَی الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَالْمُرَادُ بِالْاَفْعَالِ الْحِسِّیَّۃِ مَاتَکُوْنُ مَعَانِیْہَا الْمَعْلُوْمَۃُ الْقَدِیْمَۃُ قَبْلَ الشَّرْعِ بَاقِیَۃً عَلٰی حَالِہَا لَاتَتَغَیَّرُ بِالشَّرْعِ کَالْقَتْلِ وَالزِّنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ بَقِیَتْ مَعَانِیْہَا وَمَاہِیَاتُہَا بَعْدَ نُزُوْلِ التَّحْرِیْمِ عَلٰی حَالِہَا وَلَایُرَادُ اَنَّ حُرْمَتَہَا حِسِّیَّۃٌ مَعْلُوْمَۃٌ بِالْحِسِّ لَاتَتَوَقَّفُ عَلَی الشَّرْعِ فَالنَّہْیُ عَنْ ہٰذِہِ الْاَفْعَالِ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْمَوَانِعِ یَقَعُ عَلَی الْقُبْحِ لِعَیْنِہٖ اِلَّا اِذَا قَامَ الدَّلِیْلُ عَلٰی خِلَافِہٖ کَالْوَطْیِ حَالَۃَ الْحَیْضِ حَرَامٌ لِغَیْرِہٖ مَعَ اَنَّہٗ فِعْلٌ حِسِّیٌّ لِقِیَامِ الدَّلِیْلِ۔

(ترجمہ) اور جب مصنف نہی کی تقسیم سے فارغ ہو گئے تو اس چیز کو بیان کرنے کا ارادہ کیا کہ کون سی نہی قسم اول پر واقع ہوگی اور کونسی نہی قسم ثانی پر چنانچہ فرمایا کہ افعال حسّیہ سے نہی قسم اول پر محمول ہوتی ہے اور افعال حسّیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے معانی شریعت وارد ہونے سے پہلے ہی سے معلوم ہوں اپنے حال پر باقی ہوں، شریعت کی وجہ سے متغیر نہ ہوئے ہوں جیسے قتل، زنا اور شراب پینا کہ ان کے معانی اور ماہیتیں نزول تحریم کے بعد بھی علی حالہا باقی ہیں اور یہ مراد نہیں ہے کہ ان افعال کی حرمت حسّی ہو حس کے ذریعہ معلوم ہوئی ہو شرع پر موقوف نہ ہو۔ پس اطلاق اور عدم موانع کی صورت میں ان افعال سے نہی کا اطلاق قبیح لعینہٖ پر ہوتا ہے مگر جب کہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہو جیسے حالت حیض میں وطی کرنا، حرام لغیرہ ہے باوجودیکہ وہ حسّی فعل ہے اس لئے کہ دلیل موجود ہے۔

(تشریح) شارح رح فرماتے ہیں کہ مصنف رح کی تقسیم سے فراغت کے بعد اس بات کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کونسی نہی، قسم اوّل یعنی قبح لعینہ پر محمول ہوگی اور کونسی نہی قسم ثانی یعنی قبح لغیرہ پر محمول ہوگی یعنی یہ کیسے معلوم ہوگا کہ یہ نہی، قبح لعینہ پر دلالت کرتی ہے اور یہ نہی قبح لغیرہ پر دلالت کرتی ہے سو اس بارے میں فاضل مصنف رح نے فرمایا کہ جو نہی افعال حسّیہ پر وارد ہوتی ہے وہ قبح لعینہ پر محمول ہوگی یعنی افعال حسّیہ پر نہی کا وارد ہونا اس بات کی علامت ہوگا کہ یہ افعال، قبیح لعینہا ہیں، شارح نور الانوار فرماتے ہیں کہ افعال حسّیہ سے مراد یہ نہیں ہے کہ ان افعال کی حرمت حسّی ہو، حواس کے ذریعہ معلوم ہو اور شریعت پر موقوف نہ ہو کیونکہ حرمت، احکام میں ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک احکام کا ثبوت شریعت سے ہوتا ہے نہ کہ شریعت کے علاوہ کسی اور دلیل سے۔ بلکہ افعال حسّیہ سے مراد یہ ہے کہ ان افعال کے معانی، ورودِ شرع سے پہلے ہی سے ہوں اور تاہنوز اپنے حال پر باقی ہوں شریعت کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر پیدا نہ ہوا ہو جیسے قتل، زنا اور شراب پینا۔ کہ ان کے معانی اور ماہیتیں نزولِ تحریم کے بعد بھی علی حالہا باقی ہیں مثلاً قتل کے جو معنی نزولِ تحریم سے پہلے تھے وہی نزولِ تحریم کے بعد بھی ہیں شرع کے وارد ہونے سے ان میں کسی قسم کا کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔

اسی طرح زنا ہے کہ اس کے معنیٰ میں نزول تحریم یعنی ورودِ شرع کے بعد کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے کیونکہ زنا کے معنیٰ ہیں شرمگاہ کا غیر محل میں داخل کرنا۔ اور بعض نے کہا کہ زنا کے معنی ہیں مرد کا ایسے قبلُ میں وطی کرنا جو قبلُ ملکِ یمین اور ملک نکاح سے خالی ہو اور ملکِ یمین کے شبہ اور ملک نکاح کے شبہ سے بھی خالی ہو۔ ملکِ یمین کے شبہ کی صورت تو یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرے اور ملک نکاح کے شبہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت سے بغیر گواہوں کے نکاح کرکے اس کے ساتھ وطی کرے۔ بہرحال زنا کے جو معنی شریعت کے وارد ہونے سے پہلے تھے وہی معنی نزولِ تحریم یعنی شریعت وارد ہونے کے بعد بھی ہیں، شرع کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح شرب خمر کے جو معنی ورود شرع سے پہلے تھے وہی معنی اب بھی ہیں ورودِ شرع کی وجہ سے اُن میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے بہرحال افعالِ حسیہ پر جو "نہی" وارد ہوا اور اس پر کسی طرح کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو اور نہ کوئی مانع موجود ہو تو وہ نہی قبح لعینہ پر محمول ہوگی یعنی وہ افعالِ حسیہ قبیح لعینہا ہوں گے کیونکہ قبح لعینہ اصل ہے اور اطلاق کے وقت یعنی عدمِ قرائن اور عدمِ موانع کی صورت میں ذہن اصل ہی کی طرف منتقل ہوتا ہے اس لئے اطلاق کے وقت افعالِ حسیہ پر وارد شدہ نہی سے قبیح لعینہ ثابت ہوگا۔ ہاں۔ اگر افعالِ حسیہ پر نہی وارد ہونے کے باوجود، قبح لعینہ کے خلاف یعنی قبح لغیرہ پر دلیل موجود ہو تو اس صورت میں افعالِ حسیہ پر وارد شدہ نہی بھی قبح لغیرہ اور حرام لغیرہ پر محمول ہوگی اور قبیح لعینہٖ اور حرام لعینہٖ پر محمول نہ ہوگی مثلاً حالتِ حیض میں بیوی کیساتھ وطی کرنا قبیح لغیرہٖ اور حرام لغیرہ ہے باوجودیکہ وطی ایک فعل حسّی ہے مگر چونکہ اس کے قبیح لغیرہ ہونے پر دلیل یعنی باری تعالیٰ کا قول یسئلونک عن المحیض قل ہو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض آیہ موجود ہے اس لئے حالتِ حیض میں بیوی کے ساتھ وطی کرنا فعل حسّی ہونے کے باوجود قبیح لغیرہ ہے یعنی اس وطی میں اذیٰ (نجاستِ حیض) کی وجہ سے قبح پیدا ہوا ہے ورنہ بیوی کے ساتھ وطی کرنا بذاتِ خود مشروع اور جائز ہے۔

وَعَنِ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الَّذِيْ اِتَّصَلَ بِهٖ وَصْفًا عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ اَيْ وَالنَّهْيُ عَنِ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الَّذِيْ اتَّصَلَ بِهِ الْقُبْحُ وَصْفًا يَعْنِيْ يُحْمَلُ عَلٰى اَنَّهٗ قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا وَالْمُرَادُ بِالْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ مَا تَغَيَّرَتْ مَعَانِيْهَا الْاَصْلِيَّةُ بَعْدَ وُرُوْدِ الشَّرْعِ بِهَا كَالصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ وَالْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ فَاِنَّ الصَّوْمَ هُوَ الْاِمْسَاكُ فِي الْاَصْلِ وَزِيْدَتْ عَلَيْهِ فِي الشَّرْعِ اَشْيَاءُ وَالصَّلٰوةُ هُوَ الدُّعَاءُ زِيْدَتْ عَلَيْهِ اَشْيَاءُ وَالْبَيْعُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ فَقَدْ زِيْدَتْ عَلَيْهَا اَهْلِيَّةُ الْعَاقِدَيْنِ وَمَحَلِّيَّةُ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ وَغَيْرُ

ذٰلِكَ وَالْاِجَارَةُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَنَافِعِ زِيْدَتْ عَلَيْهِ مَعْلُوْمِيَّةُ الْمُسْتَاجَرِ وَالْاُجْرَةِ وَالْمُدَّةِ وَغَيْرُ ذٰلِكَ فَالنَّهْيُ عَنْ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ يُحْمَلُ عَلَى الْقُبْحِ الْوَصْفِيِّ اِلَّا اِذَا دَلَّ الدَّلِيْلُ عَلٰى كَوْنِهٖ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ كَالنَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَصَلٰوةِ الْمُحْدِثِ۔

(ترجمہ) اور امور شرعیہ سے نہی اس پر واقع ہوتا ہے جس کے ساتھ قبح وصفی متصل ہوتا ہے یہ مصنف کے قول عن الافعال الحسیہ پر معطوف ہے یعنی امور شرعیہ سے نہی اُس قسم پر واقع ہوتی ہے جس کے ساتھ قبح وصفی متصل ہوتا ہے یعنی نہی کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ منہی عنہ قبیح لغیرہ وصفی ہے اور امور شرعیہ سے مراد وہ امور ہیں جن کے اصلی معانی، ورود شرع کے بعد متغیر ہو گئے ہوں جیسے روزہ، نماز، بیع، اجارہ۔ اس لئے کہ روزہ اصل میں رو کنے کا نام ہے اور شریعت میں اس پر چند چیزوں کو زیادہ کر دیا گیا ہے اور صلوٰۃ، دُعا ہے اس پر چند چیزوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے اور بیع فقط مبادلۂ مال بمال کا نام ہے اس پر عاقدین کا اہل ہونا، معقود علیہ کا محل ہونا اور اس کے علاوہ چیزوں کا اضافہ کیا گیا ہے اور اجارہ مال کو منافع سے بدلنے کا نام ہے اس پر شئی مستاجَر اُجرت، مدت کے معلوم ہونے اور اس کے علاوہ کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ پس اطلاق کے وقت ان افعال سے نہی، قبح وصفی پر محمول کی جائے گی مگر جب کہ کوئی دلیل اس کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرے جیسے مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محدث کی نماز ہے۔

(تشریح) مصنف رحمہ نے فرمایا کہ جو نہی امور شرعیہ پر وارد ہوتی ہے اُس سے قبح لغیرہ وصفی ثابت ہوتا ہے یعنی فعل منہی عنہ، اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ قبیح لغیرہ وصفی ہوتا ہے، اور اس کو وصفی ہونے کے ساتھ اس لئے خاص کیا گیا ہے کہ اکثر اور اشہر یہی ہے ورنہ تو کبھی کبھار افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبح لغیرہ مجاوراً پر بھی دلالت کرتی ہے جیسا کہ مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنے پر جو نہی وارد ہوئی ہے اُس سے قبح لغیرہ مجاوراً کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ قبح لغیرہ وصفاً کا، حالانکہ نماز افعال شرعیہ میں سے ہے نہ کہ افعال حسیہ میں سے۔ جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے بہرحال فعل منہی عنہ اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ بالعموم قبیح لغیرہ وصفی ہوتا ہے، اور امورِ شرعیہ اور افعالِ شرعیہ سے مراد یہ ہے کہ۔ ان افعال کے اصلی معانی، شریعت وارد ہونے کے بعد متغیر ہو گئے ہوں مثلاً روزہ، نماز، بیع اور اجارہ ہے کیونکہ روزے کے معنی اصلِ لغت کے اعتبار سے مطلقاً رو کنے کے ہیں لیکن ورودِ شرع کے بعد اس میں کئی چیزوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے (۱) مفطراتِ ثلٰثہ (کھانے، پینے، جماع) سے رو کنا (۲) اس کا صبح صادق سے لے کر غروب تک ہونا (۳) نیت کا ہونا۔ اور صلوٰۃ کے اصلی معنی، دُعا کے ہیں لیکن شریعت نے اُس پر رکوع، سجود، قیام، قعود، قرأت وغیرہ بہت سی چیزوں کا اضافہ

کر دیا ہے اور بیع اصل میں صرف ایک مال کو دوسرے مال سے بدلنے کا نام تھا۔ مگر شریعت اسلام نے اس میں کئی چیزیں بڑھادی ہیں مثلاً (۱) عاقدین (بائع اور مشتری) عاقل ہوں (۲) معقود علیہ محل بیع ہو یعنی موجود ہو اس لئے کہ معدوم کی بیع منعقد نہیں ہوتی (۳) مبیع، بائع کی مملوک ہو کیونکہ غیر مملوک کی بیع منعقد نہیں ہوتی ہے (۴) عاقدین ایک دوسرے کا کلام سُن بھی لیں چنانچہ اگر مشتری نے اشتریتُ کہا اور بائع نے مشتری کا کلام نہیں سُنا تو بھی بیع منعقد نہ ہوگی۔ اور بہت سی چیزیں ہیں جن کا محل "فقہ" کی کتابیں ہیں اور اجارہ، اصل میں مال کو منافع سے بدلنے کا نام تھا لیکن شریعت میں اس پر چند چیزیں بڑھادی گئیں (۱) مُستاجَر (جو چیز اجرت پر لی گئی ہو) وہ معلوم ہو (۲) اُجرت معلوم ہو (۳) مدت اجارہ معلوم ہو (۴) شئ مستاجَر کی منفعت ایسی ہو جس کو حقیقۃً یا شرعاً حاصل کرنا اجرت پر لینے والے کے بس میں ہو چنانچہ بھاگے ہوئے غلام کو اجرت پر لینا جائز نہیں ہے کیونکہ اُس سے منفعت کا حاصل کرنا حقیقۃً اس کے بس میں نہیں ہے اور معاصی کرنے کے لئے کسی چیز کو اجرت پر لینا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے شرعاً منفعت کا حاصل کرنا ممکن نہیں ہے بہرحال افعال کے معانی اصلیہ اگر ورودِ شرع سے بدل گئے ہوں تو یہ افعال، افعالِ شرعیہ کہلائیں گے اور ان افعالِ شرعیہ پر جو نہی وارد ہوگی اس کو قبح لغیرہ وصفاً پر محمول کیا جائے گا بشرطیکہ نہی مطلق ہو یعنی نہ کوئی قرینہ موجود ہو اور نہ کوئی مانع موجود ہو۔ ہاں۔ اگر اس بات پر کوئی دلیل موجود ہو کہ افعالِ شرعیہ پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ فعل منہی عنہ کے قبیح لعینہٖ ہونے پر دلالت کرتی ہے تو اس صورت میں فعلِ منہی عنہ اگر افعالِ شرعیہ میں سے ہو تو بھی وہ قبیح لعینہٖ ہوگا نہ کہ قبیح لغیرہ۔ جیسے بیع مضامین اور بیع ملاقیح سے نہی۔ قبح لعینہٖ پر دلالت کرتی ہے اور محدث کی نماز سے نہی، قبح لعینہٖ پر دلالت کرتی ہے حالانکہ یہ تینوں چیزیں افعالِ شرعیہ میں سے ہیں۔ کیونکہ ان کے قبیح لعینہٖ ہونے پر دلیل موجود ہے اور دلیل یہ ہے کہ مضامین، مضمونۃ کی جمع ہے اور بیع مضمونہ یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میرے اس نَر جانور کے نطفہ سے جو بچہ پیدا ہوگا میں نے اس کو اس قدر ثمن کے عوض فروخت کیا۔ اور ملاقیح، ملقوحۃ کی جمع ہے اور بیع ملقوحۃ یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میری اس مادہ مثلاً بکری کے پیٹ میں جو بچہ ہے میں نے اس کو فروخت کیا یہ دونوں جاہلیت کی بیع ہیں۔ لیکن رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے منع فرمایا ہے جیسا کہ مسلم شریف جلد ثانی کتاب البیوع میں بہت سی روایات مذکور ہیں۔ پس ان دونوں بیوع کے قبیح لعینہٖ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عقدِ بیع کا رکن، مبیع ہے اور ان دونوں بیوع میں مبیع معدوم ہے اور معدوم کی بیع باطل ہوتی ہے یعنی مبیع معدوم ہونے کی صورت میں بیع ذات کے اعتبار سے موجود نہیں ہوتی بلکہ باطل ہوتی ہے گویا ان کی ذات ہی میں قبح موجود ہے اور جس کی

ذات میں قبح موجود ہو دہ چونکہ قبیح لعینہ ہوتی ہے اس لئے یہ دونوں بیوع قبیح لعینہ ہوں گی اور صلوٰۃ محدث کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ بندہ، ادائے صلوٰۃ کا اہل حالتِ طہارت میں ہوتا ہے پس جب بندہ ادائے صلاۃ کا اہل حدث سے پاک ہونے کی صورت میں ہوتا ہے تو فعل صلاۃ مع الحدث یقیناً قبیح لعینہ ہوگا۔

لِاَنَّ الْقُبْحَ يَثْبُتُ اِقْتِضَاءً فَلَا يَتَحَقَّقُ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضِيْ وَهُوَ النَّهْيُ دَلِيْلٌ عَلَى الدَّعْوَى الْاَخِيْرَةِ وَبَيَانُهُ يَقْتَضِيْ بَسْطًا وَهُوَ اَنَّ فِي النَّهْيِ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ اِخْتِلَافًا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ اِنَّهُ يَقْتَضِي الْقُبْحَ لِعَيْنِهِ وَهُوَ الْكَامِلُ قِيَاسًا عَلَى الْاَوَّلِ عَلٰى مَا يَاْتِيْ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلَى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ فَاِنْ كَفَّ عَنِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ يُثَابُ عَلَيْهِ وَاِلَّا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّهُ اِخْتِيَارٌ يُسَمّٰى ذٰلِكَ الْكَفُّ نَفْيًا وَنَسْخًا لَا نَهْيًا كَمَا اِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكُوْزِ مَاءٌ وَ يُقَالُ لَهُ لَا تَشْرَبْ فَهٰذَا نَفْيٌ وَاِنْ قِيْلَ لَهُ ذٰلِكَ بِوُجُوْدِ الْمَاءِ سُمِّيَ نَهْيًا فَالْاَصْلُ فِي النَّهْيِ عَدَمُ الْفِعْلِ بِالْاِخْتِيَارِ وَالْقُبْحُ اِنَّمَا يَثْبُتُ فِي النَّهْيِ اِقْتِضَاءً ضَرُوْرَةَ حِكْمَةِ النَّاهِيْ فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَا يَتَحَقَّقَ هٰذَا الْقُبْحُ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضِيْ اَعْنِي النَّهْيَ لِاَنَّهُ اِذَا اُخِذَ الْقُبْحُ قَبِيْحًا لِعَيْنِهِ صَارَ النَّهْيُ نَفْيًا وَيَبْطُلُ الْاِخْتِيَارُ اِذِ اخْتِيَارُ كُلِّ شَيْءٍ مَا يُنَاسِبُهُ فَاخْتِيَارُ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ هُوَ الْقُدْرَةُ حِسًّا اَيْ يَقْدِرُ الْفَاعِلُ اَنْ يَفْعَلَ الزِّنَا بِاخْتِيَارِهِ ثُمَّ يَكُفَّ عَنْهُ نَظَرًا اِلٰى نَهْيِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَيَكُوْنُ الْقُبْحُ ثَمَّهُ لِعَيْنِهِ وَاخْتِيَارُ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ اَنْ يَكُوْنَ اِخْتِيَارُ الْفِعْلِ فِيْهِ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ وَمَعَ ذٰلِكَ يَنْهَاهُ عَنْهُ فَيَكُوْنُ مَاْذُوْنًا فِيْهِ وَمَمْنُوْعًا عَنْهُ جَمِيْعًا وَلَا يَجْتَمِعَانِ قَطُّ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ ذٰلِكَ الْفِعْلُ مَشْرُوْعًا بِاعْتِبَارِ اَصْلِهِ وَذَاتِهِ وَقَبِيْحًا بِاعْتِبَارِ وَصْفِهِ وَلَا يَكْفِيْ فِيْ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ الْاِخْتِيَارُ الْحِسِّيُّ كَمَا كَانَ فِي الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَالشَّافِعِيُّ اِذَا قَالَ بِكَمَالِ الْقُبْحِ اَعْنِيْ لِعَيْنِهِ ذَهَبَ الْاِخْتِيَارُ الشَّرْعِيُّ وَبَقِيَ الْاِخْتِيَارُ الْحِسِّيُّ وَهُوَ لَا يَنْفَعُنَا فَصَارَ النَّهْيُ نَفْيًا وَنَسْخًا وَبَطَلَ الْمُقْتَضِيْ لِرِعَايَةِ الْمُقْتَضٰى وَهُوَ قَبِيْحٌ جِدًّا هٰذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْقِيْقِ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ ـ

(ترجمہ) اس لئے کہ قبح اقتضاءً ثابت ہوتا ہے، پس وہ ایسے طریقہ پر متحقق نہ ہوگا کہ اس سے مقتضی یعنی نہی باطل ہو جائے (یہ) آخری دعوی پر دلیل ہے اس کا بیان تفصیل کا تقاضہ کرتا ہے اور وہ

یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعی رح نے فرمایا کہ نہی، قبح لعینہ کا تقاضہ کرتا ہے اور یہی کامل درجہ کا قبح ہے اول پر قیاس کرتے ہوئے چنانچہ آئندہ آرہا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ نہی سے مراد، بندوں کے اختیار کی طرف نسبت کرتے ہوئے فعل کا نہ ہونا ہے پس اگر وہ اپنے اختیار سے فعل منہی عنہ سے رُک گیا تو اس پر ثواب دیا جائے گا ورنہ تو اس پر عذاب دیا جائے گا اور اگر وہاں اختیار نہ ہو تو اس رُکنے کا نام نفی اور نسخ رکھا جائے گا نہ کہ نہی۔ جیسے اگر کوزے میں پانی نہ ہو اور مکلف سے کہا جائے کہ نہ پیو، تو یہ نفی ہوگی اور اگر یہی بات پانی کی موجودگی میں کہی جائے تو اس کا نام نہی ہوگا پس نہی کے اندر اصل، اختیار سے فعل کا نہ ہونا ہوتا ہے اور نہی کے اندر قبح، حکمتِ ناہی کی وجہ سے اقتضاءً ثابت ہوتا ہے پس مناسب ہے کہ یہ قبح ایسے طریقہ پر متحقق نہ ہو جس سے مقتضیٰ یعنی نہی باطل ہو جائے اس لئے کہ جب قبح، قبح لعینہ ہوگا تو نہی۔ نفی ہو جائے گی اور اختیار باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ہر چیز کا اختیار وہی ہوتا ہے جو اس کے مناسب ہوتا ہے پس افعال حسیہ کا اختیار، حسی قدرت ہے یعنی فاعل اپنے اختیار سے زنا کرنے پر قادر ہوتا ہے پھر اللہ تعالیٰ کی نہی کی طرف نظر کرتے ہوئے اُس سے رُک جاتا ہے تو یہاں قبح لعینہ ہوگا اور افعال شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اُس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے ہو اور اس کے باوجود شارع، مکلف کو اس فعل سے روک دے پس یہ فعل ماذون فیہ (جس کی اجازت دی گئی) اور ممنوع عنہ (جس سے روکا گیا) دونوں ہوگا حالانکہ یہ دونوں باتیں کبھی جمع نہیں ہوسکتیں۔ مگر یہ کہ یہ فعل اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے قبیح ہو اور ان افعالِ شرعیہ میں حسی اختیار اس طرح کافی نہیں ہے جس طرح کہ قسم اوّل میں تھا اور امام شافعی رح جب کمالِ قبح یعنی قبح لعینہ کے قائل ہو چکے ہیں تو اختیار شرعی جاتا رہا اور اختیار حسی باقی رہ گیا اور یہ ہم کو نفع نہ دے گا پس نہی، نفی اور نسخ ہوگئی اور مقتضیٰ کی رعایت کرنے کی وجہ سے مقتضِی باطل ہوگیا اور یہ بہت ہی قبیح ہے اس مقام پر یہی آخری تحقیق ہے۔

(تشریح) سابق میں مصنف رح نے فرمایا ہے کہ۔ افعالِ حسیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لعینہ کا تقاضہ کرتی ہے اور افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لغیرہ کا تقاضہ کرتی ہے۔ اب یہاں سے دوسرے دعویٰ پر یعنی افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی سے قبح لغیرہ کے ثابت ہونے پر دلیل بیان کی گئی ہے بقول مصنف رح اس کا حاصل یہ ہے کہ 'نہی، فعلِ منہی عنہ میں قبح کا تقاضہ کرتی ہے یعنی قبح، اقتضاءً ثابت ہوتا ہے لہٰذا نہی، مقتضِی (بالکسر) ہوگی اور قبح، مقتضیٰ (بالفتح) ہوگا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ مقتضیٰ (بالفتح) ایسے طریقہ سے ثابت کیا جائے کہ

اس کی رعایت میں مقتضِی (بالکسر) باطل نہ ہونے پائے اور افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی کو اگر قبح لغیرہ پر محمول کیا جائے جیسا کہ سابق میں کہا گیا ہے تو قبح یعنی مقتضٰی (بالفتح) کو ثابت کرنے سے مقتضِی (بالکسر) یعنی نہی کا باطل ہونا لازم نہیں آتا اور اگر قبح لعینہ پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام شافعی رح نے فرمایا ہے تو قبح یعنی مقتضٰی (بالفتح) کو ثابت کرنے سے مقتضِی (بالکسر) یعنی نہی باطل ہو جائے گی۔ حالانکہ مقتضٰی کو ایسے طریقہ سے ثابت کرنا کہ جس سے مقتضِی باطل ہو جائے انتہائی بُرا ہے پس ثابت ہو گیا کہ فعلِ منہی عنہ اگر افعالِ شرعیہ میں سے ہو تو وہ قبیح لعینہ نہیں ہوتا بلکہ قبیح لغیرہ ہوتا ہے۔ اور شارح کے بیان کے مطابق اس کی تفصیل یہ ہے کہ افعالِ شرعیہ پر جو نہی وارد ہوتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبح لعینہ کا تقاضہ کرتی ہے اور احناف کے نزدیک قبح لغیرہ کا تقاضہ کرتی ہے۔

امام شافعی رح کی اس سلسلہ میں دو دلیلیں ہیں ایک یہ کہ نہی قبح کا تقاضہ کرتی ہے اور قبح کا کامل فرد قبح لعینہ ہے لہٰذا قبح کا کامل درجہ قبح لعینہ مراد ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی کو افعالِ حسّیہ پر وارد شدہ نہی پر قیاس کیا جائے گا اور افعالِ حسّیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لعینہ پر محمول ہوتی ہے لہٰذا افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی بھی قبح لعینہ پر محمول ہو گی۔ احناف کی دلیل سے پہلے نہی اور نفی کے درمیان فرق ذہن نشین فرمالیں ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ نہی کی صورت میں فعل کا نہ ہونا بندے کے اختیار سے ہوتا ہے چنانچہ فعل منہی عنہ جس کا ارتکاب بندے کے اختیار میں ہے اگر وہ اس کے ارتکاب سے رُک گیا تو ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر نہیں رُکا بلکہ ارتکاب کر بیٹھا تو عقاب اور عذاب کا مستحق ہوگا اور نفی اور نسخ کی صورت میں فعل کے نہ ہونے میں بندے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا چنانچہ منفی فعل سے رُکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوتا کیوں کہ فعلِ منفی سے رکنا اُس فعل کے فی نفسہ معدوم ہونے کی وجہ سے ہے بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے اور جس چیز میں بندے کے اختیار کو کوئی دخل نہ ہو اس کی وجہ سے بندہ ثواب و عقاب کا مستحق نہیں ہوتا ہے لہٰذا فعلِ منفی سے رُکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہو گا۔ ان دونوں کا فرق اس مثال سے واضح ہو گا کہ اگر برتن میں پانی موجود ہو اور مخاطب سے کہا جائے "لَاتَشْرَبْ" مت پیو" تو یہ نہی ہے کیونکہ اس صورت میں مخاطب کا پانی نہ پینا اس کے اختیار سے ہے اور اگر برتن میں پانی موجود نہ ہو اور یہ کہا جائے "لَاتَشْرَبُ" تو یہ نفی ہے کیونکہ اس صورت میں نہ پینا بندے کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ پانی معدوم ہونے کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح اگر نابینا آدمی سے کہا جائے "لَاتُبْصِرُ" تو یہ نفی ہوگا اور اگر بینا آدمی سے "لَاتُبْصِرْ" کہا جائے تو یہ نہی ہو گا۔ دوسری بات یہ

ذہن نشین فرما لیجئے کہ نہی کی وجہ سے قبح اقتضاءً ثابت ہوتا ہے کیونکہ ناہی، حکیم ہے اور حکیم، قبیح اور بُری چیزوں سے منع کرتا ہے اچھی چیزوں سے منع نہیں کرتا۔ تیسری بات یہ ذہن نشین کر لیجئے کہ مقتضیٰ (بالفتح) کو اس طرح ثابت کیا جائے کہ اس سے مقتضِی (بالکسر) باطل نہ ہونے پائے۔

ان تمہیدی باتوں کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی سے اگر قبح لعینہ ثابت ہوتا ہو جیساکہ امام شافعی رح کا مذہب ہے تو مذکورہ 'نہی' نفی ہو جائے گی اور مکلف کا اختیار باطل ہو جائے گا کیونکہ ہر چیز کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے چنانچہ افعالِ حسیّہ کا اختیار حسّی قدرت کا حاصل ہونا ہے مثلاً مکلف اپنے اختیار اور قدرت سے فعلِ زنا کرنے پر قادر ہے لیکن پھر وہ اللہ تعالیٰ کے نہی فرمانے کی وجہ سے فعلِ زنا سے رُک جاتا ہے تو اس فعلِ زنا میں قبح لعینہ ہوگا اور افعالِ شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے ہوتا ہے مگر اس کے باوجود شارع اُس فعل سے روکتا ہے پس یہ فعلِ شرعی، شارع کے اختیار دینے کی وجہ سے ماذون فیہ ہوگا اور شارع کے نہی کر دینے کی وجہ سے ممنوع ہوگا۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ فعلِ واحد میں یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہو سکتیں یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ فعلِ واحد ماذون فیہ بھی ہو اور ممنوع عنہ بھی ہو۔ ہاں دونوں باتیں اس طرح جمع ہو سکتی ہیں کہ وہ فعل اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے یعنی تحقق ارکان کے اعتبار سے مشروع اور ماذون فیہ ہو۔ اور اپنے کسی وصف کے لحاظ سے ممنوع اور قبیح ہو۔ یہ بھی خیال رہے کہ افعالِ شرعیہ میں حسّی اختیار کافی نہیں ہے جیساکہ افعالِ حسیّہ میں اختیار حسّی کافی ہے پس امام شافعی رح چونکہ فعلِ شرعی منہی عنہ میں کمالِ قبح یعنی قبح لعینہ کے قائل ہیں۔ اس لئے اختیارِ شرعی ختم ہو جائے گا کیونکہ جس چیز کی ذات میں قبح ہو شارع کی جانب سے اس کو کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا اور حسّی اختیار باقی رہ جائے گا لیکن اختیارِ حسّی افعالِ شرعیہ میں مفید نہ ہوگا کیونکہ اختیارِ حسّی، افعالِ شرعیہ کے مناسب نہیں ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ ہر چیز کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے بہر حال "فعلِ شرعی منہی عنہ" میں قبح لعینہ ماننے کی وجہ سے جب مکلف کا اختیار شرعی جاتا رہا تو وہ فعل اختیار عبد کے فوت ہونے کی وجہ سے شرعاً محال ہو گیا اور محال کے ساتھ نہی متعلق نہیں ہوتی بلکہ نفی متعلق ہوتی ہے لہٰذا امام شافعی رح کے مذہب کی بنیاد پر افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی، نہی نہ رہے گی بلکہ نفی اور نسخ ہو جائے گی۔ اور جب نہی، نفی ہو گئی تو مقتضیٰ (بالفتح) یعنی قبح کی رعایت میں مقتضِی (بالکسر) یعنی نہی باطل ہو گئی اور پہلے گذر چکا ہے کہ مقتضیٰ (بالفتح) کو ثابت کرنے کے لئے مقتضِی (بالکسر) کو باطل کرنا انتہائی بُرا ہے پس بہتر یہی ہے کہ یہ کہا جائے کہ افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لغیرہ پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اس صورت میں

قبح بھی ثابت ہو جائے گا اور مقتضِی (بالکسر) کا باطل ہونا بھی لازم نہ آئے گا اور یہی احناف کا مذہب ہے پس ثابت ہو گیا کہ احناف کا مذہب صحیح اور راجح ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر یہ آخری تحقیق ہے اس سے زیادہ تحقیق کرنا میرے بس میں نہیں ہے۔

ثُمَّ فَرَّعَ عَلَى الْاَصْلِ الَّذِي مَهَّدَهُ فَقَالَ وَلِهٰذَا كَانَ الرِّبٰوا وَسَائِرُ الْبُيُوْعِ الْفَاسِدَةِ وَصَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعًا بِاَصْلِهٖ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ لِتَعَلُّقِ النَّهْيِ بِالْوَصْفِ لَا بِالْاَصْلِ اَيْ لِاَجْلِ اَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِي الْقُبْحَ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا كَانَ هٰذِهِ الْاُمُوْرُ الْمَذْكُوْرَةُ مَشْرُوْعَةً بِاعْتِبَارِ الْاَصْلِ دُوْنَ الْوَصْفِ فَاِنَّ الرِّبٰوا هُوَ مُعَاوَضَةُ مَالٍ بِمَالٍ فِيْهِ فَضْلٌ يَسْتَحِقُّ بِعَقْدِ الْمُعَاوَضَةِ لِاَحَدِ الْجَانِبَيْنِ وَهٰذَا مَشْرُوْعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ الَّذِي هُوَ الْعِوَضَانِ وَاِنَّمَا الْفَسَادُ فِيْهِ لِاَجْلِ الْفَضْلِ الْمَشْرُوْطِ وَهٰكَذَا حَالُ سَائِرِ الْبُيُوْعِ الْفَاسِدَةِ كَالْبَيْعِ بِشَرْطٍ لَا يَقْتَضِيْهِ الْعَقْدُ وَفِيْهِ نَفْعٌ لِاَحَدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ اَوْ لِلْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ الَّذِي هُوَ اَهْلُ الْاِسْتِحْقَاقِ وَالْبَيْعِ بِالْخَمْرِ وَنَحْوِهٖ كُلُّ ذٰلِكَ مَشْرُوْعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهٖ وَاِنَّمَا الْفَسَادُ بِاعْتِبَارِ الشَّرْطِ الزَّائِدِ فَيَكُوْنُ مُفِيْدًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَكَذَا صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعٌ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهٖ صَوْمًا وَغَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِاعْتِبَارِ الْوَصْفِ الَّذِي هُوَ الْاِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ فَتَعَلُّقُ النَّهْيِ فِي كُلِّ ذٰلِكَ بِالْوَصْفِ لَا بِالْاَصْلِ۔

(ترجمہ) پھر مصنفؒ نے اُس اصل پر جس کی تمہید بیان کی تھی تفریع ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا کہ اسی وجہ سے ربا اور تمام بیوع فاسدہ اور یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں کیونکہ نہی وصف کے ساتھ متعلق ہوتی ہے نہ کہ اصل کے ساتھ یعنی اس وجہ سے کہ افعال شرعیہ سے نہی قبح لغیرہ وصفاً کا تقاضہ کرتی ہے یہ امورِ مذکورہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں نہ کہ وصف کے اعتبار سے اس لئے کہ ربا ایک مال کو دوسرے مال کے عوض ایسے طریقہ پر دینا کہ اس میں عقدِ معاوضہ کی وجہ سے احد الجانبین زیادتی کا مستحق ہو اور یہ اپنی ذات کے اعتبار سے اور وہ دونوں عوض ہیں مشروع اور جائز ہے اور اُس میں فساد مشروط زیادتی کی وجہ سے ہے اور یہ ہی تمام بیوع فاسدہ کا حال ہے مثلاً بیع ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس میں احد المتعاقدین یا اُس معقود علیہ کا نفع ہو جو استحقاق کا اہل ہو اور جیسے بیع بالخمر وغیرہ ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور فساد شرطِ زائد کے اعتبار

سے ہے پس یہ بیع فاسد قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی اسی طرح یوم نحر کا روزہ اس اعتبار سے مشروع ہے کہ وہ روزہ ہے اور اس وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے کہ وہ ضیافت سے اعراض ہے پس ان میں سے ہر ایک میں نہی وصف کے ساتھ متعلق ہوگی نہ کہ اصل کے ساتھ۔

(تشریح) شارح رح فرماتے ہیں کہ سابق میں مصنف رح نے جو یہ دعویٰ کیا تھا کہ افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبیح لغیرہ کا فائدہ دیتی ہے اس پر مصنف رح نے چند تفریعی مسائل ذکر فرمائے ہیں چنانچہ فرمایا کہ بیع ربا، بیع فاسد اور یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نہی کا تعلق وصف کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ اصل کے ساتھ۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ بیع ربا یہ ہے کہ دونوں جانب میں مال ہو اور دونوں طرف کا مال جنس اور قدر میں متحد ہو پھر احد العاقدین کے لئے زیادتی کی شرط ہو مثلاً ایک شخص کہے کہ میں تجھ کو ایک سو درہم اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تو مجھ کو اُن کے عوض ایک سو پچیس درہم ادا کرے اور وہ شخص قبول کرلے تو یہ بیع ربا ہے اور یہ بیع ربا اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے مشروع ہے کیونکہ بیع کی ذات عوضین ہیں اور دونوں عوض مال ہیں یعنی محلِ بیع ہو سکتے ہیں اور ایجاب و قبول جو رکنِ بیع ہیں وہ بھی موجود ہیں۔ پس جب دونوں عوض محلِ بیع بھی ہیں اور رکنِ بیع بھی موجود ہے تو یہ بیع اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور جائز ہوگی مگر چونکہ جنس اور قدر کے متحد ہونے کی صورت میں دونوں عوضوں میں مساوات اور برابری شرط ہے اور اس زیادتی کی شرط لگانے سے مساوات فوت ہو جاتی ہے اس لئے اس مشروط زیادتی کی وجہ سے بیع ربا فاسد ہوگی اور یہ مشروط زیادتی چونکہ بیع ربا میں تابع ہے اس لئے وصف کے مانند ہوگی اور فساد وصف کے ساتھ متعلق ہوگا۔

بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ بیع ربا اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد ہے اور جو چیز ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو وہ قبیح لغیرہ ہوتی ہے لہٰذا بیع ربا قبیح لغیرہ ہوگی۔ یہی حال تمام بیوع فاسدہ کا ہے مثلاً ایسی شرط کے ساتھ بیع منعقد کی جائے جس کا عقدِ بیع تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس شرط میں احد المتعاقدین کا نفع ہو یا معقود علیہ کا نفع ہو بشرطیکہ معقود علیہ اہلِ استحقاق میں سے ہو۔ مثلاً ایک آدمی نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ وہ غلام ایک ماہ اس کی خدمت کرے گا تو اس صورت میں بائع کا نفع ہے اور اگر کسی نے ایک کپڑا اس شرط کے ساتھ خریدا کہ بائع اس کا کرتہ سی کر دے گا تو اس میں مشتری کا نفع ہے اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ مشتری تادمِ حیات اس غلام کو فروخت نہیں کرے گا تو اس میں معقود علیہ یعنی غلام کا نفع ہے کیوں کہ غلام

بار بار کے بکنے کو پسند نہیں کرتا ہے اور یہ معقود علیہ اہلِ استحقاق میں سے بھی ہے کیونکہ آدمی ہونے کی وجہ سے غلام کا مشتری پر نہ بیچنے کا حق ثابت ہو جائے گا اور وہ اپنے حق کو حاصل کرنے کے لئے خصومت یعنی مقدمہ بھی دائر کر سکتا ہے اور اگر ایسی شرط لگائی جو مقتضیٔ عقد کے خلاف نہ ہو مثلاً یہ شرط لگائی کہ مشتری، مبیع کا مالک ہوگا تو اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی، یا معقود علیہ کے لئے نفع کی شرط لگائی اور معقود علیہ اہلِ استحقاق میں سے نہ ہو مثلاً کسی نے اپنا گھوڑا اس شرط پر بیچا کہ مشتری اس کو ہر دن فلاں نوع کا اس قدر چارہ دے گا تو اس صورت میں بھی بیع فاسد نہ ہوگی کیونکہ اس شرط میں اگرچہ معقود علیہ یعنی گھوڑے کا نفع ہے لیکن گھوڑا اہلِ استحقاق میں سے نہیں ہے بہر حال بیع فاسد اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور شرطِ زائد (جو وصف کے درجہ میں ہے) کی وجہ سے غیر مشروع ہے لہٰذا بیع فاسد بھی قبیح لغیرہ ہوگی۔ اور اسی طرح بیع بالخمر، بیع فاسد ہے کیونکہ خمر مال تو ہے لیکن متقوم نہیں ہے مال تو اس لئے ہے کہ، مال کی تعریف یہ ہے کہ جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو اور وقتِ ضرورت کے لئے لوگ اس کا ذخیرہ کرتے ہوں یا مال وہ ہے جس کو آدمی کی مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور آدمی اس کا حریص ہو۔ اور خمر ایسی ہی ہے لہٰذا خمر مال ہے اور متقوم اس لئے نہیں کہ متقوم وہ ہے جس سے نفع حاصل کرنا شرعاً حلال ہو حالانکہ شارع نے تسلیم خمر اور تسلم خمر اور اس کے ساتھ نفع اٹھانے سے منع کیا ہے پس جب ایسا ہے تو خمر متقوم نہیں ہوگی بہر حال خمر مال غیر متقوم ہے اور بیع بالخمر میں خمر کو ثمن قرار دیا گیا ہے اور خمر، مال ہونے کی وجہ سے ثمن، ہو سکتی ہے اور جب خمر، ثمن ہو سکتی ہے تو بیع بالخمر درست ہوگی لیکن ثمن کا سپرد کرنا اور اس پر قبضہ کرنا مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے تو بیع بالخمر میں یہ خلل، ثمن کی طرف سے آیا اور ثمن غیر مقصود ہوتا ہے بلکہ مقصود یعنی مبیع کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ بیع صحیح ہونے کے لئے مبیع پر قادر ہونا تو شرط ہے لیکن ثمن پر قادر ہونا شرط نہیں ہے پس بیع کے اندر ثمن اوصاف کے قبیلہ سے ہوا اور خلل وصف میں ہوا اور جب بیع ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف میں خلل ہو یعنی وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو تو وہ بیع فاسد ہوتی ہے اور اس میں قبح لغیرہ ہوتا ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ بیع بالخمر، بیع فاسد ہے اور اس میں قبح لغیرہ ہے اور بیع فاسد قبضۂ مشتری کے بعد مفیدِ ملک ہوتی ہے لہٰذا یہ بھی قبضہ کے بعد مفیدِ ملک ہوگی۔ اسی طرح یوم نحر کا روزہ، روزہ ہونے کے اعتبار سے یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور وصف یعنی ضیافت خداوندی سے اعراض کرنے کی وجہ سے غیر مشروع ہے لہٰذا یوم نحر کا روزہ بھی قبیح لغیرہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ مذکورہ چیزوں میں سے ہر ایک میں 'نہی'، وصف کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ اصل کے ساتھ

اور جہاں نہی کا تعلق وصف کے ساتھ ہو اور اصل کے ساتھ نہ ہو وہ قبیح لغیرہ ہوتا ہے لہٰذا بیع ربا وغیرہ تمام چیزیں قبیح لغیرہ ہوں گی۔

ثُمَّ هٰهُنَا سُوَالٌ مُقَدَّرٌ عَلٰى اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ وَهُوَ اَنَّ بَيْعَ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَنِكَاحَ الْمَحَارِمِ مِنَ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ اَنَّ هٰهُنَا لَمْ يَقَعْ عَلَى الْقُبْحِ لِغَيْرِهٖ بَلْ عَلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهٖ عِنْدَكُمْ فَاَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ وَقَالَ اَمَّا النَّهْيُ عَنْ بَيْعِ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ فَمَجَازٌ عَنِ النَّفْيِ فَالْحُرُّ عَامٌّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ حُرَّ الْاَصْلِ اَوْ حُرِّيَّةَ الْعَتَاقَةِ وَالْمَضَامِيْنُ جَمْعُ مَضْمُوْنَةٍ وَهُوَ مَا فِيْ اَصْلَابِ الْاٰبَاءِ وَالْمَلَاقِيْحُ جَمْعُ مَلْقُوْحَةٍ وَهُوَ مَا فِيْ اَرْحَامِ الْاُمَّهَاتِ وَالْمَحَارِمُ عَامٌّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ حُرْمَةَ الْقَرَابَةِ اَوْ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ وَبِالْجُمْلَةِ فَالنَّهْيُ عَنْ هٰؤُلَاءِ مَحْمُوْلٌ عَلَى النَّفْيِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ فَكَانَ نَسْخًا لِعَدَمِ مَحَلِّهٖ اَيْ فَكَانَ هٰذَا النَّهْيُ كُلُّهٗ نَسْخًا لِلْمَشْرُوْعِيَّةِ لِعَدَمِ مَحَلِّ النَّهْيِ اِذْ مَحَلُّ الْبَيْعِ هُوَ الْمَالُ وَهٰؤُلَاءِ لَيْسُوْا بِمَالٍ وَمَحَلُّ النِّكَاحِ الْمُحَلَّلَاتُ وَهُنَّ مُحَرَّمَاتٌ بِالنَّصِّ وَفِيْ اِيْرَادِ لَفْظِ النَّسْخِ بَعْدَ النَّفْيِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى تَرَادُفِهِمَا هٰهُنَا وَيُمْكِنُ اَنْ يَّكُوْنَ نَسْخًا اِصْطِلَاحِيًّا عِنْدَ مَنْ يَّقُوْلُ اِنَّ رَفْعَ الْاِبَاحَةِ الْاَصْلِيَّةِ وَرَفْعَ مَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ اَوْ فِي الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ يُسَمّٰى نَسْخًا لِاَنَّ بَيْعَ الْحُرِّ كَانَ فِيْ شَرِيْعَةِ يُوْسُفَ وَبَيْعَ الْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَنِكَاحَ بَعْضِ الْمَحَارِمِ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَبَعْضِهَا فِي الْاَدْيَانِ السَّابِقَةِ۔

(ترجمہ) یہاں ایک سوال مقدر ہے جو امام ابو حنیفہ رح پر کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ آزاد کی بیع، مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم کا نکاح افعالِ شرعیہ میں سے ہے حالانکہ یہ تمام قبح لغیرہ پر محمول نہیں ہیں بلکہ تمہارے نزدیک قبح لعینہ پر محمول ہیں اس کا جواب امام صاحب کی طرف سے مصنف رح نے یہ دیا کہ آزاد، مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم کے نکاح کے بارے میں جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نفی سے مجاز ہے پس آزاد عام ہے خواہ اصلاً آزاد ہو یا عتاقۃً آزاد ہو اور مضامین، مضمونۃ کی جمع ہے اور مضمونۃ وہ چیز ہے جو آباء کی پشتوں میں ہوتی ہے اور ملاقیح، ملقوحۃ کی جمع ہے اور ملقوحہ وہ چیز ہے جو ماؤں کے رحموں میں ہوتی ہے اور محارم بھی عام ہیں حرمتِ قرابت کے لحاظ سے ہوں یا حرمتِ مصاہرت کے لحاظ سے ہوں حاصل یہ کہ ان تمام پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ بطریقِ مجاز نفی پر محمول ہے پس وہ نہی اپنے محل کے نہ ہونے کی وجہ سے نسخ ہو جائے گی یعنی یہ نہی پوری کی پوری مشروعیت

کے لئے نسخ ہو جائے گی کیونکہ نہی کا محل نہیں ہے اس لئے کہ بیع کا محل مال ہوتا ہے اور یہ چیزیں مال نہیں ہیں اور نکاح کا محل حلال عورتیں ہیں۔ اور محارم وہ ہیں جو نص سے حرام ہیں اور نفی کے بعد لفظِ نسخ لانے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ یہ دونوں یہاں مترادف ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نسخ اصطلاحی ہو ان لوگوں کے نزدیک جو کہتے ہیں کہ اباحتِ اصلیہ اور طریقۂ جاہلیت اور طریقۂ شرائع سابقہ کے اٹھانے کا نام نسخ ہے اس لئے کہ آزاد کی بیع یوسف ع کی شریعت میں اور مضامین اور ملاقیح کی بیع جاہلیت میں موجود تھی اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں اور بعض کا نکاح ادیانِ سابقہ میں موجود تھا۔

(تشریح) شارح کہتے ہیں کہ یہاں ایک سوال مقدر ہے جو حضرت امام ابوحنیفہ رح پر کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آزاد آدمی کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم یعنی ماں، نانی وغیرہ کے ساتھ نکاح، افعالِ شرعیہ میں سے ہیں لیکن اس کے باوجود احناف کے نزدیک ان چیزوں پر واردشدہ نہی قبح لغیرہ پر محمول نہیں ہوتی بلکہ قبح لعینہ پر محمول ہوتی ہے حالانکہ احناف کے نزدیک افعالِ شرعیہ پر واردشدہ نہی قبح لغیرہ پر محمول ہوتی ہے جیسا کہ سابق میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ احناف کی طرف سے فاضل مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آزاد، مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم کے نکاح پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نفی سے مجاز ہے یعنی اس نہی سے مجازاً نفی مراد ہے اور ان دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان صورۃً بھی اتصال ہے اور معنیً بھی اتصال ہے۔

صورۃً تو اس لئے کہ نہی اور نفی دونوں میں حرفِ نفی موجود ہوتا ہے اور معنیً اس لئے کہ دونوں میں "اعدام" کسی چیز کے معدوم ہونے کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اگرچہ نہی، بندے کے اختیار سے عدم کا تقاضہ کرتی ہے اور نفی، اصل ہی سے بغیر اختیارِ عبد کے عدم کا تقاضہ کرتی ہے پس جب نہی اور نفی کے درمیان مناسبت ہے تو نہی کو مجازاً نفی پر محمول کرنا درست ہے اور جب نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا گیا تو وہ قبح لعینہ پر محمول ہوگی کیونکہ نفی سے فعلِ منفی میں قبح لعینہ ثابت ہوتا ہے نہ کہ قبح لغیرہ۔ اور جب یہاں نہی کو مجازاً نفی پر محمول کرنے کی وجہ سے قبح لعینہ قاعدہ کے مطابق ثابت ہوتا ہے تو اس سے حضرت امام ابوحنیفہ رح پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح رح نے اس جواب کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ متن میں آزاد عام ہے خواہ اصلاً اور پیدائشی طور پر آزاد ہو خواہ آقا کے آزاد کرنے سے آزاد ہو۔ مضامین، مضمونہ کی جمع ہے مضمونہ وہ نطفۂ منی ہے جو باپ کی پشت اور صلب میں ہوتا ہے اور ملاقیح، ملقوحہ کی جمع ہے اور ملقوحہ وہ نطفہ ہے جو رحمِ مادر میں ہوتا ہے اور محارم بھی عام ہے خواہ حرمتِ قرابت کے

لحاظ سے محارم ہوں جیسے ماں اور بیٹی وغیرہ کی حرمت خواہ حرمتِ مصاہرت کے لحاظ سے
محارم ہوں جیسے واطی کے باپ اور واطی کے بیٹے کی حرمت موطؤۃ پر اور موطؤہ کی ماں اور
اس کی بیٹی کی حرمت واطی پر بہر حال مذکورہ امور پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ مجازاً نفی پر
محمول ہے یعنی انشاء کا صیغہ (نہی) اخبار کا صیغہ (نفی) پر محمول ہے پس یہ نہی، مجازاً نسخ ہوگی۔ یعنی
مذکورہ امور پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ ان کی مشروعیت کے لئے نسخ ہوگی کیونکہ مذکورہ امور میں
نہی کا محل معدوم ہے اس لئے کہ بیع کا محل، مال ہے اور آزاد، مضامین اور ملاقیح، مال نہیں ہیں اور
نکاح کا محل حلال عورتیں ہیں اور محارم وہ عورتیں ہیں جو نص سے حرام قرار دی گئی ہیں پس جب مذکورہ
امور میں بیع اور نکاح کا محل اصلاً معدوم ہے تو اس معدوم اصل کے ساتھ نفی متعلق ہو سکتی ہے
نہ کہ نہی۔ اور جب مذکورہ امور میں نہی وارد نہیں ہو سکتی اور نفی وارد ہو سکتی ہے تو مذکورہ
امور میں وارد شدہ نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا جائے گا۔ اور نفی کے ذریعہ چونکہ قبح لعینہٖ ثابت ہوتا
ہے نہ کہ قبح لغیرہ جیسا کہ پہلے گذر چکا۔ ہے اس لئے مذکورہ امور میں بھی قبح لعینہٖ ثابت ہوگا اور
قبح لعینہٖ کا ثابت ہونا قاعدہ کے عین مطابق ہوگا اور جب یہاں قبح لعینہٖ کا ثابت ہونا قاعدہ کے
مطابق ہے تو امام صاحب پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت میں لفظ نفی کے بعد لفظ نسخ ذکر کرنے
میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ اس جگہ نفی اور نسخ دونوں مترادف ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ نسخ
سے اصطلاحی نسخ مراد ہو لیکن یہ ان لوگوں کے نزدیک ہوگا جنہوں نے نسخ کی تعریف یہ کی ہے
کہ اباحتِ اصلیہ اور زمانہ جاہلیت میں رائج طریقہ اور شرائع سابقہ میں رائج طریقہ کو اٹھا دینا
نسخ ہے کیونکہ آزاد کی بیع حضرت یوسف علیہ السلام کی شریعت میں جائز تھی لیکن شریعتِ اسلام
نے نہی فرما کر اس کو منسوخ کر دیا، اسی طرح بیع مضامین اور بیع ملاقیح جاہلیت میں جائز تھی، مگر شریعت اسلام
نے بذریعۂ نہی ان کو منسوخ کر دیا ہے اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں جائز تھا اور بعض کا
ادیانِ سابقہ میں جائز تھا مگر شریعتِ اسلام نے اس کو منسوخ کر دیا ہے بہر حال اس صورت میں
نفی اور نسخ کے درمیان ترادف نہ ہوگا بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ جب مذکورہ امور پر وارد شدہ نہی
کو مجازاً نفی پر محمول کیا گیا ہے تو یہ نہی، مذکورہ امور کے لئے نسخ ہوگی یعنی مذکورہ امور ہماری شریعت
سے پہلے جائز تھے لیکن ہماری شریعت نے ان کو منسوخ کر دیا ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِیُّ فِی الْبَابَیْنِ یَنْصَرِفُ اِلَی الْقِسْمِ الْاَوَّلِ شُرُوْعٌ فِیْ بَیَانِ مَذْهَبِ الشَّافِعِیِّ
یَعْنِیْ اَنَّ عِنْدَهٗ النَّهْیُ فِیْ کُلٍّ مِّنَ الْاَفْعَالِ الْحِسِّیَّةِ وَالْاَفْعَالِ الشَّرْعِیَّةِ یَنْصَرِفُ اِلَی الْقُبْحِ

لِعَيْنِهٖ فَحُرْمَةُ الزِّنَا وَالْخَمْرِ وَحُرْمَةُ صَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ عِنْدَهٗ سَوَاءٌ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ حَالٌ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ
اَیْ حَالَ كَوْنِهٖ قَائِلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ وَهُوَ الْقُبْحُ لِعَيْنِهٖ اَوْ مَفْعُوْلٌ لَهٗ اَیْ لِاَجْلِ قَوْلِهٖ
بِكَمَالِ الْقُبْحِ كَمَا قُلْنَا فِی الْحُسْنِ فِی الْاَمْرِ لِاَنَّ مِنْ مَذْهَبِنَا اَنَّ الْاَمْرَ الْمُطْلَقَ الْخَالِیَ عَنِ
الْقَرِيْنَةِ يَقَعُ عَلَى الْحُسْنِ لِعَيْنِهٖ قَوْلًا بِكَمَالِ الْحُسْنِ فَلَا يَكُوْنُ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيْدِ سَبَبًا
لِلثَّوَابِ عِنْدَهٗ وَلَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُوْجِبًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَاِنَّمَا شَبَّهَ الشَّافِعِیُّ
النَّهْیَ بِالْاَمْرِ لِاَنَّ النَّهْیَ فِیْ اِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيْقَةٌ كَالْاَمْرِ فِیْ اِقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْبَغِیْ
اَنْ يَّكُوْنَا عَلَى السَّوَاءِ وَلِاَنَّ الْمَنْهِیَّ عَنْهُ مَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُوْنُ مَشْرُوْعًا لِمَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّضَادِ
عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ لَا عَلٰى قَوْلِهٖ لِاَنَّ النَّهْیَ فِیْ اِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيْقَةٌ كَمَا
يُوْهِمُهُ الظَّاهِرُ وَهُوَ دَلِيْلٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِیِّ بِاعْتِبَارِ تَرَتُّبِ اَحْكَامِهٖ وَاٰثَارِهٖ كَمَا اَنَّ الْاَوَّلَ
دَلِيْلٌ بِاعْتِبَارِ تَقَدُّمِ مُقْتَضَاهُ وَشَرْطِهٖ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَسْلَكَيْنِ بَيِّنٌ وَقَدْ عَرَفْتَ جَوَابَهُمَا
فِيْمَا تَقَدَّمَ فِیْ ضِمْنِ تَقْرِيْرَاتِنَا۔

(ترجمہ) اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ نہی دونوں بابوں میں قسم اوّل کی طرف راجع ہوگی یہ امام شافعی رح کے مذہب کے بیان کا آغاز ہے یعنی امام شافعی رح کے نزدیک نہی، افعالِ حسیّہ اور افعالِ شرعیہ دونوں میں سے ہر ایک میں قبح لعینہ کی طرف راجع ہوگی لہٰذا ان کے نزدیک زنا اور خمر کی حرمت اور صوم نحر کی حرمت برابر ہے اس حال میں کہ وہ کمالِ قبح کے قائل ہیں یہ حال ہے فاعل کے معنی میں یعنی اس حال میں کہ امام شافعی رح کمالِ قبح یعنی قبح لعینہ کے قائل ہیں یا مفعول لہ کے معنی میں ہے یعنی اس وجہ سے کہا کہ وہ کمالِ قبح کے قائل ہیں جیسا کہ ہم نے امر کے بیان میں حسن کے متعلق کہا۔ اس لئے کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق جو قرینہ سے خالی ہے وہ کمالِ حسن کے قول کے سبب حسن لعینہ پر واقع ہوگا۔ پس امام شافعی رح کے نزدیک یوم عید کا روزہ ثواب کا سبب نہیں ہوگا اور نہ بیع فاسد قبضہ کے بعد موجبِ ملک ہوگی اور امام شافعی نے نہی کو امر کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس لئے کہ نہی، قبح کا تقاضہ کرنے میں حقیقت ہے جیسا کہ امر حسن کا تقاضہ کرنے میں ہے پس مناسب ہے کہ نہی اور امر دونوں برابر ہوں۔ اور اس لئے کہ منہی عنہ معصیت ہے لہٰذا مشروع نہ ہوگا کیوں کہ ان دونوں میں تضاد ہے یہ ماتن کے قول قولا بکمال القبح پر معطوف ہے نہ کہ اس کے قول لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃً پر جیسا کہ بظاہر اس کا وہم ہوتا ہے اور امام شافعی کی دوسری دلیل ہے نہی کے احکام و آثار کے ترتّب کے اعتبار سے جیسا کہ اول دلیل ہے (قبح لعینہ کی) نہی کے مقتضیٰ اور شرط کے تقدم کے اعتبار سے اور دونوں

۲۱ / ۲

مسلکوں کے درمیان فرق ظاہر ہے اور تم دونوں دلیلوں کا جواب ہماری سابقہ تقریروں کے ضمن معلوم کر چکے ہو۔

(تشریح) صاحبِ کتاب کہتے ہیں کہ امام شافعی رح کا مذہب یہ ہے کہ نہی، افعالِ حسیہ پر وارد ہو یا افعالِ شرعیہ پر وارد ہو دونوں صورتوں میں نہی سے قبح لعینہ ثابت ہوگا۔ لہٰذا امام شافعی رح کے نزدیک زنا اور شرب خمر کی حرمت اور صوم یوم نحر کی حرمت برابر ہے حالانکہ زنا اور شرب خمر افعالِ حسیہ میں سے ہیں اور صوم یوم نحر افعالِ شرعیہ میں سے ہے پس امام شافعی رح کے نزدیک مذکورہ افعال نہ اصلاً مشروع ہوں گے اور نہ وصفاً مشروع ہوں گے بلکہ باطل ہوں گے۔
حضرت امام شافعی کی اس پر دو دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل تو یہ ہے کہ نہی مطلق جو قرینہ سے خالی ہو وہ قبح کامل کی طرف راجع ہوگی اور قبح کامل، قبح لعینہ ہوتا ہے لہٰذا نہی، قبح لعینہ پر محمول ہوگی خواہ افعالِ حسیہ پر وارد ہو خواہ افعالِ شرعیہ پر وارد ہو اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ہم حنفیوں نے امر کے بیان میں حُسن سے متعلق کہا ہے یعنی ہم احناف کا مذہب یہ ہے کہ امرِ مطلق جو قرینہ سے خالی ہو وہ کمالِ حسن کی طرف راجع ہوگا اور کمالِ حسن، حسن لعینہ ہوتا ہے لہٰذا امرِ مطلق، حسن لعینہ پر محمول ہوگا۔ پس جس طرح ہمارے نزدیک امرِ مطلق، کمالِ حسن کے قائل ہونے کی وجہ سے حسن لعینہ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح امام شافعی رح کے نزدیک نہی مطلق کمالِ قبح کے قائل ہونے کی وجہ سے قبح لعینہ پر محمول ہوگی گویا امام شافعی رح نے منہی عنہ کے قبح کو مامور بہ کے حسن پر قیاس کیا ہے۔ بہرحال جب امام شافعی رح کے نزدیک افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی بھی قبح لعینہ پر محمول ہوتی ہے تو ان کے نزدیک یوم عید کا روزہ چونکہ قبیح لعینہ ہے یعنی نہ اصلاً مشروع ہے اور نہ وصفاً مشروع ہے اس لئے یہ روزہ ان کے نزدیک ثواب کا سبب نہ ہوگا اور بیع فاسد بھی ان کے نزدیک قبیح لعینہ ہونے کی وجہ سے مشتری کے قبضہ کرنے کے باوجود مفید ملک نہ ہوگی۔

شارح نے ترکیب نحوی بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قولاً، حال ہے فاعل کے معنی میں اور فاعل امام شافعی ہیں یعنی اس حال میں کہ امام شافعی کمالِ قبح کے قائل ہیں یا مفعول لہ کے معنی میں حال ہے یعنی اس وجہ سے کہ امام شافعی کمال قبح کے قائل ہیں یعنی کمالِ قبح کے قائل ہونے کی وجہ سے امام شافعی رح نہی کو قبح لعینہ پر محمول کرتے ہیں۔ حضرت امام شافعی رح نے نہی کو امر کے ساتھ اس لئے تشبیہ دی ہے کہ نہی، قبح کا تقاضہ کرنے میں اسی طرح حقیقت ہے جیسا کہ امر، حسن کا تقاضہ کرنے میں حقیقت ہے لہٰذا یہ ہی مناسب ہے کہ نہی اور امر دونوں برابر ہوں۔ یعنی جس طرح مطلق امر حسن لعینہ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح مطلق نہی بھی قبح لعینہ پر محمول ہو۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نہی کا صیغہ، اقتضائے قبح

کے لئے موضوع نہیں ہے لہٰذا اقتضائے قبح میں نہی کو حقیقت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ نہی۔ اقتضائے قبح میں حقیقت کے مانند ہے یعنی جس طرح حقیقی معنی، لفظِ موضوع کے لئے لازم ہوتا ہے اور اس سے جُدا نہیں ہوتا اسی طرح اقتضائے قبح بھی نہی کے صیغہ سے جُدا نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے لازم ہوتا ہے۔

حضرت امام شافعی رح کی دوسری دلیل یہ ہے کہ۔ فعل منہی عنہٗ معصیت ہوتا ہے اور جو فعل معصیت ہوگا وہ مشروع نہیں ہو سکتا پس فعل منہی عنہٗ مشروع نہیں ہوگا کیونکہ مشروع اور منہی عنہٗ کے درمیان تضاد ہے اور دو متضاد چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں بہرحال جب فعل منہی عنہ غیر مشروع اور حرام ہے تو اُس میں قبح لعینہٖ ضرور ہوگا خواہ وہ فعل افعالِ حسیّہ میں سے ہو خواہ افعالِ شرعیہ میں سے ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت ولان المنہی عنہ الخ ماتن کے قول قولاً بکمال القبح پر معطوف ہے نہ کہ اس کے قول لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ پر جیسا کہ قرب کی وجہ سے بظاہر اس کا وہم ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ امام شافعی رح کی پہلی دلیل "قولاً بکمال القبح" کے ذریعہ بیان کی گئی ہے اور دوسری دلیل "ولان المنہی عنہ معصیت" سے بیان کی گئی ہے اور "لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ الخ" میں نہی کو امر کے ساتھ تشبیہ دے کر ان کے درمیان وجہ تشبیہ کا بیان ہے۔ شارح رح فرماتے ہیں کہ امام شافعی رح کی دوسری دلیل، نہی کے احکام و آثار کے نہی پر مرتب ہونے کے اعتبار سے ہے یعنی دوسری دلیل اس اعتبار سے ہے کہ نہی کے احکام و آثار یعنی فعل منہی عنہ کا معصیت اور غیر مشروع ہونا نہی پر مرتب ہے اور احکام و آثار مؤخر ہوتے ہیں لہٰذا دوسری دلیل اس چیز کے اعتبار سے ہے جو نہی سے مؤخر ہے۔ اور امام شافعی رح کی پہلی دلیل نہی کے مقتضیٰ اور شرط کے اعتبار سے ہے اور نہی کا مقتضیٰ اور شرط قبح ہے اور کسی چیز کا مقتضیٰ اور شرط اس چیز پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا پہلی دلیل ایسی چیز کے اعتبار سے ہے جو نہی پر مقدم ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ احناف و شوافع کے مذاہب کے درمیان فرق ظاہر ہے اور امام شافعی رح کی دونوں دلیلوں کا جواب ہماری سابقہ تقریروں کے ضمن میں گذر چکا ہے۔ چنانچہ پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی رح کا کمالِ قبح کا قائل ہونا ناممکن ہے کیونکہ کمالِ قبح یعنی قبح لعینہٖ کے قائل ہونے کی صورت میں نہی، نفی ہو جائے گی جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور دلیل ثانی کا جواب یہ ہے کہ فعل منہی عنہ کا اصلاً اور وصفاً دونوں طرح معصیت ہونا تسلیم نہیں ہے بلکہ فعل منہی عنہٗ وصفاً معصیت ہوتا ہے اور اصلاً مشروع ہوتا ہے لہٰذا حیثیتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے کوئی تضاد نہیں ہے جیسے آقا نے اپنے غلام سے کہا کہ سفر مت کر بلکہ میرا کرتہ سی کر لا۔ لیکن اس نے کُرتہ بھی سی دیا اور سفر بھی کر لیا تو یہ غلام مطیع بھی ہوگا اور عاصی بھی ہوگا اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

وَلِہٰذَا قَالَ لَا تَثْبُتُ حُرْمَۃُ الْمُصَاھَرَۃِ بِالزِّنَا ھٰذَا شُرُوْعٌ فِیْ تَفْرِیْعَاتِ الشَّافِعِیِّ عَلٰی مُقَدِّمَۃٍ مَطْوِیَّۃٍ نَشَأَتْ مِنْ قَوْلِہٖ فَلَا یَکُوْنُ مَشْرُوْعًا اَیْ وَلِاَنَّ الْمَنْہِیَّ عَنْہُ سَوَاءٌ

كَانَ حِسِّيًّا اَوْ شَرْعِيًّا لَا يَكُوْنُ مَشْرُوْعًا بِنَفْسِهٖ وَلَا سَبَبًا لِمَشْرُوْعٍ اٰخَرَ قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا لِاَنَّ الزِّنَا حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِنِعْمَةٍ هِيَ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ لِاَنَّهَا تُلْحِقُ الْاَجْنَبِيَّةَ بِالْاُمَّهَاتِ وَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ تَعَالٰى بِهَا عَلَيْنَا حَيْثُ قَالَ وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَصِهْرًا فَلَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ اِلَّا بِالنِّكَاحِ وَهِيَ اَرْبَعُ حُرُمَاتٍ حُرْمَةُ اَبِ الْوَاطِيْ وَابْنِهٖ عَلَى الْمَوْطُوْءَةِ وَحُرْمَةُ اُمِّ الْمَوْطُوْءَةِ وَبِنْتِهَا عَلَى الْوَاطِيْ فَهٰذِهِ الْحُرُمَاتُ الْاَرْبَعُ عِنْدَهٗ لَا تَتَعَلَّقُ اِلَّا بِالْوَطْيِ الْحَلَالِ وَعِنْدَنَا كَمَا تَثْبُتُ بِالنِّكَاحِ تَثْبُتُ بِالزِّنَا وَدَوَاعِيْهِ مِنَ الْقُبْلَةِ وَاللَّمْسِ وَالنَّظْرِ اِلَى الْفَرْجِ الدَّاخِلِ بِشَهْوَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّ دَوَاعِيَ الزِّنَا مُفْضِيَةٌ اِلَى الزِّنَا وَالزِّنَا مُفْضٍ اِلَى الْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْاَصْلُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْحُرُمَاتِ اَيْ يَحْرُمُ عَلَى الْوَلَدِ اَوَّلًا اَبُ الْوَاطِيْ وَابْنُهٗ اِذَا كَانَتْ اُنْثٰى وَاُمُّ الْمَوْطُوْءَةِ وَبِنْتُهَا اِذَا كَانَ ذَكَرًا ثُمَّ تَتَعَدّٰى مِنَ الْوَلَدِ اِلٰى طَرَفَيْهِ فَتَحْرُمُ قَبِيْلَةُ الْمَرْاَةِ عَلَى الزَّوْجِ وَقَبِيْلَةُ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْاَةِ لِاَنَّ الْوَلَدَ اَنْشَأَ جُزْئِيَّةً وَاتِّحَادًا بَيْنَهُمَا وَلِهٰذَا يُضَافُ الْوَلَدُ الْوَاحِدُ اِلَى الشَّخْصَيْنِ جَمِيْعًا فَصَارَ كَانَّ الْمَوْطُوْءَةَ جُزْءٌ مِنَ الْوَاطِيْ وَالْوَاطِيْ جُزْءٌ مِنْهَا فَتَكُوْنُ قَبِيْلَتُهٗ قَبِيْلَتَهَا وَقَبِيْلَتُهَا قَبِيْلَتَهٗ فَعَلٰى هٰذَا كَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ لَا يَجُوْزَ وَطْيُ الْمَوْطُوْءَةِ مَرَّةً اُخْرٰى وَلٰكِنْ اِنَّمَا جَازَ ذٰلِكَ دَفْعًا لِلْحَرَجِ وَكَذَا تَتَعَدّٰى هٰذِهٖ مِنَ الزِّنَا اِلٰى اَسْبَابِهٖ فَالزِّنَا وَاَسْبَابُهٗ اِنَّمَا يُفِيْدُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِوَاسِطَةِ الْوَلَدِ لَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ زِنًا كَمَا اَنَّ التُّرَابَ اِنَّمَا يُطَهِّرُ الْاَحْدَاثَ لِاَجْلِ قِيَامِهٖ مَقَامَ الْمَاءِ لَا مِنْ حَيْثُ نَفْسِهٖ

(ترجمہ) اور اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے کہا کہ حرمتِ مصاہرت زنا سے ثابت نہیں ہوتی ہے۔ یہ امام شافعیؒ کی ان تفریعات کا آغاز ہے جو ایسے غیر صحیح مقدمہ پر مبنی ہیں جو موصوف کے قول "فلا یکون مشروعاً" سے پیدا ہوا ہے یعنی اسلئے کہ فعل منہی عنہ خواہ حسی ہو خواہ شرعی ہو نہ بذاتہ مشروع ہوگا اور نہ دوسرے مشروع کے لئے سبب ہوگا۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ زنا حرام اور معصیت ہے لہٰذا وہ نعمت یعنی حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں ہوگا اسلئے کہ یہ حرمت اجنبیہ کو امہات کے ساتھ لاحق کردیتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس حرمت کیذریعہ ہم پر احسان جتلایا ہے چنانچہ ارشاد ہے "وھو الذی خلق من الماء بشرا فجعلہ نسبا وصہرا"۔ پس حرمتِ مصاہرت نکاح کے بغیر ثابت نہ ہوگی اور حرمتِ مصاہرت کی چار قسمیں ہیں موطوءۃ پر واطی کے باپ اور اسکے بیٹے کا حرام ہونا، واطی پر موطوءۃ کی ماں اور اسکی بیٹی کا حرام ہونا پس امام شافعی کے نزدیک یہ چار حرمتیں متعلق نہیں ہوں گی مگر حلال وطی کے ساتھ اور ہمارے نزدیک حرمتِ مصاہرت جسطرح نکاح سے ثابت ہوتی ہے اسیطرح زنا اور دواعی زنا، بوسہ لینے اور شہوت کے ساتھ چھونے اور فرج داخل کی طرف دیکھنے سے بھی ثابت ہوجاتی ہے اور یہ اس لئے کہ دواعی زنا مفضی الی الزنا ہیں اور زنا مفضی الی الولد ہے اور استحقاقِ حرمات میں ولد ہی اصل ہے یعنی ولد پر اولاً واطی کا باپ اور اس کا بیٹا حرام ہوگا جبکہ ولد مؤنث ہو اور موطوءہ کی ماں اور اسکی بیٹی حرام ہوگی جبکہ والد مذکر ہو پھر یہ حرمت ولد سے ولد

کے طرفین کی طرف متعدی ہوگی چنانچہ عورت کے اصول و فروع شوہر پر اور شوہر کے اصول و فروع عورت پر حرام ہوں گے کیونکہ ولد نے ان دونوں کے درمیان جزئیت اور اتحاد پیدا کیا ہے یہی وجہ ہے کہ ایک ولد دونوں شخصوں کی طرف ایک ساتھ منسوب ہوتا ہے پس ایسا ہو گیا گویا موطوءہ، واطی کا جز ہے اور واطی، موطوءہ کا جز ہے پس واطی کا قبیلہ موطوءہ کا قبیلہ ہوگا اور موطوءہ کا قبیلہ واطی کا قبیلہ ہوگا پس اس بنیاد پر مناسب یہ ہے کہ موطوءہ کے ساتھ دوسری مرتبہ وطی کرنا جائز نہ ہو لیکن یہ حرج دور کرنے کے لئے جائز ہے اسی طرح یہ حرمت مصاہرت زنا سے اسباب زنا کی طرف متعدی ہوگی پس زنا اور اسباب زنا ولد کے واسطے سے حرمت مصاہرت کا فائدہ دیں گے نہ کہ زنا ہونے کی حیثیت سے جیسا کہ مٹی احداث کو پاک کرتی ہے اس لئے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ فی نفسہ مطہر ہے۔

(تشریح) امام شافعی رح کے قول "فلا یکون مشروعًا" سے ایک مقدمہ مفہوم ہوتا ہے وہ یہ کہ فعل منہی عنہ حسّی ہو یا شرعی ہو بہرصورت وہ فعل منہی عنہ نہ بذاتِ خود مشروع ہوگا اور نہ کسی دوسرے مشروع کا سبب ہوگا کیونکہ منہی عنہ، معصیت ہوتا ہے اور معصیت اور مشروع کے درمیان منافات ہوتی ہے اور احد المتنافیین دوسرے کے لئے سبب نہیں ہوتا لہٰذا فعل منہی عنہ، کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوسکتا اور جب فعلِ منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوسکتا تو وہ بذاتِ خود مشروع کیسے ہوسکتا ہے بہرحال امام شافعی رح نے فرمایا کہ فعل منہی عنہ نہ مشروع ہوگا اور نہ امر مشروع کا سبب ہوگا اسی مقدمہ پر امام شافعی رح کی طرف سے چند تفریعی مسائل ذکر کئے گئے ہیں۔ چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعی رح کے نزدیک زنا، حرمت مصاہرت (رشتۂ دامادیت) کا سبب نہیں ہوگا یعنی زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی کیونکہ زنا، حرام اور معصیت ہے اور حرمتِ مصاہرت ایک نعمت اور امر مشروع ہے اور حرمتِ مصاہرت، نعمت اس لئے ہے کہ جب کوئی شخص داماد بنتا ہے تو بیوی کی ماں یعنی اس کی خوشدامن اس کی ماں کے مرتبہ میں ہو جاتی ہے حتیٰ کہ خوشدامن پر اپنے داماد سے پردہ کرنا واجب نہیں ہے اور داماد کا اپنی خوشدامن سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح شوہر کا باپ، بیوی کا باپ ہو جاتا ہے حتیٰ کہ عورت پر اپنے خسر سے پردہ واجب نہیں ہے اور عورت کا اپنے خسر کے ساتھ نکاح بھی جائز نہیں ہے بہرحال یہ حرمت مصاہرت یعنی دامادیت کا رشتہ ایک اجنبیہ عورت یعنی شوہر کی خوشدامن کو شوہر کی ماں کے ساتھ لاحق کر دیتا ہے اور اس کو ماں کے مرتبہ میں اتار دیتا ہے اور کسی اجنبیہ کو ماں کے ساتھ لاحق کرنا بہت بڑی نعمت ہے لہٰذا حرمتِ مصاہرت ایک نعمت ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس حرمت مصاہرت کے ذریعہ بندوں پر احسان بھی جتلایا ہے چنانچہ فرمایا ہے اور وہ ذات جس نے منی کے قطرے سے انسان پیدا فرمایا پھر اس کو نسب والا اور رشتۂ دامادیت والا بنایا ہے بہرحال اللہ تعالیٰ کا حرمت مصاہرت کے ذریعہ احسان جتلانا اس بات کی دلیل ہے کہ حرمتِ مصاہرت اللہ کی ایک نعمت ہے

اور جب حرمت مصاہرت ایک نعمت اور امر مشروع ہے تو زنا جو فعل منہی عنہ، اور حرام ہے اس نعمت کو حاصل کرنے کا سبب کیسے ہو سکتا ہے اور جب زنا حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہو سکتا تو زنا کے ذریعہ حرمت مصاہرت ثابت نہ ہو گی بلکہ نکاح اور حلال وطی کے ذریعہ ثابت ہو گی۔ اور حرمت مصاہرت کی چار قسمیں ہیں (۱) واطی کے باپ کا موطوءۃ پر حرام ہونا (۲) واطی کے بیٹے کا موطوءہ پر حرام ہونا (۳) واطی پر موطوءہ کی ماں کا حرام ہونا (۴) واطی پر موطوءہ کی بیٹی کا حرام ہونا۔ پس امام شافعی رحمہ کے نزدیک یہ چاروں حرمتیں صرف حلال وطی کے ساتھ متعلق ہوں گی اور زنا کے ساتھ متعلق نہ ہونگی۔ اور ہمارے نزدیک حرمت مصاہرت جس طرح نکاح سے ثابت ہوتی ہے اسی طرح زنا اور دواعی زنا سے بھی ثابت ہوتی ہے زنا کے دواعی مثلاً عورت کا بوسہ لینا، شہوت کے ساتھ اس کو چھونا، اور شہوت کے ساتھ عورت کے فرج داخل کو دیکھنا۔ محشی کہتے ہیں کہ بشہوۃ کا لفظ لمس اور نظر کے ساتھ متعلق ہے قبلہ (بوسہ) کے ساتھ متعلق نہیں ہے کیونکہ قبلہ (بوسہ) کے اندر شہوت ہی اصل ہے۔

چنانچہ تنویر الابصار میں ہے اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کی ماں کا بوسہ لے لیا تو بیوی اس پر حرام ہو جائے گی جب تک کہ عدم شہوت ظاہر نہ ہو اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ بوسہ لینے میں شہوت اصل ہے اور لمس اور نظر میں شہوت اصل نہیں ہے۔ چنانچہ بیوی کی ماں کو چھونے اور فرج داخل کو دیکھنے سے بیوی حرام نہ ہو گی جب تک کہ شہوت معلوم نہ ہو جائے یعنی جب مرد کے اندر شہوت کا پایا جانا معلوم ہو جائے تب بیوی حرام ہو گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ لمس اور نظر میں شہوت اصل نہیں ہے، در مختار میں بھی یہ ہی ہے کہ لمس اور نظر کی صورت میں شہوت معتبر ہے ان کے علاوہ میں معتبر نہیں ہے۔ شہوت کی تعریف یہ ہے کہ آلۂ تناسل میں حرکت پیدا ہو جائے اور اگر پہلے متحرک تھا تو لمس یا نظر کی وجہ سے اس میں اضافہ ہو جائے۔ اور عورت اور بوڑھے آدمی کی شہوت یہ ہے کہ لمس وغیرہ سے ان کے قلب میں تحریک ہو جائے اور اگر پہلے سے حرکت تھی تو اس میں اضافہ ہو جائے۔ شارح نے فرج کو داخل کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ فرج خارج کی طرف نظر کرنے سے احتراز متعذر ہے لہٰذا حرمت مصاہرت ثابت کرنے میں فرج خارج کی طرف دیکھنے کا اعتبار نہ ہو گا۔ بہرحال ہمارے نزدیک زنا اور دواعیٔ زنا سے بھی حرمتِ مصاہرت ثابت ہوتی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ دواعیٔ زنا، آدمی کو زنا تک پہنچا دیتے ہیں اور زنا سے بچہ کی ولادت ہو جاتی ہے اور حرمتِ مصاہرت کی چار قسموں کو ثابت کرنے میں بچہ ہی اصل ہے یعنی پیدا ہونے والا بچہ اگر لڑکی ہو تو اولاً اس پر واطی کا باپ اور اس کا بیٹا حرام ہو گا اور اگر لڑکا ہو تو موطوءہ کی ماں اور اس کی بیٹی اس پر حرام ہوں گے پھر یہ حرمت بچے سے اس کی ماں اور باپ کی طرف متعدی ہو گی چنانچہ عورت یعنی بچہ کی ماں کے اصول اور فروع

شوہر یعنی بچہ کے باپ پر حرام ہو جائیں گے اور شوہر یعنی بچہ کے باپ کے اصول اور فروع عورت یعنی بچہ کی ماں پر حرام ہو جائیں گے۔ اور اس حرمت کو ثابت کرنے میں بچہ اس لئے اصل ہے کہ بچہ ہی نے واطی اور موطوٴہ یعنی اپنے ماں باپ کے درمیان جزئیت اور اتحاد پیدا کیا ہے یعنی بچہ ہی جزئیت اور اتحاد کا سبب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک بچہ پورے طور پر باپ کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے اور ماں کیطرف بھی منسوب ہوتا ہے یعنی عرف میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ بچہ فلاں باپ کا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ فلاں ماں کا ہے گویا بچہ ماں کا بھی جز ہے اور باپ کا بھی جز ہے۔ اور اس بچہ کے واسطہ سے موطوٴہ (ماں) واطی (باپ) کی جز ہو گی اور واطی، موطوٴہ کا جز ہو گا پس اسی جزئیت کی وجہ سے واطی کا قبیلہ یعنی واطی کے اصول اور فروع، موطوٴہ کے اصول اور فروع ہوں گے اور موطوٴہ کے اصول اور فروع واطی کے اصول اور فروع ہوں گے۔ لیکن اس پر یہ اشکال ہو گا کہ جب موطوٴہ، واطی کا جز ہے اور واطی موطوٴہ کا جز ہے تو ایک بچہ کی ولادت کے بعد واطی اور موطوٴہ کے درمیان حرمت ثابت ہو جانی چاہئے تھی کیونکہ اپنے جز کے ساتھ استمتاع (نفع اندوز ہونا) حرام ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہی تھا کہ توالد و لد کے بعد موطوٴہ کے ساتھ دوبارہ وطی کرنا جائز نہ ہو لیکن ایسا کرنے سے لوگ حرج میں مبتلا ہو جاتے کیونکہ ہر بچہ کے بعد نئی عورت کا میسر آنا بہت دشوار ہے پس نسل انسانی کو باقی رکھنے کے لئے لوگوں کی ضرورت کے خاطر اس حرج کو دور کیا گیا اور علاقہٴ جزئیت کے باوجود موطوٴہ عورت کے ساتھ توالد کے بعد بھی استمتاع یعنی وطی کرنا حلال قرار دیا گیا ہے پس زنا اور اسباب زنا، ولد کے واسطہ سے حرمتِ مصاہرت کا سبب ہیں یعنی حرمتِ مصاہرت کا اصل سبب ولد ہے نہ کہ زنا اور اسباب زنا۔ اور ولد کی ذات میں کوئی معصیت اور حرمت نہیں ہے بلکہ فعلِ زنا میں معصیت ہے پس جو منہی عنہٗ ہے یعنی زنا وہ امر مشروع یعنی حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں ہے اور جو حرمتِ مصاہرت کا سبب ہے یعنی ولد وہ منہی عنہٗ نہیں ہے اور جب ہماری اس تقریر سے منہی عنہٗ کا، حرمتِ مصاہرت کا سبب ہونا لازم نہیں آیا تو حرمتِ مصاہرت زنا اور اسباب زنا دونوں سے ثابت ہو جائے گی۔

اور یہ ایسا ہے کہ جیسا کہ مٹی، احداث کے لئے مطہر ہے لیکن صرف اس وجہ سے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے یعنی پانی کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے مطہر ہے نہ کہ فی نفسہ مطہر ہے، اسی طرح زنا فی نفسہ حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ ولد کے واسطہ سے سبب ہے اور ولد کو واسطہ قرار دینے کی صورت میں منہی عنہٗ کو سبب قرار دینا لازم نہ آئے گا۔

وَلَا يُفِيْدُ الْغَصْبُ الْمِلْكَ عَطْفٌ عَلٰى لَا تَثْبُتُ وَتَفْرِيْعٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ وَذٰلِكَ
لِاَنَّ الْغَصْبَ حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِاَمْرٍ مَشْرُوْعٍ هُوَ الْمِلْكُ
اِذَا هَلَكَ الْمَغْصُوْبُ وَقُضِيَ عَلَيْهِ بِالضَّمَانِ وَعِنْدَنَا يَمْلِكُ الْغَاصِبُ
الْمَغْصُوْبَ بَعْدَ الضَّمَانِ فَيَمْلِكُ اَلْاَكْسَابَ الْبَاقِيَةَ فِيْ يَدِهٖ وَيَنْفُذُ بَيْعُهُ
الْمَاضِيْ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَمْلِكِ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ بَلْ بَقِيَ فِيْ مِلْكِ الْمَالِكِ
لَاجْتَمَعَ الْبَدَلَانِ فِيْ مِلْكِهٖ وَهُوَ الْاَصْلُ مَعَ الضَّمَانِ وَذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ
فَلَمَّا مَلَكَ الْمَالِكُ الضَّمَانَ يَجِبُ اَنْ يَّمْلِكَ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ فَالضَّمَانُ
عِنْدَهٗ بِمُقَابَلَةِ الْيَدِ الْفَائِتَةِ عَنِ الْمِلْكِ وَعِنْدَنَا بِمُقَابَلَةِ الْمِلْكِ الْفَائِتِ
اِلَّا فِي الْمُدَبَّرِ فَاِنَّهٗ اِذَا غَصَبَ رَجُلٌ مُدَبَّرَ اَحَدٍ وَهَلَكَ فِيْ يَدِهٖ يَضْمَنُهٗ
وَلَا يَمْلِكُهٗ جَبْرًا لِلْيَدِ الْفَائِتَةِ

(ترجمہ):۔ اور غصب مفید ملک نہیں ہوتا ہے یہ "لَا تَثْبُتُ" پر معطوف ہے اور امام شافعیؒ کی دوسری تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ غصب حرام اور معصیت ہے۔ لہٰذا امر مشروع یعنی ملک غاصب کا سبب نہ ہوگا جبکہ مغصوب ہلاک ہوجائے اور غاصب پر ضمان کا فیصلہ کیا جائے اور ہمارے نزدیک غاصب، ضمان کے بعد شی مغصوب کا مالک ہوجائے گا۔ لہٰذا وہ اسکے تمام اکساب کا بھی مالک ہوگا جو اسکے قبضہ میں ہیں، اور غاصب کی گذشتہ بیع بھی نافذ ہوگی۔ اسلئے کہ اگر غاصب، مغصوب کا مالک نہ ہوتا بلکہ مغصوب مالک ہی کی ملک میں باقی رہ جاتا تو دو بدل مالک کی ملک میں اکٹھا ہوجاتے اور وہ اصل مع الضمان ہے اور یہ جائز نہیں ہے پس جب مالک ضمان کا مالک ہوگیا تو واجب ہیکہ غاصب، مغصوب کا مالک ہوجائے پس ضمان، امام شافعی کے نزدیک اس قبضہ کے مقابلہ میں ہے جو ملک سے فوت ہوچکا ہے۔ اور ہمارے نزدیک اُس ملک کے مقابلہ میں ہے جو فوت ہوچکی ہے، مگر مدبّر کے بارے میں اسلئے کہ جب ایک آدمی نے کسی کے مدبّر کو غصب کیا اور وہ مدبّر اسکے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو غاصب، مدبر کا ضمان دیگا اور اسکا مالک نہ ہوگا۔ (اور یہ ضمان) اسکے فوت شدہ قبضہ کی تلافی کرنیکے لئے ہے۔

(تشریح):۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت، متن کی گذشتہ عبارت "لَا تَثْبُتُ" پر معطوف ہے اور امام شافعیؒ کی طرف سے دوسرا تفریعی مسئلہ ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کا کوئی سامان غصب کیا اور وہ سامان غاصب کے قبضہ سے ہلاک ہوگیا اور غاصب پر ضمان ادا کرنیکا فیصلہ کیا گیا، تو،

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ غصب مفیدِ ملک نہیں ہے یعنی ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب مغصوب سامان کا مالک نہ ہوگا اور ان کی دلیل یہ ہیکہ غصب، فعل حرام، معصیت اور قبیح لعینہ ہے، اور ملک یعنی غاصب کا شیئ مغصوبہ کا مالک ہونا ایک امرِ مشروع اور نعمت ہے اور پہلے گذر چکا ہیکہ فعلِ حرام اور فعل منہی عنہٗ، کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوتا ہے، لہٰذا غصب، غاصب کیلئے حصولِ ملک کا سبب نہیں ہوگا۔ اور اس سلسلہ میں ہمارا مذہب یہ ہیکہ غاصب، ضمان ادا کرنیکے بعد شیئ مغصوب کا مالک ہوجاتا ہے، لہٰذا مغصوب اگر غلام ہوا اور اُس نے اس دوران کچھ کمائی کی ہو تو جو کچھ مغصوب غلام کے قبضہ میں ہو اس سب کا مالک غاصب ہوجائے گا۔ کیوں کہ اکساب (کمائی کئے ہوئے اموال) غلام مغصوب کے تابع ہوتے ہیں لہٰذا جب اصل یعنی مغصوب کے اندر غاصب کی ملک ثابت ہوجائیگی۔ تو اسکے توابع یعنی اکساب کے اندر بھی اسکی ملک ثابت ہوجائیگی اور اس میں نکتہ یہ ہیکہ ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب کیلئے ملک کا ثبوت، وقتِ غصب کیطرف منسوب ہوتا ہے۔ لہٰذا غصب کے بعد تمام اکساب کو غاصب کے سپرد کردیا جائے گا۔ اور ہمارے نزدیک ضمان دار کرنے کے بعد غاصب چونکہ شئی مغصوب کا مالک ہوجاتا ہے۔ اسلئے اگر غاصب نے شئی مغصوب کو فروخت کردیا۔ اور پھر مالک کو اس کا ضمان ادا کردیا تو غاصب کی یہ بیع ضمان ادا کرنے کے بعد نافذ ہوجائے گی، کیوں کہ نفاذ بیع کے لئے ملکِ ناقص بھی کافی ہوتی ہے۔ بہر حال غصب کے مفیدِ ملک ہونے پر ہماری دلیل یہ ہے کہ ضمان ادا کرنے کے بعد بھی اگر غاصب، شئی مغصوب کا مالک نہ ہوسکا اور شئی مغصوب مالک کی ملک میں باقی رہی تو اصل (شئی مغصوب) اور ضمان دونوں بدل مالک کی مِلک میں جمع ہوجائیں گے حالانکہ یہ ناجائز ہے، پس اِس عدمِ جواز کو ختم کرنے کے لئے ہم کہتے ہیں کہ مالک جب ضمان کا مالک ہوگیا تو شئی مغصوب کا مالک لازمی طور پر غاصب ہوگا، تاکہ اصل اور ضمان دونوں بدل ایک کی ملک میں جمع نہ ہوسکیں۔ اور رہا یہ سوال کہ اس صورت میں غصب یعنی فعلِ منہی عنہٗ، امرِ مشروع یعنی ملکِ غاصب کا سبب ہوجائے گا۔ اور یہ درست نہیں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ شئی مغصوب میں ملکِ غاصب کا سبب غصب نہیں ہے۔ بلکہ ملکِ غاصب کا سبب وجوبِ ضمان ہے یعنی غاصب پر ضمان کا واجب ہونا، غاصب کے مالک ہونے کا سبب ہے اور وجوبِ ضمان، منہی عنہٗ نہیں ہے بلکہ مامور بہ ہے۔ حاصل یہ کہ جو چیز منہی عنہٗ نہیں ہے بلکہ مامور بہ ہے وہ ملکِ غاصب کا سبب ہے اور جو چیز منہی عنہٗ ہے وہ ملکِ غاصب کا سبب نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ ہاں، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ملکِ غاصب کا سبب وجوبِ ضمان ہے، اور وجوبِ ضمان کا سبب غصب ہے لہٰذا ملکِ غاصب کا سبب، غصب ہوا۔ اور غصب، منہی عنہٗ ہے تو گویا ملکِ غاصب یعنی امرِ مشروع کا سبب

فعل منہی عنہ ہو اس کا جواب یہ ہے کہ وجوبِ ضمان کیواسطے سے بلاشبہ غصب، ملکِ غاصب کا سبب ہے مگر چونکہ غصب کا سبب ہونا بالعرض اور بالواسطہ ہے اسلئے اسکا اعتبار نہ ہوگا بلکہ ملک غاصب کا سبب ہونے میں وجوبِ ضمان ہی معتبر ہوگا۔ صاحب نور الانوار نے احناف وشوافع کے درمیان منشا اختلاف ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ضمان مالک کے فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہے یعنی غاصب نے شئ مغصوب سے مالک کا جو قبضہ فوت کردیا ہے اس قبضہ کی تلافی کیلئے غاصب پر ضمان واجب کیا گیا ہے اور ضمان، شئ مغصوب کے مقابلہ میں واجب نہیں ہوا۔ اور جب ضمان، شئ مغصوب کے مقابلہ میں غاصب پر واجب نہیں ہوا تو ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب، شئ مغصوب کا مالک بھی نہ ہوگا۔ اور احناف کے نزدیک ضمان چونکہ شئ مغصوب کے مقابلہ میں واجب ہوتا ہے، اس لئے ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب شئ مغصوب کا مالک ہوجائیگا۔ لیکن "مدبّر" اس سے مستثنیٰ ہے یعنی اگر کسی نے کسی کا مدبّر غلام (جسکو آقا نے یہ کہا کہ اگر میں مرگیا تو، تو آزاد ہے) غصب کیا اور غاصب کے پاس وہ ہلاک ہوگیا اور غاصب نے اسکا ضمان بھی ادا کردیا تو ضمان ادا کرنے کے باوجود احناف کے نزدیک غاصب، اُس "مغصوب مدبّر" کا مالک نہ ہوگا کیونکہ مدبّر ایک ملک سے دوسری ملک کیطرف انتقال کو قبول نہیں کرتا۔ یعنی مدبر ایک ملک سے دوسری ملک کیطرف منتقل نہیں ہوسکتا ہے۔ پس جب مدبّر انتقال کو قبول نہیں کرتا تو ضمان ادا کرنے کے باوجود مدبّر، مالک (مولیٰ) کی ملک سے منتقل ہوکر غاصب کی ملک میں داخل نہ ہوگا اور جو ضمان غاصب پر واجب کیا گیا ہے وہ مولیٰ کے مدبر سے فوت شدہ قبضہ کی تلافی کے لئے ہوگا۔ یعنی مدبّر کی صورت میں ہمارے نزدیک بھی ضمان، مغصوب کے مقابلہ میں نہ ہوگا بلکہ مالک یعنی مولیٰ کے فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہوگا اور جب ضمان مدبر کے مقابلہ میں نہیں بلکہ اس سے فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہے تو ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب، مدبر کا مالک نہ ہوگا۔

وَلَا يَكُوْنُ سَفَرُ الْمَعْصِيَةِ سَبَبًا لِلرُّخْصَةِ تَفْرِيْعٌ ثَالِثٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذٰلِكَ لِاَنَّ سَفَرَ الْمَعْصِيَةِ وَهُوَ سَفَرُ الْاٰبِقِ وَقَاطِعِ الطَّرِيْقِ وَالْبَاغِيْ مَعْصِيَةٌ وَحَرَامٌ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِلْمَشْرُوْعِ وَهُوَ الرُّخْصَةُ فِيْ اِفْطَارِ الصَّوْمِ وَقَصْرِ الصَّلٰوةِ وَعِنْدَنَا تَعُمُّ الرُّخْصَةُ لِلْمُطِيْعِ وَالْعَاصِيْ جَمِيْعًا لِاَنَّ السَّفَرَ لَيْسَ قَبِيْحًا فِيْ نَفْسِهٖ بَلِ الْقَبِيْحُ هُوَ الْمَعْصِيَةُ مُجَاوِرٌ لَهٗ مُنْفَكٌّ عَنْهُ فَيَصْلُحُ سَبَبًا لِلرُّخْصَةِ ۞

(ترجمہ) :- اور سفر معصیت، رخصت کا سبب نہیں ہوتا ہے یہ امام شافعیؒ کی تیسری تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ سفر معصیت اور وہ بھاگے ہوئے غلام، رہزن، اور باغی کا سفر معصیت اور حرام ہے اور امر حرام کسی مشروع کا سبب نہیں ہوتا اور وہ امر مشروع روزہ نہ رکھنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت ہے اور ہمارے نزدیک رخصت فرمان بردار اور نافرمان دونوں کو شامل ہے، اسلئے کہ سفر فی نفسہ قبیح نہیں ہے بلکہ قبیح وہ معصیت ہے جو سفر کے ساتھ ہوتی ہے (اور) اس سے جدا بھی ہوتی ہے۔ پس نفسِ سفر رخصت کا سبب ہو سکتا ہے۔

(تشریح) :- امام شافعیؒ کی تیسری تفریع یہ ہیکہ :- معصیت اور گناہ کے ارادہ سے جو سفر ہوگا وہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت کا سبب نہیں ہوگا، اور وجہ یہ ہے کہ معصیت کا سفر مثلاً آقا سے بھاگنے والے غلام، رہزن اور امام المسلمین کے باغی کا سفر معصیت اور حرام ہے اور رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور نماز کا قصر ہونا امر مشروع ہے اور فعلِ حرام اور منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ سفر معصیت، روزہ نہ رکھنے اور نماز کے قصر ہونے کا سبب نہیں ہوگا۔ اور جب سفر معصیت ان چیزوں کا سبب نہیں ہو سکتا تو غلام آبق، راہزن، اور باغی اگر سفر کریں تو ان کے لئے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت نہ ہوگی اور نہ نماز کو قصر کرنے کی اجازت ہوگی۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ رخصت فرمانبردار اور نافرمان دونوں کو شامل ہے، یعنی جسطرح فرمانبردار آدمی کیلئے سفر کیوجہ سے مذکورہ رخصتیں حاصل ہیں، اسیطرح نافرمان کے لئے بھی حاصل ہیں اور دلیل یہ ہے کہ سفر فی نفسہ قبیح نہیں ہے بلکہ قبیح وہ معصیت یعنی غلام کا بھاگنا، رہزنی کرنا اور بغاوت کرنا ہے، جسکیوجہ سے سفر کیا گیا ہے، اور یہ معصیت سفر کے لئے لازم نہیں ہے بلکہ کبھی سفر کے ساتھ متصل ہو جاتی ہے۔ اور کبھی سفر سے جدا ہو جاتی ہے مثلاً کوئی غلام اپنے مولیٰ سے اجازت لیکر سفر کرے تو اس صورت میں بغیر معصیت کے سفر پایا گیا اور اگر کوئی غلام اپنے مولیٰ سے بھاگ کر اسی شہر کے کسی مکان میں چھپ جائے تو بھاگنا یعنی معصیت بغیر سفر کے پائی گئی۔ بہر حال نفس سفر میں کوئی قباحت نہیں ہے بلکہ قباحت اُس سے متصل اور مجاور چیز میں ہے جو سفر سے جدا بھی ہو جاتی ہے۔ پس ہم نے نفس سفر کو رخصتِ افطار اور قصر نماز کا سبب قرار دیا ہے نہ کہ اس معصیت کو جو سفر کے ساتھ کبھی کبھار متصل ہو جاتی ہے اور نفس سفر ایک مشروع چیز ہے۔ لہٰذا یہاں ایک امر مشروع (نفس سفر) دوسرے امر مشروع (رخصتِ افطار وغیرہ) کیلئے سبب ہوا اور امر مشروع کو امر مشروع کیلئے سبب قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وَلَا یَمْلِکُ الْکَافِرُ مَالَ الْمُسْلِمِ بِالْاِسْتِیْلَاءِ تَفْرِیْعٌ رَابِعٌ لِلشَّافِعِیِّ وَذٰلِکَ لِاَنَّ اِسْتِیْلَاءَ الْکَافِرِ عَلٰی مَالِ الْمُسْلِمِ وَاِحْرَازَہٗ بِدَارِ الْحَرْبِ اَمْرٌ حَرَامٌ وَمَحْظُوْرٌ فَلَا یَصْلُحُ اَنْ تَکُوْنَ سَبَبًا لِلْمِلْکِ وَعِنْدَنَا یَکُوْنُ ذٰلِکَ سَبَبًا لِلْمِلْکِ لِاَنَّ الْحِفْظَ اِنَّمَا یَکُوْنُ بِالْمِلْکِ اَوْ بِالْیَدِ فَاِذَا اَخَذُوْہُ وَاَدْخَلُوْہُ فِیْ دَارِھِمْ فَاتَ مِنَّا الْیَدُ وَالْمِلْکُ فَکَانَ اِسْتِیْلَاؤُھُمْ عَلٰی مَحَلٍّ غَیْرِ مَعْصُوْمٍ بَقَاءً وَاِنْ کَانَ مَعْصُوْمًا اِبْتِدَاءً فَیَمْلِکُوْنَہٗ وَقَدْ ثَبَتَ ذٰلِکَ مِنْ اِشَارَۃِ قَوْلِہٖ تعالیٰ لِلْفُقَرَآءِ الْمُھٰجِرِیْنَ الَّذِیْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِیَارِھِمْ وَاَمْوَالِھِمْ لِاَنَّھُمْ کَانُوْا اَغْنِیَاءَ بِمَکَّۃَ وَاِنَّمَا سُمُّوْا فُقَرَاءَ لِاِسْتِیْلَاءِ الْکُفَّارِ عَلٰی مَالِھِمْ۔

(ترجمہ) :۔ اور تسلط کیوجہ سے کافر، مسلمان کے مال کا مالک نہ ہوگا، یہ امام شافعیؒ کی چوتھی تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ کافر کا مسلمان کے مال پر مسلط ہونا اور مسلمان کے مال کو دارالحرب میں جمع کرنا حرام اور ممنوع فعل ہے۔ لہٰذا یہ فعل اسکی ملک کا سبب نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک یہ تسلط اسکی ملک کا سبب ہو جائیگا اسلئے کہ مال کی حفاظت ملک یا قبضہ سے ہوتی ہے پس جب کفار نے مسلمان کا مال لے لیا اور اس کو دارالحرب میں داخل کر لیا تو ہم سے ملک اور قبضہ فوت ہو گئے لہٰذا ان کا تسلط بقاءً محلِ غیر محفوظ پر ہوا اگرچہ ابتداءً محفوظ تھا پس وہ اسکے مالک ہو جائیں گے اور کافر کا مسلمان کے مال کا مالک ہونا بطریق اشارۃ النص باری تعالیٰ کے قول لِلْفُقَرَآءِ الْمُھٰجِرِیْنَ الَّذِیْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِیَارِھِمْ وَاَمْوَالِھِمْ سے ثابت ہو چکا ہے کیونکہ مہاجرین مکہ میں مالدار تھے لیکن ان کے مالوں پر کفار کے تسلط کیوجہ سے ان کا نام فقراء رکھا گیا۔

(تشریح) :۔ اس عبارت میں امام شافعیؒ کی چوتھی تفریع مذکور ہے یعنی کافر اگر مسلمان کے مال پر تسلط اور غلبہ پاکر اسکو اپنے قبضہ میں کر لے تو کافر اس مال کا مالک نہ ہوگا۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ کافر کا مسلمان کے مال پر تسلط حاصل کر کے اس کو دارالحرب میں محفوظ کر لینا فعل ممنوع اور حرام فعل ہے اور مال کا مالک ہونا امر مشروع اور نعمت ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ فعلِ ممنوع، کسی امرِ مشروع کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا کافر کا مسلمان کے مال پر تسلط پانا بھی کافر کے مالک ہونے کا سبب نہ ہوگا اور مسلمان کے مال پر تسلط پانے کیوجہ سے کافر اس مال کا مالک نہ ہوگا۔ لیکن ہمارے نزدیک کافر کا یہ تسلط اُسکے مالک ہونے کا سبب ہو جاتا ہے یعنی اس تسلط کیوجہ سے کافر، مسلمان کے مال کا مالک ہو جائیگا اور اُسکی دلیل یہ ہیکہ مال کی عصمت اور حفاظت ملک کے ذریعہ ہوتی ہے یا قبضہ کے ذریعہ اور بقول محشیؒ دارالاسلام کے ذریعہ ہوتی ہے یا قبضہ کے ذریعہ۔ لیکن جب کفار نے مسلمان کا مال دارالاسلام سے لیکر دارالحرب میں داخل کر لیا تو مسلمان کا قبضہ بھی فوت ہو گیا اور اسکی ملک بھی فوت ہو گئی، یا

بقول محشی مسلمان کا قبضہ بھی نہ رہا اور وہ مال دار الاسلام میں بھی نہ رہا، پس جب مسلمان کا قبضہ اور ملک دونوں فوت ہوگئے تو یہ مال غیر معصوم اور غیر محفوظ ہوگیا، اور کافر کا تسلّط ایک غیر معصوم اور غیر محفوظ مال پر ہوا اور غیر معصوم مال پر کافر کا تسلّط پانا ممنوع اور حرام نہیں ہے بلکہ مسلمان کے مال معصوم پر تسلّط پانا ممنوع اور حرام ہے۔ حاصل یہ کہ مسلمان کا مال ابتداءً یعنی کافر کے تسلط سے پہلے اگرچہ معصوم تھا لیکن بقاءً کافر کا تسلّط ایسے مال پر ہوا ہے جو غیر معصوم ہے اور غیر معصوم مال پر کافر کا تسلّط چونکہ ممنوع نہیں ہے بلکہ مباح ہے اسلئے کفار مسلمان کے مال پر تسلط پانے سے مسلمان کے مال کے مالک ہوجائیں گے، اور اس مالک ہونے کا سبب فعل ممنوع نہ ہوگا بلکہ فعلِ مباح یعنی غیر معصوم مال پر تسلّط پانا اس کا سبب ہوگا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ تسلّط کیوجہ سے کافر کا مسلمان کے مال کا مالک ہونا اشارۃ النص سے بھی ثابت ہے، کیوں کہ مہاجرین جو مکۃ المکرمہ میں مالدار تھے اپنا مال مکہ میں چھوڑ کر مدینہ منورہ کیطرف ہجرت کرنے اور مدینہ میں مقیم ہونے کیوجہ سے ان کو فقراء کہا گیا ہے۔ اسلئے کہ ان کا جو مال مکہ میں رہ گیا تھا اس پر کفار مکہ نے تسلّط پالیا تھا۔ اور تسلّط پانے کیوجہ سے وہ اس کے مالک ہوگئے تھے، پس اگر کفار مکہ، مسلمانوں کے مال پر تسلّط پانے کے باوجود اسکے مالک نہ ہوتے بلکہ مسلمان ہی اسکے مالک رہتے تو محض ہجرت کرنے سے ان کو فقراء نہ کہا جاتا، مہاجرین کو فقراء کہنا اس بات کی دلیل ہیکہ کفار مکہ مسلمان کے مال پر تسلّط پاکر اسکے مالک ہوگئے ہیں۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَّ عَنْ بَيَانِ الْخَاصِّ بِأَحْكَامِهِ وَأَقْسَامِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْعَامِّ فَقَالَ وَأَمَّا الْعَامُّ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ فَكَلِمَةُ مَا عِبَارَةٌ عَنْ لَفْظٍ مَوْضُوعٍ لِأَنَّ الْعُمُومَ لَا يَجْرِي فِي الْمَعَانِي وَالْعَامُّ مِنْ أَقْسَامِ وُجُوهِ النَّظْمِ وَضْعًا كَالْخَاصِّ وَبِقَوْلِهِ يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا أَخْرَجَ الْخَاصَّ أَمَّا خَاصُّ الْعَيْنِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا خَاصُّ الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ فَلِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ مَفْهُومًا كُلِّيًّا أَوْ فَرْدًا وَاحِدًا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ عَلَى كَثِيرِينَ وَلَيْسَ هُوَ بِمَوْضُوعٍ لِلْأَفْرَادِ بِنَفْسِهِ وَكَذَا أَخْرَجَ أَسْمَاءَ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْأَجْزَاءَ دُونَ الْأَفْرَادِ وَكَذَا يَخْرُجُ بِهِ الْمُشْتَرَكُ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ مَعَانِيَ لَا أَفْرَادًا ثُمَّ قَوْلُهُ مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ لِبَيَانِ تَحْقِيقِ مَاهِيَّةِ الْعَامِّ لَا لِلِاحْتِرَازِ وَقِيلَ مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ احْتِرَازٌ عَنِ الْمُشْتَرَكِ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ احْتِرَازٌ عَنِ النَّكِرَةِ الْمَنْفِيَّةِ فَإِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْأَفْرَادَ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِيَّةِ دُونَ الشُّمُولِ وَإِنَّمَا اكْتَفَى الْمُصُّ بِالتَّنَاوُلِ دُونَ الِاسْتِغْرَاقِ اتِّبَاعًا لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ عِنْدَهُ فِي الْعَامِّ

اَلْاِسْتِغْرَاقُ لِجَمِيْعِ الْاَفْرَادِ فَالْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ وَالْمُنَكَّرُ كُلُّهُ عَامٌّ وَعِنْدَ صَاحِبِ التَّوْضِيْحِ يُشْتَرَطُ فِى الْعَامِّ الْاِسْتِغْرَاقُ فَيَكُوْنُ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَاسِطَةٌ بَيْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ ؛

(ترجمہ) :- پھر جب مصنفؒ خاص کے اُس کے احکام واقسام کیساتھ بیان سے فارغ ہوگئے تو عام کے بیان میں لگ گئے ، چنانچہ فرمایا کہ عام وہ لفظ ہے جو بر سبیلِ شمول ایسے افراد کو شامل ہو جنکی حدود متفق ہوں پس کلمۂ مَا سے مراد لفظ موضوع ہے کیونکہ عموم معانی میں جاری نہیں ہوتا اور عام وضع کے اعتبار سے خاص کیطرح اقسامِ لفظ میں سے ہے اور ماتن کے قول یَتَنَاوَلُ اَفْرَادًا سے خاص نکل گیا ۔ خاص العین کا نکلنا تو ظاہر ہے اور رہا خاص الجنس اور خاص النوع تو وہ اسلئے کہ یہ دونوں ، مفہوم کلی یا ایسے ایک فرد کو شامل ہوتے ہیں جو افراد کثیرہ پر صادق آنے کا احتمال رکھیں اور خاص الجنس اور خاص النوع بذاتہ افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں اسی طرح اسمائے عدد نکل گئے کیونکہ عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو ، اور اسی طرح اس تعریف سے مشترک نکل جائیگا اسلئے کہ مشترک معانی کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو پھر مصنّف کا قول متفقۃ الحدود علی سبیل الشمول ماہیت عام کی تحقیق بیان کرنے کیلئے ہے نہ کہ احتراز کیلئے ۔ اور کہا گیا کہ متفقۃ الحدود مشترک سے احتراز ہے اسلئے کہ مشترک ، مختلفۃ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے اور علی سبیل الشمول نکرۂ منفیہ سے احتراز ہے ، اسلئے کہ نکرۂ منفیہ ، علی سبیل البدلیت افراد کو شامل ہوتا ہے نہ کہ علی سبیل الشمول ، اور مصنفؒ نے تناول پر اکتفار کیا اور استغراق کا لفظ نہیں ذکر کیا ۔ فخر الاسلام کا اتباع کرتے ہوئے ۔ کیونکہ فخر الاسلام ؒکے نزدیک عام میں تمام افراد کے لئے استغراق شرط نہیں ہے ۔ پس جمع معرّف اور منکّر سب عام ہیں ۔ اور صاحبِ توضیح کے نزدیک عام میں استغراق شرط ہے ۔ لہٰذا جمع منکر عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا ۔

(تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ جب مصنّفؒ خاص کی تعریف ، اسکے احکام اور اقسام کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب عام کا بیان شروع فرمارہے ہیں ۔ چنانچہ فرمایا کہ عام وہ لفظ ہے جو علی سبیل الشمول متفقۃ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے ۔ یہ خیال رہے کہ تعریف میں افراد متفقۃ الحدود سے ماہیت اور حقیقت میں افراد کا متفق ہونا مراد نہیں ہے بلکہ افراد متفقۃ الحدود سے مراد وہ افراد ہیں جو معنی کلی اور مفہوم کلی یعنی لفظ کے مدلول کے صدق میں متفق ہوں یعنی لفظ عام کا مدلول تمام افراد پر یکساں صادق آتا ہو ۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن میں کلمۂ مَا سے مراد لفظ موضوع ہے کیونکہ معانی کے اندر

عموم جاری نہیں ہوتا ہے یعنی معانی عموم کے ساتھ نہ حقیقۃً متصف ہوتے ہیں اور نہ مجازاً ، اور جب معنی عموم کے ساتھ کسی طرح متصف نہیں ہوتا تو معنی عام نہ ہوگا بلکہ لفظ عام ہوگا ، اور جب عام معنی نہیں ہوتا بلکہ لفظ عام ہوتا ہے تو تعریفِ عام میں کلمۂ مَا سے مراد لفظ ہوگا نہ کہ معنی ۔ بعض حضرات نے کہا کہ معانی ، عموم کے ساتھ مجازاً متصف ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ معانی ، عموم کے ساتھ حقیقۃً متصف ہوتے ہیں ۔ جیسا کہ لفظ حقیقۃً عموم کے ساتھ متصف ہوتا ہے ۔ پس ان دونوں اقوال کی بنا ء پر کلمۂ ما سے مراد لفظ نہ ہوگا ۔ بلکہ شئی ہوگا ۔ یعنی عام وہ شئی ہے اور یہ اسلئے کہ " شئی " لفظ اور معنی دونوں کو شامل ہے لہذا عام کی تعریف میں لفظ اور معنی دونوں کو شریک کرنے کیلئے ان دونوں اقوال کی بنا پر کلمۂ ما سے مراد شئے ہوگا ۔ مِنْ اَقْسَامِ وُجوہ میں اضافت بیان کے لئے ہے ، کیونکہ وجوہ سے مراد بھی اقسام ہیں ۔

حاصل یہ کہ جسطرح خاص ، وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے اسیطرح عام بھی وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے ۔ شارحؒ نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ماتن کے قول " یتناول افراداً " کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے خاص نکل گیا ہے ، اور اسی خاص کے قبیل سے مثنّٰی ہے کیونکہ مثنّٰی ، دو فردوں کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو ـــــــــ صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ خاص العین کا نکلنا تو ظاہر ہے اسلئے کہ خاص العین فرد واحد اور شخص واحد کا نام ہے ، اور خاص الجنس اور خاص النوع اسلئے نکل جاتے ہیں کہ جنس کے بارے میں بعض حضرات کا مذہب تو یہ ہے کہ جنس ، مفہوم کلی اور معنی کلی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بعض حضرات کا مذہب یہ ہیکہ فرد منتشر کے لئے موضوع ہوتا ہے ۔ یعنی ایسے ایک فرد کیلئے موضوع ہوتا ہے جسکا اطلاق ہر ہر فرد پر ہوسکتا ہے اور کثیر پر صدق کا احتمال بھی ہوسکتا ہے ۔ اور نوع مفہوم کلی اور معنی کلی کیلئے موضوع ہوتا ہے ـــــــ الحاصل خاص الجنس اور خاص النوع مفہوم کلی کیلئے موضوع ہوں یا فرد منتشر کیلئے موضوع ہوں دونوں صورتوں میں افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں اور جب افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں تو یہ دونوں عام نہ ہوں گے ، کیونکہ عام کیلئے ، افراد کو شامل ہونا ضروری ہے ۔ شارح کہتے ہیں کہ " یتناول افراداً " کی قید کے ذریعہ اسمائے عدد ، ثلثۃ ، اربعۃ وغیرہ بھی خارج ہوجاتے ہیں کیونکہ عدد ، اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق یہ ہے کہ ، اجزاء ، کل کے ٹکڑے ہوتے ہیں اور کل ، ان اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور کل ، اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا ہے ، چنانچہ یدُ زید ، زیدٌ (زید کا ہاتھ زید ہے) نہیں کہا جاسکتا ہے اور رہے افراد تو وہ کلی کے مصداق ہوتے ہیں ، اور کلی ان سے مرکب نہیں ہوتی اور کلی اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے ۔ چنانچہ " زیدٌ انسانٌ ، زید انسان ہے کہا جاسکتا ہے ۔ بہر حال جب عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق ہے تو عدد ،

عام نہ ہوگا کیونکہ عام کیلئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے. شارح کہتے ہیں کہ یتناول افرادًا کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے مشترک بھی نکل جائیگا اسلئے کہ مشترک، معانی کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا حالانکہ عام کیلئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ ملاجیون فرماتے ہیں کہ جب یتناول افرادًا کی قید کے ذریعہ خاص، اسمائے عدد اور مشترک سب نکل گئے۔ تو مصنف کا قول " متفقة الحدود علیٰ سبیل الشمول" ماہیت عام کی تحقیق بیان کرنے کیلئے ہوگا اور کسی کو عام کی تعریف سے خارج کرنے کے لئے نہ ہوگا. لیکن بعض لوگوں نے کہا کہ "متفقة الحدود" کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے مشترک کو خارج کیا گیا ہے. اسلئے کہ مشترک، مختلفة الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے اور عام کیلئے ضروری ہے کہ وہ متفقة الحدود افراد کو شامل ہو، اور علیٰ سبیل الشمول کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے نکرہ منفیہ کو خارج کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ نکرہ منفیہ، تمام افراد کو علیٰ سبیل الشمول اور بیک وقت شامل نہیں ہوتا بلکہ علیٰ سبیل البدلیت اور یکے بعد دیگرے شامل ہوتا ہے مثلاً "مَارَأیتُ رَجُلًا" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں نے تمام افرادِ رجل کو نہیں دیکھا بلکہ یہ مطلب ہیکہ کسی مرد کو نہیں دیکھا یعنی نہ اسکو دیکھا اور نہ اسکو دیکھا، یعنی یکے بعد دیگرے ایک ایک کرکے تمام افرادِ رجل سے رویت کی نفی کی جائیگی پس عام کیلئے چونکہ تمام افراد کو بیک وقت شامل ہونا ضروری ہے اسلئے علیٰ سبیل الشمول کی قید صرف عام کی تعریف کیلئے مفید ہوگی اور نکرہ منفیہ اس قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے خارج ہو جائیگا. اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مصنف نے آگے چل کر خود یہ فرمایا ہے کہ نکرہ منفیہ عام ہے اور یہاں نکرہ منفیہ کو عام کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقتِ عام کو بیان کرنے کیلئے تعریف کی گئی ہے اور نکرہ منفیہ کا عام ہونا مجازی ہے اب کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح ملاجیون فرماتے ہیں کہ ماتن کا عام کی تعریف میں "یتناول" کے لفظ پر اکتفا کرنا اور استغراق کا لفظ ذکر نہ کرنا یہ بات علامہ فخر الاسلام کے اتباع میں ہے کیونکہ علامہ فخر الاسلام کے نزدیک عام کا اپنے تمام افراد کو علیٰ سبیل الاستغراق شامل ہونا شرط نہیں ہے. بلکہ عام کا اپنے تمام افراد کو شامل ہونا کافی ہے. خواہ استغراق پایا جائے خواہ نہ پایا جائے ــــــ پس فخر الاسلام کے نزدیک جمع معرّف اور جمع منکر دونوں عام ہوں گے، کیونکہ دونوں افراد کو شامل ہوتے ہیں ــــــ اور صاحب توضیح کے نزدیک عام کی تعریف میں چونکہ استغراق شرط ہے یعنی عام کا اپنے مدلول کے تمام افراد کو استغراق کے طور پر شامل ہونا شرط ہے اسلئے عام کی تعریف جمع معرّف پر تو صادق آئیگی، کیونکہ جمع معرّف میں استغراق پایا جاتا ہے اس طور پر کہ جمع معرّف کا اطلاق ایک سے لیکر اوپر تک تمام افراد پر ہوتا ہے. اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جمع کا اطلاق تین اور تین سے اوپر کے تمام افراد پر ہوتا ہے لیکن ایک اور دو پر جمع کا اطلاق نہیں ہوتا مگر جب جمع پر لام تعریف داخل کر دیا جاتا ہے. تو اسکی جمعیت باطل ہو جاتی ہے، اور اس کا اطلاق ایک سے لیکر آخر تک تمام افراد پر ہوتا ہے اور جب جمع معرّف کا اطلاق ایک سے لیکر آخر تک تمام افراد پر ہوتا ہے تو اسمیں استغراق پایا گیا اور استغراق کے پائے جانے کیوجہ سے۔

صاحب توضیح کے نزدیک بھی جمع معرّف عام کی تعریف میں داخل ہو جائیگا۔ اور رہا جمع منکر تو وہ عام کی تعریف میں داخل نہ ہوگا کیونکہ جمع منکر افراد کو تو شامل ہوتا ہے لیکن اسمیں تمام افراد کا استغراق نہیں ہوتا بایں طور کہ جمع منکر کا اطلاق تین اور تین سے زائد پر تو ہوتا ہے لیکن، ایک اور دو پر نہیں ہوتا، اور جب جمع منکر کا اطلاق ایک اور دو پر نہیں ہوتا تو جمع منکر میں استغراق نہ پایا گیا۔ اور جب جمع منکر میں استغراق نہیں پایا گیا تو وہ صاحب توضیح کے نزدیک عام نہ ہوگا۔ اور جمع منکر خاص بھی نہیں ہے۔ اسلئے کہ خاص، فرد کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو اور جمع منکر افراد کو شامل ہوتا ہے۔ بہرحال جمع منکر صاحب توضیح کے نزدیک جب نہ خاص ہے اور نہ عام ہے تو عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔

وَاِنَّهُ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْمَا يَتَنَاوَلُهُ قَطْعًا بَيَانٌ لِحُكْمِهٖ بَعْدَ بَيَانِ مَعْنَاهُ فَقَوْلُهُ يُوْجِبُ الْحُكْمَ رَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ اِنَّهُ مُجْمَلٌ لِاخْتِلَافِ اَعْدَادِ الْجَمْعِ فَلَا يَكُوْنُ مُوْجِبًا اَصْلًا بَلْ يَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتّٰى يَقُوْمَ الدَّلِيْلُ عَلٰى مُعَيَّنٍ وَقَوْلُهُ فِيْمَا يَتَنَاوَلُهُ رَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ لَا يُوْجِبُ الْفَرْدُ اِلَّا الْوَاحِدَ وَلَا الْجَمْعُ اِلَّا الثَّلٰثَ وَالْبَاقِيْ مَوْقُوْفٌ عَلٰى قِيَامِ الدَّلِيْلِ وَقَوْلُهُ قَطْعًا رَدٌّ عَلَى الشَّافِعِيِّ حَيْثُ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الْعَامَّ ظَنِّيٌّ لِاَنَّهُ مَا مِنْ عَامٍّ اِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَخْصُوْصًا مِنْهُ الْبَعْضُ وَاِنْ لَمْ نَقِفْ عَلَيْهِ فَيُوْجِبُ الْعَمَلَ لَا الْعِلْمَ كَخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ وَنَقُوْلُ هٰذَا الْاِحْتِمَالُ نَاشٍ بِلَا دَلِيْلٍ وَهُوَ لَا يُعْتَبَرُ وَاِذَا خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ كَانَ اِحْتِمَالًا نَاشِيًا عَنْ دَلِيْلٍ فَيَكُوْنُ مُعْتَبَرًا فَعِنْدَنَا الْعَامُّ قَطْعِيٌّ فَيَكُوْنُ مُسَاوِيًا لِلْخَاصِّ ؛

(ترجمہ)۔ اور عام اُن افراد میں جنکو شامل ہوتا ہے قطعی طور پر حکم کو واجب کرتا ہے (یہ) عام کے معنی بیان کرنے کے بعد اسکے حکم کا بیان ہے پس مصنف کا قول «یوجب الحکم» ان لوگوں پر رد ہے۔ جنہوں نے یہ کہا کہ عام، مجمل ہے اسلئے کہ جمع کے اعداد مختلف ہیں لہٰذا وہ موجب نہ ہوگا بلکہ توقف واجب ہوگا یہاں تک کہ کسی معیّن شئی پر دلیل قائم ہو جائے اور مصنف کا قول فیما یتناولہ ان لوگوں پر رد ہے جنہوں نے کہا کہ فرد صرف ایک کو اور جمع صرف تین کو واجب کرتا ہے اور باقی، قیام دلیل پر موقوف ہے۔ اور مصنف کا قول «قطعًا» امام شافعیؒ پر رد ہے۔ اسلئے کہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہیکہ عام ظنی ہے کیونکہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو پس عام اسکا احتمال رکھتا ہے کہ وہ مخصوص منہ البعض ہو اگرچہ ہم اس سے واقف نہیں ہیں۔ پس عام عمل کو واجب کریگا نہ کہ علم ویقین کو جیسا کہ

خبر واحد اور قیاس اور ہم جواب دیں گے کہ یہ احتمال بلا دلیل پیدا ہوا ہے۔ لہٰذا اسکا اعتبار نہ ہوگا اور جب عام سے بعض کو خاص کر لیا گیا تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوگا۔ لہٰذا معتبر ہوگا۔ بہر حال ہمارے نزدیک عام قطعی ہے لہٰذا وہ خاص کے برابر ہوگا۔

(تشریح):۔ عام کی تعریف بیان کرنے کے بعد اس عبارت میں اسکا حکم ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ عام کا حکم یہ ہے کہ وہ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان میں قطعیت اور یقین کو واجب کرتا ہے یعنی عام، خاص کیطرح مفید یقین ہوتا ہے، اسکے مُوجَب پر اعتقاد اور یقین کرنا بھی ضروری ہے۔ اور اسپر عمل کرنا بھی لازم ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے اپنے قول "یوجب الحکم" سے ان حضرات کی تردید کی ہے جو فرماتے ہیں کہ عام مجمل ہے، اور مجمل اسلئے ہے کہ جمع کے اعداد و شمار مختلف ہیں کیونکہ جمع قلت کی صورت میں تین سے لے کر دس تک ہر عدد مراد ہو سکتا ہے۔ یعنی جمع قلت سے تین بھی مراد لے سکتے ہیں۔ اور چار، پانچ، چھ، سات، آٹھ، نو، دس ہر ایک کو مراد لیا جا سکتا ہے۔ اور جمع کثرت کی صورت میں تین سے لے کر الیٰ مالانہایہ ہر عدد مراد ہو سکتا ہے۔ اور بعض اعداد کو چونکہ بعض پر کوئی ترجیح نہیں ہے اسلئے وہ مجمل ہوگا اور کسی عدد کے لئے بھی موجب نہ ہوگا بلکہ جب تک کسی معین عدد پر کوئی دلیل قائم نہ ہو اس وقت تک کیلئے توقف کرنا واجب ہوگا نہ اس پر اعتقاد ضروری ہوگا اور نہ عمل ضروری ہوگا یہ بعض اشاعرہ کا مذہب ہے اور بعض مشائخ سمرقند کا مذہب یہ ہے کہ اعتقاد کے حق میں تو توقف ہوگا یعنی اللہ تعالےٰ کی جو بھی مراد ہو عموم یا خصوص مبہم طریقہ سے اس پر اعتقاد رکھا جائے گا۔ لیکن عمل کرنا واجب اور ضروری ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو تو اس جمع کو کل پر محمول کیا جائیگا۔ اس صورت میں بعض کو بعض پر بلا مرجح ترجیح دینا بھی لازم نہ آئیگا۔ اور اجمال بھی باقی نہ رہے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول "فیما یتناولہ" سے ان حضرات کی تردید کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ عام اگر واحد کا صیغہ ہو تو وہ فردِ واحد کو ثابت کرتا ہے۔ یعنی اس صورت میں فرد واحد مراد ہوگا۔ اور اگر جمع کا صیغہ ہو تو وہ صرف تین کو ثابت کرتا ہے۔ یعنی اس صورت میں صرف تین کا عدد مراد ہوگا۔ اور ان دونوں کے علاوہ تمام الفاظ عام، قیام دلیل پر موقوف ہوں گے۔ یعنی جس پر دلیل اور قرینہ موجود ہو وہ مراد ہوگا ____ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کو معنی سے خالی کرنا تو جائز نہیں ہے۔ یعنی یہ بات تو بالکل ہی لغو ہے کہ لفظ سے کوئی معنی مراد نہ ہوں، بلکہ کچھ نہ کچھ ضرور مراد ہوگا۔ اب عام اگر واحد کا صیغہ ہو اور اس سے اقلِ عدد یعنی ایک مراد ہو اور عام اگر جمع کا صیغہ ہو اور اس سے اقل جمع یعنی تین مراد ہوں تو متیقن ہے۔ اور اگر ما فوق الاقل یعنی صیغہ واحد کی صورت میں ایک سے زیادہ اور صیغۂ جمع کی صورت میں تین سے زیادہ مراد ہوں تو یہ متیقن نہیں ہوگا بلکہ مشکوک ہوگا۔ کیونکہ اقل تو ما فوق الاقل میں داخل ہوتا ہے۔ لیکن ما فوق الاقل

اقل میں داخل نہیں ہوتا گویا اقل دونوں صورتوں میں موجود ہے اور مافوق الاقل صرف ایک صورت میں موجود ہے اور جب ایسا ہے تو اقلِ عدد یقینی ہوا اور مافوق الاقل مشکوک ہوا اور جو چیز یقینی ہو اسکو مراد لینا بہتر ہے۔ لہٰذا صیغہ واحد کی صورت میں ایک مراد لیا جائیگا اور صیغۂ جمع کی صورت میں تین کا عدد مراد لیں گے ہماری طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ یہ بات جو کہی گئی یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ہے حالانکہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا باطل ہے اسلئے یہ قول بھی باطل ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ کا قول۔ قطعًا، سے امام شافعیؒ کے مذہب کی تردید کرنا مقصود ہے، کیوں کہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ عام ظنی ہے، اور ظنی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو اِلَّا یہ کہ کسی عام کے بارے میں بالدلیل یہ بات ثابت ہو گئی ہو کہ وہ خصوص کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ جیسے ۔ ان اللّٰہ بکل شئٍ علیم، ایسا عام ہے کہ جسکا کوئی فرد خاص نہیں کیا گیا ہے۔ یعنی بالدلیل یہ بات ثابت ہے کہ کوئی شی اللہ کے علم سے باہر نہیں ہے۔

بہرحال اس قسم کے عام کے علاوہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو یعنی ہر عام مخصوص منہ البعض ہونے کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں اور اس طرح کے احتمال کے ساتھ عام مفید یقین نہیں ہوتا بلکہ مفید ظن ہوتا ہے، اور مفیدِ ظن اور دلیلِ ظنی عمل کو واجب کرتی ہے لیکن اس پر یقین اور اعتقاد کو واجب نہیں کرتی جیسے خبر واحد اور قیاس مفیدِ ظن اور موجِبِ عمل تو ہیں لیکن مفیدِ یقین نہیں ہیں۔ اسی طرح عام بھی مفید ظن اور موجبِ عمل تو ہوگا لیکن مفید یقین نہ ہوگا ـــــــ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کا پیدا کردہ یہ احتمال، بلا دلیل ہے، اور جو احتمال بلا دلیل ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا اس احتمال کا اعتبار نہ ہوگا۔ تفصیل یہ ہیکہ عام کے صیغے بحسب الوضع عموم پر دلالت کرتے ہیں اور اسکی دلیل یہ ہے کہ صحابہؓ بکثرت عام کے صیغوں سے عموم پر استدلال کرتے ہیں اور قرائن کیطرف محتاج نہیں ہوتے پس اگر عام کے صیغے عموم کیلئے موضوع نہ ہوتے تو عموم سمجھنے کیلئے قرائن کی ضرورت پڑتی۔ بہرحال ثابت ہوگیا کہ عام کے صیغے بغیر قرینہ کے عموم پر دلالت کرتے ہیں اور بغیر قرینہ کے لفظ کی دلالت معنی پر قطعی ہوتی ہے۔ لہٰذا عام کے صیغوں کی دلالت عموم پر قطعی ہوگی نہ کہ ظنی ـــــــ اب رہا دہ، احتمال پیدا کرنا جو معنی موضوع لہٗ یعنی عموم سے عام کے صیغوں کو پھیر دے تو یہ احتمال بلا دلیل ہے اسکا کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ بلا دلیل احتمال ہر چیز میں پیدا کیا جا سکتا ہے مثلاً ہم نے آسمان کو دیکھا اسمیں ایک مہمل قسم کا احتمال یہ بھی ہے کہ نہیں دیکھا ہاں اگر عام کے مصداق سے بعض افراد کو یقینًا خاص کر لیا گیا تو یہ احتمال دلیل کے ساتھ پیدا شدہ ہے لہٰذا اس کا اعتبار ہوگا یعنی عام مخصوص منہٗ البعض ظنی ہوگا نہ کہ قطعی۔

حاصل یہ کہ مطلقاً عام، ہمارے نزدیک قطعی اور مفید یقین ہے اور جب ہمارے نزدیک عام قطعی ہے تو عام، خاص کے مساوی اور برابر ہوگا۔ کیونکہ خاص بھی قطعی ہے اور عام بھی قطعی ہے۔

حَتّٰی یَجُوْزَ نَسْخُ الْخَاصِّ بِہٖ اَیْ بِالْعَامِّ لِاَنَّہٗ یُشْتَرَطُ فِی النَّاسِخِ اَنْ یَّکُوْنَ مُسَاوِیًا لِلْمَنْسُوْخِ اَوْخَیْرًا مِّنْہُ کَحَدِیْثِ الْعُرَنِیِّیْنَ نُسِخَ بِقَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ اِسْتَنْزِھُوْا عَنِ الْبَوْلِ وَعُرَنِیُّوْنَ قَبِیْلَۃٌ یُنْسَبُوْنَ اِلٰی عُرَیْنَۃَ تَصْغِیْرُ عُرَنَۃَ الَّتِیْ ھِیَ وَادٍ بِعَرَفَاتٍ وَحَدِیْثُھُمْ مَا رَوٰی اَنَسُ بْنُ مَالِکٍ اَنَّ قَوْمًا مِنْ عُرَیْنَۃَ اَتَوُا الْمَدِیْنَۃَ فَلَمْ تُوَافِقْھُمْ فَاصْفَرَّتْ اَلْوَانُھُمْ وَانْتَفَخَتْ بُطُوْنُھُمْ فَاَمَرَھُمْ رَسُوْلُ اللّٰہِ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَنْ یَّخْرُجُوْا اِلٰی اِبِلِ الصَّدَقَۃِ وَیَشْرَبُوْا مِنْ اَلْبَانِھَا وَاَبْوَالِھَا فَصَحُّوْا ثُمَّ ارْتَدُّوْا وَقَتَلُوا الرُّعَاۃَ وَاسْتَاقُوا الْاِبِلَ فَبَعَثَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ؐ فِیْ اَثْرِھِمْ قَوْمًا فَاُخِذُوْا فَاَمَرَ بِقَطْعِ اَیْدِیْھِمْ وَاَرْجُلِھِمْ وَسَمْلِ اَعْیُنِھِمْ وَتَرَکَھُمْ فِیْ شِدَّۃِ الْحَرِّ حَتّٰی مَاتُوْا فَھٰذَا حَدِیْثٌ خَاصٌّ بِبَوْلِ الْاِبِلِ یَدُلُّ عَلٰی طَھَارَتِہٖ وَحِلِّہٖ وَبِہٖ تَمَسَّکَ مُحَمَّدٌ فِیْ اَنَّ بَوْلَ مَا یُؤْکَلُ لَحْمُہٗ طَاھِرٌ وَیَحِلُّ شُرْبُہٗ لِلتَّدَاوِیْ وَغَیْرِہٖ وَعِنْدَ ھُمَا ھُوَ مَنْسُوْخٌ بِقَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ اِسْتَنْزِھُوْا مِنَ الْبَوْلِ وَھُوَ عَامٌّ لِمَاْکُوْلِ اللَّحْمِ وَغَیْرِہٖ فَقَدْ نُسِخَ الْخَاصُّ بِھٰذَا الْعَامِّ فَبَوْلُ مَا یُؤْکَلُ لَحْمُہٗ وَغَیْرِہٖ کُلُّہٗ نَجِسٌ حَرَامٌ لَا یَحِلُّ شُرْبُہٗ وَاسْتِعْمَالُہٗ لِلتَّدَاوِیْ وَغَیْرِہٖ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَؒ وَیَحِلُّ عِنْدَ اَبِیْ یُوْسُفَؒ فِی التَّدَاوِیْ لِلضَّرُوْرَۃِ عَلٰی مَا عُرِفَ وَقِصَّۃُ ھٰذَا الْحَدِیْثِ النَّاسِخِ مَا رُوِیَ اَنَّہٗ عَلَیْہِ السَّلَامُ لَمَّا فَرَغَ مِنْ دَفْنِ صَحَابِیٍّ صَالِحٍ اُبْتُلِیَ بِعَذَابِ الْقَبْرِ جَاءَ اِلَی امْرَاَتِہٖ فَسَاَلَھَا عَنْ اَعْمَالِہٖ فَقَالَتْ کَانَ یَرْعَی الْغَنَمَ وَلَا یَتَنَزَّہُ مِنْ بَوْلِہٖ فَحِیْنَئِذٍ قَالَ عَلَیْہِ السَّلَامُ اِسْتَنْزِھُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّۃَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْہُ فَھُوَ بِحَسَبِ شَانِ النُّزُوْلِ اَیْضًا خَاصٌّ بِبَوْلِ مَا یُؤْکَلُ لَحْمُہٗ کَمَا کَانَ الْمَنْسُوْخُ خَاصًّا بِہٖ لٰکِنَّ الْعِبْرَۃَ لِعُمُوْمِ اللَّفْظِ وَالَّذِیْ یَدُلُّ عَلٰی کَوْنِ حَدِیْثِ الْعُرَنِیِّیْنَ مَنْسُوْخًا بِھٰذَا الْحَدِیْثِ اَنَّ الْمُثْلَۃَ الَّتِیْ تَضَمَّنَھَا حَدِیْثُ الْعُرَنِیِّیْنَ مَنْسُوْخَۃٌ بِالْاِتِّفَاقِ لِاَنَّھَا کَانَتْ فِیْ اِبْتِدَاءِ الْاِسْلَامِ ÷

(ترجمہ):۔ یہاں تک کہ عام کے ذریعہ خاص کو منسوخ کرنا جائز ہے اسلئے کہ ناسخ میں یہ شرط ہے کہ

ناسخ ، منسوخ کے برابر ہو یا منسوخ سے بہتر ہو۔ جیسے حدیث عرنیین ، حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے قول
، استنزھوا عن البول ، سے منسوخ کردی گئی ہے ۔ اور عرنیون ایک قبیلہ ہے جو عرینہ کیطرف منسوب
ہے ، عرینہ ، عرنۃ الشی کی تصغیر ہے ۔ یہ عرفات میں ایک وادی کا نام ہے ان کی حدیث وہ ہی ہے
جسکو انس بن مالکؓ نے روایت کیا ہے کہ عرینہ کا ایک گروہ مدینہ منورہ آیا ان کو مدینہ کی آب و
ہوا موافق نہ آئی انکے رنگ زرد ہوگئے اور انکے پیٹ پھول گئے پس رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم
نے انکو حکم دیا کہ وہ صدقہ کے اونٹوں کیطرف نکل جائیں ان کا دودھ اور انکا پیشاب پئیں ۔ چنانچہ وہ
تندرست ہوگئے پھر مرتد ہوگئے ۔ اور رسول اللہ کے چرواہوں کو قتل کردیا اور اونٹ ہانک کر لیگئے ،
پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے پیچھے کچھ لوگوں کو بھیجا ، انہوں نے ان کو پکڑ لیا پھر رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹنے ان کی آنکھیں پھوڑنے اور ان کو سخت گرمی
میں چھوڑ دینے کا حکم دیا ، حتیٰ کہ وہ لوگ مرگئے ۔ یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے
اسکی طہارت اور حلت پر دلالت کرتی ہے ، اسی سے امام محمدؒ نے اس بارے میں استدلال کیا
ہے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب پاک ہے اور اس کا پینا علاج وغیرہ کے لئے حلال ہے ۔ اور شیخین کے
نزدیک یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ، استنزھوا من البول ، سے منسوخ ہے اور یہ ماکول
اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں کو عام ہے ۔ پس خاص اس عام سے منسوخ ہوگیا ہے ۔ پس ماکول اللحم اور غیر
ماکول اللحم تمام جانوروں کا پیشاب ناپاک حرام ہے ۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا پینا اور علاج وغیرہ
کیلئے اس کا استعمال کرنا حلال نہیں ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ضرورۃً علاج وغیرہ کیلئے حلال
ہے ۔ جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں معلوم ہوا ۔ اور اس حدیثِ ناسخ کا قصہ یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ
وسلم جب ایک نیک صحابی کے دفن سے فارغ ہوئے جو عذابِ قبر میں مبتلا ہوگیا تو آپؐ اس کی
بیوی کے پاس تشریف لائے اور ان کے اعمال کے بارے میں اس سے دریافت کیا تو اس نے کہا
کہ بکریاں چراتے تھے اور اس کے پیشاب سے پرہیز نہیں کرتے تھے ۔ پس اسوقت رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیشاب سے پرہیز کیا کرو اسلئے کہ عام طور پر عذابِ قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے۔
پس یہ حدیث ناسخ بھی اپنے شانِ نزول کے اعتبار سے بول ما یؤکل لحمہٗ کے ساتھ اسیطرح خاص ہے
جیساکہ حدیث منسوخ ۔ بول ما یؤکل لحمہ کے ساتھ خاص تھی ۔ لیکن اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے اور
وہ چیز جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ حدیثِ عرنیین اس حدیثِ استنزھوا ، سے منسوخ ہے ، یہ ہیکہ
وہ مثلہ جسکو حدیثِ عرنیین متضمن ہے بالاتفاق منسوخ ہے اسلئے کہ مثلہ کرنا ابتدائے اسلام
میں درست تھا ۔

(تشریح) :۔ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ ہم احناف کے نزدیک عام اور خاص قطعی ، اور

مفید یقین ہونے میں برابر ہیں اسکی دلیل یہ ہے کہ خاص کو عام کے ذریعہ منسوخ کرنا جائز ہے حالانکہ ناسخ کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ منسوخ کے برابر درجہ کا ہو یا اُس سے اقویٰ ہو پس عام کا خاص کیلئے ناسخ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عام کم از کم خاص کے برابر ہے اور خاص بالاتفاق قطعی ہے۔ لہٰذا عام بھی قطعی ہوگا۔ اسکی مثال یہ ہے کہ حدیثِ عرینہ جو خاص ہے وہ حدیثِ عام، یعنی اِسْتَنْزِہُوْا عَنِ الْبَوْلِ سے منسوخ ہے ـــــ اسکی تفصیل یہ ہے کہ عرنہ، عرفات میں ایک وادی کا نام ہے، اسکی تصغیر عُرینہ ہے، عُرینہ ایک قبیلہ ہے جسکی طرف عرنیون منسوب ہیں۔ بقول حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالےٰ عنہٗ انکا واقعہ یہ ہے کہ عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ منورہ آئے، لیکن ان کو وہاں کی آب و ہوا موافق نہ آئی چنانچہ انکے رنگ زرد ہوگئے اور ان کے پیٹ پھول گئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسکا علم ہوا تو اُن کو حکم دیا کہ صدقہ کے اونٹوں کیطرف نکل جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب پئیں ایسا کرنے سے یہ لوگ تندرست ہوگئے اور اسکے صلہ میں یہ کیا کہ مرتد ہوگئے، اور چرواہوں کو قتل کر ڈالا، اور صدقہ کے اونٹوں کو لیکر روانہ ہوگئے۔ اللہ کے رسول کو جب ان کی اس حرکت کا علم ہوا تو ان کے پیچھے بعض صحابہؓ کو دوڑایا انھوں نے اُن مجرموں کو گرفتار کر کے دربار رسالتؐ میں پیش کیا تو صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے ہاتھوں اور پیروں کو کاٹنے، ان کی آنکھ کو پھوڑنے اور انکو سخت گرمی میں چھوڑنے کا حکم دیا یہاں تک کہ یہ لوگ مر گئے ـــــ عرینہ کے یہ لوگ چونکہ قطاع الطریق اور ڈاکو تھے اسلئے ان کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹوا کر ان کو قتل کر دیا گیا۔ کیونکہ ڈاکو کی یہی سزا ہے۔ اور ایک حدیث کے مطابق چونکہ ان لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چرواہوں کو مُثلہ بھی کیا تھا۔ اور انکی آنکھیں پھوڑی تھیں اسلئے۔ جَزَاءُ سَیِّئَۃٍ سَیِّئَۃٌ مِّثْلُہَا، کے تحت اللہ کے رسولؐ نے بھی ان کے ساتھ یہی سلوک کیا ـــــ بہرحال یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور اونٹ کے پیشاب کے حلال اور پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے، اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام محمدؒ نے فرمایا کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب پاک ہے، اور علاج وغیرہ کیلئے اسکا پینا حلال ہے اور شیخین نے کہا کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور ناسخ یہ حدیث ہے۔ اِسْتَنْزِہُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّۃَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْہُ۔ اس حدیث کا پس منظر یہ ہیکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک نیک صحابی کو دفن کیا تو اسکو عذابِ قبر میں مبتلا کر دیا گیا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی بیوی کے پاس تشریف لائے اور مرحوم کے شب و روز کے معمولات کے بارے میں دریافت کیا انکی بیوی نے کہا کہ بکریاں چراتے تھے لیکن ان کے پیشاب سے احتیاط نہ کرتے تھے یہ سن کر،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لوگوں! پیشاب سے احتیاط کیا کرو، کیوں کہ عام طور پر عذابِ قبر پیشاب سے احتیاط نہ کرنے کیوجہ سے ہوتا ہے یہ حدیث اپنے شانِ نزول اور پس منظر کے لحاظ سے اگرچہ ماکول اللحم جانور یعنی بکری کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے۔ جیسا کہ حدیثِ منسوخ ماکول اللحم جانور یعنی اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے لیکن لفظوں کے اعتبار سے عام ہے اور اعتبار عمومِ لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوصِ سبب کا۔ پس حدیث استنزھوا من البول اگرچہ سبب نزول کے اعتبار سے خاص ہے۔ لیکن لفظ کے اعتبار سے عام ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق بول سے بچنے کا امر فرمایا ہے خواہ ماکول اللحم کا بول ہو خواہ غیر ماکول اللحم کا بول ہو ــــــــ بہرحال یہ حدیث عام ہے اور ناسخ ہے، اور حدیثِ عرینہ خاص ہے اور منسوخ ہے۔ پس عام کے ذریعہ خاص کا منسوخ ہونا ثابت ہوگیا۔ اسی حدیثِ ناسخ کیوجہ سے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً پیشاب خواہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم کا ہو ناپاک ہے۔ اس کا پینا اور علاج وغیرہ کیلئے استعمال کرنا ناجائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تائید رسول اللہؐ کے قول "لاشفاء فیما حرّم علیکم" سے بھی ہوتی ہے۔ یعنی جو چیز تم پر حرام ہے اسمیں تمہارے لئے کوئی شفاء نہیں ہے۔ پس جب پیشاب حرام اور نجس ہے تو اسمیں کوئی شفاء نہ ہوگی، اور جب پیشاب میں شفاء نہیں ہے تو علاج کے خاطر اسکا استعمال کرنا بھی بے سود اور ناجائز ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ علاج وغیرہ کی ضرورت میں پیشاب پینے کی اجازت دیتے ہیں، اور حدیث "لاشفاء فیما حرّم علیکم" کا جواب یہ دیتے ہیں کہ حرام چیز میں شفاء نہیں ہے بالکل صحیح ہے لیکن جب ضرورت میں پیشاب پینے کی اجازت دیدی گئی تو وہ حرام کہاں رہا۔

صاحب نورالانوار "والذی یدل علی کون حدیث العرنیین" سے ایک اعتراض کا جواب دینے کی زحمت فرمارہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا حدیثِ عرنیین کو منسوخ اور حدیث استنزھوا من البول، کو ناسخ قرار دینا اسوقت درست ہوگا جبکہ حدیث عرنیین کا تقدم اور حدیث استنزھوا من البول کا تأخر ثابت ہوجاتا ہو۔ حالانکہ دونوں حدیثوں کی تاریخ معلوم نہ ہونے کیوجہ سے یہ ثابت نہیں ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ حدیث عرنیین کا منسوخ ہونا ایک دوسری دلیل سے ثابت ہے دلیل یہ ہیکہ حدیث عرنیین، مثلہ کرنے کو متضمن ہے یعنی حدیث عرنیین میں یہ بات مذکور ہے، کہ اللہ کے رسولؐ نے عرینہ کے ان لوگوں کو مثلہ کرایا تھا، لیکن مثلہ کرنے کا حکم بالاتفاق منسوخ ہوچکا یعنی ابتدائے اسلام میں مثلہ کرنا مشروع تھا مگر بعد میں منسوخ ہوگیا۔ پس جب حدیث عرنیین کا ایک جز منسوخ ہے تو دوسرا جز یعنی بول مایوکل لحمہ، کی طہارت اور حلت بھی یقیناً منسوخ ہوگی ورنہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ آدھی حدیث منسوخ ہو اور آدھی منسوخ نہ ہو ــــــــ بہرحال!

جب حدیثِ عرنیین کا منسوخ ہونا ثابت ہوگیا تو حدیث اِستنزھوا من البول بلا شبہ ناسخ ہوگی۔ بعض حضرات نے اس جواب کو پسند نہیں کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے کہا کہ حدیث عرنیین دو احکام پر مشتمل ہے ایک مُثلہ کرنا، دوم اونٹ کے پیشاب کا پاک اور حلال ہونا۔ اور ایک حکم کے منسوخ ہونے سے دوسرے حکم کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا۔ لہٰذا مُثلہ کرنے کے منسوخ ہونے سے بَولِ اِبل کا پاک اور حلال ہونا منسوخ نہ ہوگا۔

بہتر جواب یہ ہیکہ حدیث استنزھوا من البول، مُحرِّم ہے اور حدیث عرنیین مُبیح ہے۔ اور مُحرِّم مؤخر ہوتا ہے اور مبیح مقدم ہوتا ہے۔ لہٰذا حدیث عرنیین مقدم ہوگی اور حدیث اِستنزھوا من البَولِ مؤخر ہوگی۔ اور مؤخر ناسخ اور مقدم منسوخ ہوتا ہے۔ لہٰذا حدیث اِستنزِھُوا من البول، ناسخ اور حدیث عرنیین منسوخ ہوگی۔

وَإِذَا أَوْصىٰ بِخَاتَمٍ لِإِنْسَانٍ ثُمَّ بِالْفَصِّ مِنْهُ لِآخَرَ أَنَّ الْحَلْقَةَ لِلْأَوَّلِ وَالْفَصَّ بَيْنَهُمَا تَأْيِيْدٌ لِمُقَدِّمَةٍ مَفْهُوْمَةٍ مِمَّا قَبْلُ وَهِيَ أَنَّ الْعَامَّ مُسَاوٍ لِلْخَاصِّ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ وَهِيَ أَنَّهُ إِذَا أَوْصىٰ أَحَدٌ بِخَاتَمِهٖ لِإِنْسَانٍ ثُمَّ أَوْصىٰ بِكَلَامٍ مَفْصُوْلٍ بَعْدَهٗ بِفَصِّ ذٰلِكَ الْخَاتَمِ بِعَيْنِهٖ لِإِنْسَانٍ آخَرَ فَتَكُوْنُ الْحَلْقَةُ لِلْمُوْصىٰ لَهُ الْأَوَّلِ خَاصَّةً وَالْفَصُّ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْأَوَّلِ وَالثَّانِيْ عَلَى السَّوَاءِ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْخَاتَمَ عَامٌّ أَيْ كَالْعَامِّ لِأَنَّ الْعَامَّ الْمُصْطَلَحَ هُوَ مَا يَشْمُلُ أَفْرَادًا وَالْخَاتَمُ لَا يَصْدُقُ إِلَّا عَلىٰ فَرْدٍ وَاحِدٍ وَلٰكِنَّهُ كَالْعَامِّ يَشْمُلُ الْحَلْقَةَ وَالْفَصَّ كِلَيْهِمَا وَالْفَصُّ خَاصٌّ بِمَدْلُوْلِهٖ فَقَطْ فَإِذَا ذُكِرَ الْخَاصُّ بَعْدَ الْعَامِّ بِكَلَامٍ مَفْصُوْلٍ وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا فِيْ حَقِّ الْفَصِّ فَيَكُوْنُ الْفَصُّ لِلْمُوْصىٰ لَهُمَا جَمِيْعًا تَسْوِيَةً لِلْعَامِّ مَعَ الْخَاصِّ بِخِلَافِ مَا إِذَا أَوْصىٰ بِالْفَصِّ بِكَلَامٍ مَوْصُوْلٍ فَإِنَّهُ يَكُوْنُ بَيَانًا لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَاتَمِ مِمَّا سَبَقَ الْحَلْقَةُ فَقَطْ فَتَكُوْنُ الْحَلْقَةُ لِلْأَوَّلِ وَالْفَصُّ لِلثَّانِيْ وَعِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ يَكُوْنُ الْفَصُّ لِلثَّانِي الْبَتَّةَ سَوَاءٌ أَتىٰ بِكَلَامٍ مَوْصُوْلٍ أَوْ مَفْصُوْلٍ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ إِنَّمَا تَلْزَمُ بَعْدَ مَمَاتِهٖ لَا فِيْ حَيَاتِهٖ فَكَانَ الْمَوْصُوْلُ وَالْمَفْصُوْلُ سَوَاءً كَمَا فِي الْوَصِيَّةِ بِالرَّقَبَةِ لِإِنْسَانٍ وَبِخِدْمَتِهَا لِآخَرَ قُلْنَا الْوَصِيَّةُ بِالرَّقَبَةِ لَا تَتَنَاوَلُ الْخِدْمَةَ لِأَنَّهُمَا جِنْسَانِ مُخْتَلِفَانِ بِخِلَافِ الْخَاتَمِ فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْفَصَّ لَا مُحَالَةَ فَتَكُوْنُ كَالْقِيَاسِ مَعَ الْفَارِقِ ؞

(ترجمہ) :- اور جب کوئی شخص کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر دوسرے کیلئے اسکے نگ کی وصیت کرے تو انگوٹھی کا حلقہ اوّل کیلئے ہوگا اور نگ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، یہ ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ اس مقدمہ کی تائید ہے جو پہلے سے مفہوم ہے اور وہ یہ ہیکہ عام خاص کے برابر ہے، اور وہ مسئلہ یہ ہیکہ جب کوئی شخص کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر اسکے بعد مفصول کلام سے کسی دوسرے انسان کیلئے بعینہ اسی انگوٹھی کے "نگ" کی وصیت کرے تو حلقہ خاص طور پر پہلے موصیٰ لہٗ کیلئے ہوگا اور "نگ" اوّل اور دوم کے درمیان برابر، برابر مشترک ہوگا۔ اور یہ اسلئے کہ "خاتم" انگوٹھی، عام ہے یعنی عام کیطرح ہے کیونکہ اصطلاحی عام وہ ہے جو افراد کو شامل ہو، اور خاتم کا لفظ صادق نہیں آتا مگر ایک فرد پر، لیکن وہ عام کیطرح ہے حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، اور نگینہ اپنے مدلول کے ساتھ خاص ہے پس جب کلام مفصول کے ذریعہ عام کے بعد خاص ذکر کیا تو نگ کے حق میں دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوگیا۔ لہٰذا نگ دونوں موصیٰ لہما کیلئے ہوگا تاکہ عام خاص کے ساتھ برابر کردیا جائے۔ اسکے برخلاف جب نگ کی وصیت کلام موصول سے کی ہو۔ تو یہ کلام بیان ہوگا۔ اسلئے کہ ماسبق میں خاتم سے مراد صرف حلقہ ہے۔ لہٰذا حلقہ موصیٰ لہٗ اوّل کیلئے ہوگا، اور نگ موصیٰ لہٗ ثانی کیلئے ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نگ بہرصورت موصیٰ لہٗ ثانی کیلئے ہوگا۔ مُوصی (وصیت کرنے والا) خواہ کلام موصول لائے یا کلام مفصول لائے اسلئے کہ وصیت موصی کی موت کے بعد لازم ہوتی ہے نہ کہ اسکی زندگی میں لہٰذا کلام موصول اور مفصول دونوں برابر ہوں گے۔ جیسے رقبہ کی وصیت ایک انسان کیلئے اور اسکی خدمت کی وصیت دوسرے انسان کیلئے ہم جواب دیں گے کہ رقبہ کی وصیت، خدمت کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں مختلف دو جنس ہیں برخلاف خاتم کے اسلئے کہ وہ نگ کو بہرحال شامل ہے۔ لہٰذا یہ قیاس مع الفارق ہوگا۔

(تشریح) :- شارحؒ فرماتے ہیں کہ جو مقدمہ سابق میں معلوم ہوا کہ عام، خاص کے برابر ہوتا ہے۔ اسکو ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ مؤید کیا گیا ہے۔ فقہی مسئلہ یہ ہے کہ۔ ایک آدمی نے دوسرے شخص کیلئے اپنی خاتم، انگوٹھی کی وصیت کی پھر تھوڑی دیر ٹھہر کر اسی انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کیلئے کی تو انگوٹھی کا حلقہ صرف موصیٰ لہٗ اول کیلئے ہوگا، اور نگ موصیٰ لہٗ اول اور موصیٰ لہٗ دوم دونوں کے درمیان برابر، برابر مشترک ہوگا۔ اور دلیل یہ ہیکہ "لفظ خاتم" عام کے مانند ہے اور عام کے مانند اسلئے کہا گیا کہ اصطلاحی عام وہ کہلاتا ہے جو افراد کو شامل ہو، اور لفظ خاتم، چونکہ صرف ایک فرد کو شامل ہوتا ہے اسلئے خاتم کا لفظ اصطلاحًا عام تو نہ ہوگا، لیکن عام کے مانند ہوگا۔ کیونکہ خاتم، حلقہ اور نگ دونوں کو شامل ہوتا ہے، پس حلقہ اور نگ دونوں کو شامل ہونے کیوجہ سے لفظ خاتم عام کے مانند ہوگا اور لفظ "فص" نگ صرف اپنے مدلول یعنی نگ کے ساتھ خاص ہے۔

اسکے علاوہ کسی دوسری چیز کو شامل نہیں ہے ـــــــــــــ حاصل یہ ہوا کہ لفظ خاتم عام کے مانند ہے اور لفظ فص خاص ہے، اور موصی (وصیت کرنے والے) نے عام کے بعد یعنی خاتم کے بعد کلام مفصول کے ساتھ خاص کو ذکر کیا ہے۔ لہٰذا نگ کے بارے میں موصیٰ لہٗ اول اور موصیٰ لہٗ ثانی دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوگیا، یعنی موصیٰ لہٗ اول کیلئے خاتم کی وصیت کا تقاضہ یہ ہیکہ حلقہ کیطرح نگ بھی موصیٰ لہٗ اول کیلئے ہو اور موصیٰ لہٗ دوم کیلئے خاص طور پر نگ کی وصیت کا تقاضہ یہ ہیکہ نگ موصیٰ لہٗ دوم کیلئے ہو۔ پس عام یعنی وصیت اولیٰ کو "خاص" یعنی وصیتِ ثانیہ کے برابر کرنے کیلئے یہ کہا گیا کہ نگ دونوں موصیٰ لہما کیلئے آدھا آدھا ہوگا۔ اور حلقہ صرف موصیٰ لہٗ اول کیلئے ہوگا، کیونکہ حلقہ کے سلسلہ میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ ہاں! اگر نگ کی وصیت موصیٰ لہٗ اول کے علاوہ کسی دوسرے کیلئے کلام موصول کے ساتھ کی ہو تو اس صورت میں وصیت ثانیہ، وصیتِ اولیٰ کیلئے بیان اور تخصیص ہوگی، کیونکہ مخصِّص کیلئے ضروری ہے کہ وہ کلام اولیٰ کے ساتھ مقارن ہو اور اس صورت میں مقارنت موجود ہے۔ لہٰذا موصی کا کلام ثانی یعنی نگ کی وصیت کلام اولیٰ یعنی انگوٹھی کی وصیت کیلئے مخصِّص ہوگا، اور یہ کہا جائیگا کہ وصیت اولیٰ میں خاتم سے صرف حلقہ مراد ہے اور جب وصیت اولیٰ میں صرف حلقہ مراد ہے تو موصیٰ لہٗ اول کیلئے صرف حلقہ ہوگا اور موصیٰ لہٗ ثانی کیلئے نگ ہوگا، اور کلام مفصول کی صورت میں چونکہ تخصیص کی شرط یعنی مقارنت نہیں پائی گئی۔ اسلئے کلام مفصول کی صورت میں وصیت ثانیہ، وصیت اولیٰ کیلئے مخصِّص نہ ہوگا۔ اور جب کلام مفصول کی صورت میں وصیتِ ثانیہ مخصِّص نہیں ہے تو وصیتِ اولیٰ میں حلقہ اور نگ دونوں مراد ہونگے اور نگ دونوں موصیٰ لہما کیلئے مشترک ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ وصیتِ ثانیہ کلام موصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو دونوں صورتوں میں حلقہ موصیٰ لہٗ اول کے لئے ہوگا اور نگ موصیٰ لہٗ ثانی کے لئے ہوگا اور دلیل یہ ہے کہ وصیت موصی کی موت کے بعد لازم ہوتی ہے نہ کہ اسکی زندگی میں۔ لہٰذا وصیت ثانیہ کلام موصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو دونوں برابر ہیں جیسے ایک آدمی نے اپنے غلام کے رقبہ کی وصیت ایک انسان کیلئے کی اور اس کی خدمت کی وصیت دوسرے انسان کیلئے کی تو رقبہ موصیٰ لہٗ اول کیلئے ہوگا اور خدمت موصیٰ لہٗ ثانی کیلئے ہوگی، وصیتِ ثانیہ کلام موصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو ـــــــــــــ ہماری طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ رقبہ اور خدمت چونکہ مختلف دو جنس ہیں اسلئے رقبہ کی وصیت، خدمت کی وصیت کو شامل نہ ہوگی، اور جب رقبہ کی وصیت خدمت کی وصیت کو شامل نہیں ہے تو خدمت کے سلسلہ میں دونوں موصیٰ لہما کے درمیان کوئی تعارض واقع نہ ہوگا۔ بلکہ رقب

موصیٰ لہٗ اول کیلئے ہوگا اور خدمت موصیٰ لہٗ ثانی کیلئے ہوگی اسکے برخلاف خاتم کہ وہ نگ کو بہر حال شامل ہے لہٰذا خاتم کی وصیت ، نگ کی وصیت کو شامل ہوگی اور نگ کے سلسلہ میں دونوں موصیٰ لہما کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کو دور کرنے کیلئے نگ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔ حاصل یہ کہ متن کے مسئلہ کو رقبہ اور خدمت کی وصیت پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

ثُمَّ اِنَّ فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ عَامَّیْنِ اِخْتَلَفَ فِیْهِمَا الشَّافِعِیُّ مَعَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ ظَنًّا مِّنْهُ بِاَنَّهُمَا مَخْصُوْصَانِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَلَیْسَ كَذٰلِكَ تَقْرِیْرُ الْاَوَّلِ اَنَّ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ كَلِمَةُ مَا عَامَّةٌ لِكُلِّ مَا لَمْ یُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ عَامِدًا اَوْ نَاسِیًا فَیَنْبَغِیْ اَنْ لَّا یَحِلَّ مَتْرُوْكُ التَّسْمِیَةِ اَصْلًا كَمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ مَالِكٌ وَلٰكِنَّكُمْ خَصَّصْتُمُ النَّاسِیَ مِنْ هٰذَا وَقُلْتُمْ اِنَّهٗ یَجُوْزُ مَتْرُوْكُ التَّسْمِیَةِ نَاسِیًا وَالْاٰیَةُ مَحْمُوْلَةٌ عَلَی الْعَامِدِ فَقَطْ قُلْنَا اَنْ نَخُصَّ الْعَامِدَ مِنْهُ اَیْضًا بِالْقِیَاسِ عَلَی النَّاسِیْ وَبِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْلِمُ یَذْبَحُ عَلٰی اِسْمِ اللّٰهِ سَمّٰی اَوْ لَمْ یُسَمِّ فَلَمْ یَبْقَ فِی الْاٰیَةِ اِلَّا مَا كَانَ مَذْبُوْحًا بِاَسْمَاءِ الْاَصْنَامِ ؁

(ترجمہ) :۔ پھر اس مقام میں ایسے دو عام ہیں جن میں امام شافعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ یہ سمجھکر اختلاف کیا ہے کہ وہ دونوں عام امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مخصوص ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اوّل کی تقریر یہ ہیکہ باری تعالیٰ کے قول "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" میں کلمۂ مَا عام ہے ہر اس چیز کیلئے جس پر اللہ کا نام عمدًا یا نسیانًا نہ لیا گیا ہو ، پس مناسب ہے کہ متروک التسمیہ بالکل حلال نہ ہو جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب ہے۔ لیکن تم نے اس سے "ناسی" کو خاص کرلیا ہے اور تم نے یہ کہا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیًا جائز ہے۔ اور آیت فقط عامد پر محمول ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم اس سے عامد کو بھی خاص کر لیتے ہیں ناسی پر قیاس کرتے ہوئے اور خبر واحد کیوجہ سے اور وہ یہ ہیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مسلمان اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے اللہ کا نام لے یا نہ لے پس آیت میں باقی نہیں رہا مگر وہ جو بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔

(تشریح) :۔ شارح نور الانوار ملاجیون علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس مقام پر دو عام ایسے ہیں جن میں امام شافعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ اختلاف کیا ہے اور امام شافعی کی بنیادِ اختلاف امام شافعیؒ کا یہ گمان ہے کہ مذکورہ دونوں عام امام صاحبؒ کے نزدیک مخصوص ہیں۔

یعنی بعض افراد کو خاص کیا گیا ہے حالانکہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے پہلے عام کی تقریر یہ ہے کہ، باری تعالٰی کے قول۔ ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ، ان جانوروں کو مت کھاؤ جن پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ میں کلمۂ مَا ہر اُس جانور کو عام ہے جس پر عمدًا یا ناسیًا اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ پس کلمۂ "مَا" کے عموم کا تقاضہ یہ ہے کہ متروک التسمیہ بالکل حلال نہ ہو یعنی نہ وہ جانور حلال ہو جس پر عمدًا اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اور نہ وہ جانور حلال ہو جس پر ناسیًا اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب بھی یہی ہے۔ لیکن اے حنفیوں! تم نے اس عام سے "ناسی" کو خاص کر لیا ہے اور یہ کہا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیًا کا کھانا جائز ہے، اور آیت صرف عامد پر محمول ہے، یعنی صرف عامدًا متروک التسمیہ کا کھانا ناجائز ہے۔ پس جب تم حنفیوں نے اس عام سے ناسی کو خاص کیا ہے تو ہم شوافع اِس سے عامد کو بھی خاص کرتے ہیں۔ یعنی ہمارے (شوافع) نزدیک متروک التسمیہ ناسیًا کیطرح متروک التسمیہ عامدًا کا کھانا بھی جائز ہے۔ اور عامد کو خاص کرنے کی ایک دلیل تو قیاس ہے یعنی متروک التسمیہ عامدًا کو متروک التسمیہ ناسیًا پر قیاس کیا گیا ہے۔ لہٰذا متروک التسمیہ ناسیًا کیطرح متروک التسمیہ عامدًا کا کھانا بھی حلال اور جائز ہوگا ــــــــــ اور دوسری دلیل خبر واحد ہے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مسلمان تو اللہ کا نام لے کر ہی ذبح کرتا ہے خواہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے، یعنی مسلمان کا ذبیحہ بہر صورت معتبر اور جائز ہے خواہ بسم اللہ پڑھے خواہ اسکو عمدًا یا ناسیًا ترک کردے۔ بہر حال اس حدیث سے ثابت ہوا کہ عمدًا بسم اللہ ترک کرنے کی صورت میں بھی ذبیحہ حلال ہے۔

فلم یبق فی الآیۃ الخ سے ایک سوال کا جواب ہے، یہ سوال امام شافعیؒ پر وارد ہوتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ آیت "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" دو افراد کو شامل تھی (۱) ناسی کو (۲) عامد کو۔ اور آیت سے ناسی کو بالاجماع خاص کر لیا گیا ہے اور آپ نے ناسی پر قیاس کر کے عامد کو بھی خاص کر لیا ہے۔ پس جب ناسی اور عامد دونوں آیت سے خاص کر لئے گئے اور دونوں آیت کے تحت نہ رہے تو اس آیت پر عمل کیسے ہوگا یعنی یہ آیت معمول بہا نہ رہے گی۔ حالانکہ تمام آیات کا معمول بہا ہونا ضروری ہے۔ بشرطیکہ کوئی آیت منسوخ نہ ہو ــــــــــ امام شافعیؒ کیطرف سے جواب یہ ہے کہ ناسی اور عامد کو خاص کرنے کے بعد بھی مذکورہ آیت معمول بہا ہے۔ اس طور پر کہ آیت میں وہ جانور مراد ہوں گے جنکو بتوں کے نام سے ذبح کیا گیا ہو، یعنی جن جانوروں کو بتوں کے نام سے ذبح کیا گیا ہو ان کے بارے میں اللہ تعالٰی نے فرمایا ہے۔ وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ۔ اس جواب کے بعد امام شافعیؒ پر آیت کے غیر معمول بہا ہونے کو لیکر اعتراض واقع نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے امام شافعیؒ کے مذکورہ اختلاف کا اصولی جواب تو بعد میں ذکر کیا جائے گا،

لیکن امام شافعیؒ نے آیت سے عامد کو خاص کرنے کی جو دو دلیلیں ذکر کی ہیں ان میں سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ عامد کو ناسی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ ناسی، معذور ہے اور عامد غیر معذور ہے اور غیر معذور کو معذور پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ جیسا کہ قادر علی القیام کو عاجز عن القیام پر قیاس درست نہیں ہے۔ اور اس قیاس کیوجہ سے قادر علی القیام کیلئے بیٹھ کر فرض نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ اور دوسری دلیل یعنی حدیث کا جواب یہ ہے کہ:۔ علامہ بدرالدین عینی نے شرح ہدایہ میں تحریر کیا ہیکہ یہ حدیث دار قطنی کی روایت کے مطابق اسطرح ہے «المسلم یذبح علی اسم اللہ سمی اولم یسم مالم یتعمد» یعنی مسلمان تو اللہ کے نام پر ہی ذبح کرتا ہے، خواہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے جب تک کہ وہ ترک تسمیہ کا ارادہ نہ کرے، اسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر مسلمان نے ذبح کے وقت عمداً ترک تسمیہ کیا تو وہ اللہ کے نام پر ذبح کرنیوالا نہیں ہوگا۔ اور اسکا کھانا جائز نہ ہوگا۔ مالم یتعمد کے اضافہ کی صورت میں حدیث ہم احناف کا مستدل ہوگی اور امام شافعیؒ کا مستدل نہ ہوگی۔

وَتَقْرِيْرُ الثَّانِيْ اَنَّ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا كَلِمَةُ مَنْ اَيْضًا عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِمَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ قَتْلِ اِنْسَانٍ اَوْ بَعْدَ قَطْعِ اَطْرَافِهٖ اَوْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ ثُمَّ قَتَلَ فِيْهِ اَحَدًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ كُلٌّ مِّنْ هٰؤُلَاءِ اٰمِنًا وَاَنْتُمْ خَصَّصْتُمْ مِنْ هٰذَا مَنْ قَتَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَمَنْ دَخَلَ فِيْهِ بَعْدَ قَطْعِ الْاَطْرَافِ وَقُلْتُمْ اِنَّهٗ يُقْتَصُّ مِنْ هٰذَيْنِ فِي الْبَيْتِ قُلْنَا اَنْ نَخُصَّ الصُّوْرَةَ الثَّالِثَةَ اَيْضًا وَهُوَ مَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ اَنْ قَتَلَ اِنْسَانًا فَيُقْتَصُّ مِنْهُ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصُّوْرَتَيْنِ الْاُوْلَيَيْنِ وَبِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْحَرَمُ لَا يُعِيْذُ عَاصِيًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ وَلَمْ يَبْقَ تَحْتَ هٰذَا الْعَامِّ اِلَّا الْاٰمِنُ مِنْ عَذَابِ النَّارِ ؏

(ترجمہ):۔ دوسرے عام کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالٰی کے قول «وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا» میں کلمۂ «مَنْ» بھی عام ہے اس شخص کو شامل ہے جو بیت اللہ میں کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد یا اسکے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد داخل ہو یا بیت اللہ میں داخل ہو پھر اسمیں کسی کو قتل کر دے، پس مناسب ہیکہ ان میں سے ہر ایک مامون و محفوظ ہو حالانکہ تم حنفیوں نے اس عام سے اس شخص کو خاص کیا ہے جو بیت اللہ میں داخل ہونے کے بعد قتل کرے، اور اس شخص کو جو کسی انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہو، اور تم نے یہ کہا کہ بیت اللہ میں ان دونوں سے قصاص،

لیا جائے گا۔ ہم شوافع نے کہا کہ ہم تیسری صورت کو بھی خاص کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جو شخص کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہوا ہو اس سے بھی قصاص لیا جائے گا۔ پہلی دو صورتوں پر قیاس کرتے ہوئے اور خبر واحد کیوجہ سے وہ یہ ہیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ حرم نہ تو کسی نافرمان کو پناہ دیتا ہے۔ اور نہ خون سے بھاگنے والے کو۔ اور اس عام کے تحت کوئی باقی نہیں رہا مگر عذاب نار سے مامون۔

(تشریح) :- دوسرے عام کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالٰی کے قول « وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا » جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا وہ مامون ہو گیا ہیں کلمۂ « مَنْ » عام ہے اسلئے کہ اسکے تحت تین صورتیں داخل ہیں۔ (۱) کوئی شخص کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہوا ہو۔ (۲) کوئی شخص کسی انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد کعبہ میں داخل ہوا ہو۔ (۳) کوئی شخص کعبہ میں داخل ہو کر کسی انسان کو قتل کر دے۔ کلمۂ مَنْ کا عموم اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہ تینوں شخص مامون و محفوظ ہوں لیکن تم حنفیوں نے اس عام سے دوسری اور تیسری صورت کو خاص کر لیا ہے۔ چنانچہ تم نے کہا کہ اگر کوئی شخص بیت اللہ میں داخل ہو کر کسی انسان کو قتل کر دے، یا کسی انسان کے ہاتھ پاؤں قطع کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہو، تو یہ دونوں شخص مامون نہ ہونگے بلکہ ان دونوں سے کعبہ کے اندر ہی قصاص لیا جائے گا ــــــــ شوافع کہتے ہیں کہ مذکورہ دو صورتوں کو تم حنفیوں نے خاص کیا ہے اور تیسری صورت کو یعنی اس شخص کو جو کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہو ہم خاص کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والا شخص بھی مامون و محفوظ نہ ہو گا۔ بلکہ اس سے قصاص لیا جائیگا۔ اور اس پر ایک دلیل تو قیاس ہے یعنی قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونیوالے شخص کو باقی دو صورتوں پر قیاس کیا جائیگا کہ جسطرح ان دو صورتوں میں مجرم مامون نہیں ہوتا، اسیطرح قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونیوالا شخص بھی مامون نہ ہو گا اور دوسری دلیل خبر واحد ہے یعنی رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول « الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فارًا بدم » حرم مکہ کسی نافرمان اور خون کرنیکے بعد کعبہ میں بھاگ کر آنیوالے کو پناہ نہیں دیتا ہے۔ پس جب خون اور قتل کر کے حرم میں آنیوالے کو حرم مکہ پناہ نہیں دیتا تو حرم یعنی کعبہ میں اس سے ضرور قصاص لیا جائے گا ــــــــ لیکن شوافع پر یہ اعتراض ہو گا کہ آیت کے تحت تین صورتیں تھیں ان میں سے دو صورتیں تو بالاجماع خاص کر لی گئیں، اور باقی ایک صورت کو آپ حضرات نے خاص کر لیا تو اس آیت کے تحت کیا رہا اور اس آیت پر عمل کیسے ہو گا شوافع کیطرف سے اسکا جواب یہ ہیکہ اس آیت کے تحت عذاب جہنم سے مامون شخص رہا یعنی جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا وہ عذاب جہنم سے مامون اور محفوظ ہو گیا۔ بشرطیکہ وہ مؤمن ہو۔

امام شافعیؒ کے مذکورہ اختلاف کا اصولی جواب تو آئندہ بیان کریں گے لیکن کسی انسان کو قتل کرنیکے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے شخص کو آیت کے عموم سے خاص کرنے پر جو دو دلیلیں ذکر کی گئی ہیں اُن میں سے قیاس کا جواب یہ ہے کہ کعبہ میں داخل ہو کر کسی کو قتل کرنے والے شخص پر، قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونیوالے کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ اسلئے کہ جو شخص کعبہ میں داخل ہو کر کسی انسان کو قتل کرتا ہے وہ کعبہ کی حُرمت اور عظمت کو پائمال کرتا ہے اور جو شخص کعبہ کی حرمت کو پائمال کرتا ہو وہ چونکہ اس قابل نہیں ہے کہ اسکو امن حاصل ہو اسلئے کعبہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا شخص مامون نہ ہو گا بلکہ اس سے قصاص لیا جائیگا اور جو شخص کسی کو قتل کرکے کعبہ میں داخل ہو تو وہ کعبہ سے پناہ چاہتا ہے اور کعبہ کی تعظیم کرتا ہے۔ اور کعبہ کی تعظیم کرنے والے شخص سے قصاص کا لینا قطعًا مناسب نہیں ہے۔ لہٰذا یہ شخص مامون و محفوظ ہو گا۔ اور رہی دوسری دلیل یعنی حدیث کا جواب، تو اسکی تفصیل یہ ہیکہ جب عبد اللہ بن زبیر اور ان کے ساتھیوں نے یزید کی بیعت سے پہلو تہی کی تو عمرو بن سعد نے جو یزید کے والیوں میں سے ہے، ابن زبیر کے ساتھ قتال کرنے کیلئے مکہ میں ایک لشکر بھیجنے کا ارادہ کیا تو ابن شُریح نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مکہ، حرم ہے نہ اسمیں شکار کرنے کی اجازت ہے اور نہ اس کا درخت کاٹنے کی اجازت ہے، یعنی جب حرمِ مکہ کے جانور کو قتل کرنے اور درخت کاٹنے کی اجازت نہیں ہے تو مسلمانوں سے قتال کرنے کی اجازت کس طرح ہوگی۔ اس پر عمرو بن سعد نے کہا کہ ،، ان الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فارا بدم ،، حرم کسی نافرمان اور خون سے بھاگنے والے کو پناہ نہیں دیتا ہے۔ یعنی ابن زبیر وغیرہ نے چونکہ یزید کے ہاتھ پر بیعت نہیں کی اسلئے یہ لوگ نافرمان ہیں، ان کو حرم پناہ نہیں دے گا۔ یعنی ان سے قتال جائز ہے۔ بہرحال ،، اِنَّ الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فارا بدم ،، عمرو بن سعد کا قول ہے اور عمرو بن سعد مکہ میں لشکر کشی کرنے کیوجہ سے ظالم ہے اور ظالم کا قول معتبر نہیں ہوتا۔ لہٰذا ،، ان الحرم لا یعیذ ،، قول معتبر نہ ہو گا۔ اور بعض روایات سے بھی ثابت ہے کہ ابن شریح نے ،، اِنَّ الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فار بدمٍ ،، کے حدیث رسول ہونے کا انکار کیا ہے۔ بہرحال ،، ان الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فار بدم ،، جب حدیثِ رسول نہیں ہے بلکہ ایک ظالم کا قول ہے تو امام شافعیؒ کا تخصیص کے سلسلہ میں اس سے استدلال کرنا کس طرح درست ہو گا۔

فَأَجَابَ المص عَنْ جَانِبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ بِقَوْلِهِ وَلَا يَجُوْزُ تَخْصِيْصُ قَوْلِهِ تع وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا بِالْقِيَاسِ وَ

خَبَرِ الْوَاحِدِ اَیْ لَا یَجُوْزُ تَخْصِیْصُ الشَّافِعِیِّ الْعَامِدَ عَنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَ لَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ بِالْقِیَاسِ عَلَی النَّاسِیْ وَقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْلِمُ یَذْبَحُ عَلٰی اِسْمِ اللّٰهِ سَمّٰی اَوْ لَمْ یُسَمِّ وَ تَخْصِیْصُ الدَّاخِلِ فِی الْبَیْتِ بَعْدَ مَا قَتَلَ عَنْ قَوْلِهٖ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا بِالْقِیَاسِ عَلَی الْقَاتِلِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَعَلَی الْاَطْرَافِ وَقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْحَرَمُ لَا یُعِیْذُ عَاصِیًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ لِاَنَّهُمَا لَیْسَا بِمَخْصُوْصَیْنِ تَعْلِیْلٌ لِقَوْلِهٖ لَا یَجُوْزُ اَیْ لِاَنَّ هٰذَیْنِ الْعَامَّیْنِ لَیْسَا بِمَخْصُوْصَیْنِ اَوَّلًا كَمَا زَعَمْتُمْ حَتّٰی یُخَصَّ ثَانِیًا بِالْقِیَاسِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ لِاَنَّ النَّاسِیْ لَیْسَ بِدَاخِلٍ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَ مِمَّا لَمْ یُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ اَصْلًا اِذْ هُوَ فِیْ مَعْنَی الذَّاكِرِ فَلَمْ یُخَصَّ مِنَ الْاٰیَةِ حَتّٰی یُقَاسَ عَلَیْهِ الْعَامِدُ وَكَذَا الَّذِیْ عَلَیْهِ قِصَاصٌ فِی الطَّرَفِ لَمْ یُخَصَّ مِنَ الْاَمْنِ اِذِ الْمُرَادُ بِالْاٰمِنِ اٰمِنُ الذَّاتِ وَالْاَطْرَافِ كَاَنَّهَا لَیْسَتْ مِنَ الذَّاتِ بَلْ مِنَ الْمَالِ وَكَذَا الْقَاتِلُ بَعْدَ الدخول فِیْهِ اِذْ مَعْنٰی قَوْلِهٖ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا مَنْ دَخَلَهٗ بَعْدَ مَا صَارَ مُبَاحَ الدَّمِ بِرِدَّةٍ اَوْ زِنًا اَوْ قِصَاصٍ لَا اَنَّهٗ بَاشَرَ هٰذِهِ الْاُمُوْرَ بَعْدَ الدُّخُوْلِ فَهُوَ خَارِجٌ عَنْ مَضْمُوْنِ الْاٰیَةِ لَا اَنَّهٗ مَخْصُوْصٌ مِنْهَا لَا یُقَالُ اِنَّ ضَمِیْرَ دَخَلَهٗ رَاجِعٌ اِلَی الْبَیْتِ وَالْمَقْصُوْدُ بَیَانُ اٰمِنِ الْحَرَمِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ حُكْمَهُمَا وَاحِدٌ بِدَلِیْلِ قَوْلِهٖ تَعَ اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا ؛

(ترجمہ) :۔ پس مصنفؒ نے امام ابوحنیفہؒ کیطرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے کہ:۔ باری تعالٰے کے قول « ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ » اور « ومن دخلہ کان اٰمنا »، کو قیاس اور خبر واحد سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ یعنی امام شافعیؒ کا عامد کو ناسی پر قیاس کر کے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول « المسلم یذبح علی اسم اللہ سمّی او لم یسم » کیوجہ سے اللہ تعالے کے قول « ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ » سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ اور قتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہونے والے کو قاتل بعد الدخول اور اعضاء پر قیاس کر کے اور حدیثِ رسول « الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فارا بدم » کیوجہ سے باری تعالٰے کے قول « ومن دخلہ کان اٰمنا »، سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ یہ دونوں عام مخصوص نہیں ہیں۔ یہ تخصیص کے ناجائز ہونے کی علت ہے اسلئے کہ یہ دونوں عام اوّلاً مخصوص نہیں ہیں جیسا کہ تم شوافع نے گمان کیا ہے۔ تاکہ قیاس اور خبر واحد سے ثانیاً تخصیص کی جائے کیوں کہ ناسی

سرے سے باری تعالیٰ کے قول وَمَالَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ میں داخل ہی نہیں ہے۔ اسلئے کہ ناسی، ذاکر کے معنی میں ہوتا ہے۔ لہٰذا ناسی کو آیت سے خاص ہی نہیں کیا گیا ہے کہ اس پر عامد کو قیاس کیا جائے اسی طرح وہ شخص جس پر قطعِ اعضاء میں قصاص ہے "اٰمِنًا" سے خاص نہیں کیا گیا ہے۔ کیوں کہ آمن سے اُمن ذات مراد ہے۔ اور اطراف و اعضاء گویا ذات نہیں ہیں بلکہ مال ہیں۔ اسی طرح بیت اللہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا (بھی مخصوص نہیں ہے) کیونکہ باری تعالیٰ کے قول "وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ آمِنًا" کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ شخص جو ارتداد یا زنا، یا قصاص کیوجہ سے مباح الدم ہو کر بیت اللہ میں) داخل ہوا ہو۔ نہ یہ کہ یہ شخص داخل ہونے کے بعد ان امور کا مرتکب ہوا ہو۔ پس قاتل بعد الدخول آیت کے مضمون سے خارج ہے، نہ یہ کہ آیت سے مخصوص ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ دَخَلَہٗ کی ضمیر منصوب بیت کیطرف راجع ہے حالانکہ مقصود اُمنِ حرم کو بیان کرنا ہے۔ کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ بیت اللہ اور حرم دونوں کا حکم ایک ہے۔ دلیل باری تعالیٰ کا قول ہے کیا نہیں دیکھا انہوں نے کہ ہم نے حرم کو آمن بنایا۔

(تشریح): شارح رحنے فرمایا کہ مصنف رح نے امام ابو حنیفہ رح کیطرف سے امام شافعی رح کو یہ جواب دیا ہے کہ قیاس اور خبر واحد کے ذریعہ نہ باری تعالیٰ کے قول "وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ" کو خاص کرنا جائز ہے اور نہ "وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ آمِنًا" کو خاص کرنا جائز ہے۔ یعنی امام شافعی رح کا عمداً تارک تسمیہ کو ناسی (نسیاناً تارکِ تسمیہ) پر قیاس کر کے اور حدیث "اَلْمُسْلِمُ یَذْبَحُ عَلیٰ اِسْمِ اللّٰہِ سَمّٰی اَوْ لَمْ یُسَمِّ" کیوجہ سے باری تعالیٰ کے قول "وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ" سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ اسیطرح امام شافعی رح کا قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونیوالے شخص کو کعبہ میں داخل ہونے کے بعد قتل کرتے والے شخص پر اور قطعِ اعضاء کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے شخص پر قیاس کر کے اور حدیث "اَلْحَرَمُ لَا یُعِیْذُ عَاصِیًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ" کیوجہ سے باری تعالیٰ کے قول "وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ آمِنًا" سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ دونوں عام یعنی مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ الآیۃ اور وَمَنْ دَخَلَہٗ الآیۃ مخصوص نہیں ہیں جیسا کہ تم شوافع کا خیال ہے یعنی جب یہ دونوں عام ابتداءً مخصوص نہیں ہیں تو آپ حضرات کا قیاس اور خبر واحد کیوجہ سے ثانیاً خاص کرنا بھی جائز نہ ہوگا اور یہ دونوں عام ابتداءً مخصوص اسلئے نہیں کہ ناسی، جسکے بارے میں آپ حضراتِ شوافع کا خیال تھا کہ حنفیوں نے اس کو مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ سے خاص کیا ہے حالانکہ یہ خیال غلط ہے۔ سرے سے باری تعالیٰ کے قول "مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ" میں داخل نہیں ہے اور اسکے داخل نہ ہونے کیوجہ یہ ہے کہ ناسی، حکماً ذاکر ہوتا ہے۔ کیونکہ نسیان ایک شرعی عذر ہے جسکو معاف کر دیا گیا ہے۔ اور رہا اُس کا مسلمان ہونا تو وہ ذکر اللہ کا داعی ہے۔ پس عذرِ نسیان کیوجہ سے اسکے مسلمان ہونے کو

ذکر کے قائم مقام کر دیا اور یہ کہا گیا کہ ناسی، حکماً ذاکر ہے اور جب ناسی حکماً ذاکر ہے تو ناسی، مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ کے افراد میں شامل نہ ہوگا اور جب ناسی مالم یذکر اسم اللہ علیہ کے افراد میں شامل نہیں ہے تو اس کو آیت مِمَّا لم یذکر اسم اللہ علیہ سے خاص بھی نہیں کیا گیا ہے۔ اور جب ناسی کو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو آپ کیلئے اُس پر قیاس کر کے عامد کو خاص کرنے کی اجازت کیسے ہوگی یعنی متروک التسمیہ عامداً کو متروک التسمیہ ناسیًا پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

اسی طرح جو شخص کسی انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہوا اُسکو وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا سے خاص نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ یہ شخص سرے سے باری تعالےٰ کے قول، وَمَنْ دَخَلَہٗ الآیہ کے تحت داخل نہیں ہے اور عدم دخول کی وجہ یہ ہے کہ۔ آیت میں آمِن سے مراد آمِن ذات ہے۔ یعنی جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا اسکی ذات مامون ہوگئی۔ اور اطراف و اعضاء گویا ذات نہیں ہیں بلکہ مال کے مانند ہیں۔ پس جب بیت اللہ میں داخل ہو کر ذات مامون ہوتی ہے۔ اور مال مامون نہیں ہوتا۔ اور اطراف و اعضاء مال ہیں تو اطراف و اعضاء بھی مامون نہ ہوں گے۔ اور جب اطراف و اعضاء بیت اللہ میں مامون نہیں ہیں تو اعضاء کو کاٹ کر بیت اللہ میں داخل ہونے والا شخص آیت وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ آمِنًا کے تحت داخل نہ ہوگا اور جب یہ شخص آیت کے تحت داخل ہی نہیں تو اسکو آیت سے خاص کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے اور جب اسکو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کر کے قتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہونے والے شخص کو خاص کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ جیسا کہ تم شوافع نے اسکو خاص کیا ہے۔

اسی طرح جو شخص بیت اللہ میں داخل ہو کر کسی کو قتل کر دے وہ بھی آیت، وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ آمِنًا، کے تحت داخل نہیں ہے کیونکہ وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ آمِنًا کے معنی ہیں کہ جو شخص مباح الدم ہو کر یعنی مرتد ہو کر یا مرتکبِ زنا ہو کر یا مرتکبِ قتل عمد ہو کر بیت اللہ میں داخل ہوا ہو وہ مامون ہے یہ مطلب نہیں کہ جس نے بیت اللہ میں داخل ہو کر ان امور کا ارتکاب کیا ہو وہ مامون ہے یہ شخص ہرگز مامون نہیں ہے۔ پس بیت اللہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا اس آیت کے مضمون سے خارج ہے، ایسا نہیں کہ یہ داخل تھا پھر اسکو خاص کیا گیا ہے ـــــــ بہر حال جب بعد الدخول قتل کرنے والے کو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کر کے تم شوافع کیلئے قتل کرنے کے بعد داخل ہونے والے کو خاص کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ یہاں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ وَمَنْ دَخَلَہٗ میں ضمیر منصوب بیت اللہ کی طرف راجع ہے کیونکہ سابق میں اِنَّ اَوَّلَ بَیْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ میں بیت کا ذکر ہے۔ اور یہ ضمیر حرم کیطرف راجع نہیں ہے۔ کیونکہ سابق میں حرم کا لفظ مذکور نہیں ہے۔ پس آیت ـــــ سے

آمنِ بیت کا بیان ہوگا نہ کہ آمنِ حرم کا۔ حالانکہ مقصود آمنِ حرم کو بیان کرنا ہے۔ اس کا جواب یہ ہیکہ آیت میں ضمیر منصوب اگرچہ بیت کیطرف راجع ہے لیکن حرم کا حکم بھی وہ ہی ہے جو بیت اللہ کا ہے۔ یعنی دونوں کا حکم آمن ہونا ہے جیساکہ دوسری آیت "اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا" سے ثابت ہے یعنی کیا ان لوگوں کو معلوم نہیں ہیکہ ہم نے ان کے شہر مکہ کو حرمِ آمن بنایا ہے۔ اس صورت میں حرم اور کعبہ دونوں میں سے ہر ایک کا محلِ امن ہونا ثابت ہوجائے گا۔ اور جب دونوں کا محلِ امن ہونا ثابت ہے تو "وَمَنْ دَخَلَہٗ" کی ضمیر منصوب کو بیت کیطرف راجع کرنے سے مقصد میں کوئی خلل واقع نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔ جمیل احمد عفی عنہ۔

ثُمَّ اِنَّ الْمُصَنِّفَ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَیَانِ الْعَامِّ الْغَیْرِ الْمَخْصُوْصِ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ الْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ وَاَوْرَدَ فِیْهِ ثَلٰثَةَ مَذَاهِبَ وَبَیَّنَ کُلَّ مَذْهَبٍ بِدَلِیْلٍ وَشَبَّهَهٗ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِیَّةٍ فَقَالَ فَاِنْ لَحِقَهٗ خُصُوْصٌ مَعْلُوْمٌ اَوْ مَجْهُوْلٌ لَا یَبْقٰی قَطْعِیًّا لٰکِنَّهٗ لَا یَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهٖ اَیْ اِنْ لَحِقَ هٰذَا الْعَامَّ الَّذِیْ کَانَ قَطْعِیًّا تَخْصِیْصٌ مَعْلُوْمُ الْمُرَادِ اَوْ مَجْهُوْلُ الْمُرَادِ فَالْمُخْتَارُ اَنَّهٗ لَا تَبْقٰی قَطْعِیَّتُهٗ وَلٰکِنْ یَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ کَمَا هُوَ شَانُ سَائِرِ الدَّلَائِلِ الظَّنِّیَّةِ مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِیَاسِ وَالتَّخْصِیْصُ فِی الْاِصْطِلَاحِ هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلٰی بَعْضِ مُسَمَّیَاتِهٖ بِکَلَامٍ مُسْتَقِلٍّ مَوْصُوْلٍ فَاِنْ لَمْ یَکُنْ کَلَامًا بِاَنْ کَانَ عَقْلًا اَوْ حِسًّا اَوْ عَادَةً اَوْ نَحْوَهٗ لَمْ یَکُنْ تَخْصِیْصًا اِصْطِلَاحًا وَلَمْ یَصِرْ ظَنِّیًّا وَکَذَا اِنْ لَمْ یَکُنْ مُسْتَقِلًّا بَلْ کَانَ بِغَایَةٍ اَوْ شَرْطٍ اَوِ اسْتِثْنَاءٍ اَوْ صِفَةٍ وَسَیَجِیْءُ تَفَاصِیْلُهَا وَکَذَا اِنْ لَمْ یَکُنْ مَوْصُوْلًا بَلْ کَانَ مُتَرَاخِیًا لَا یُسَمّٰی تَخْصِیْصًا بَلْ نَسْخًا عَلٰی مَا سَیَجِیْءُ هٰکَذَا قَالُوْا وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ کُلُّ ذٰلِكَ یُسَمّٰی تَخْصِیْصًا لِاَنَّهٗ عِنْدَهٗ هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلٰی بَعْضِ الْمُسَمَّیَاتِ مُطْلَقًا وَکَثِیْرًا مَا یُطْلَقُ التَّخْصِیْصُ عَلَی الْمُتَرَاخِیْ مَجَازًا عِنْدَنَا اَیْضًا ؛

(ترجمہ) :۔ پھر جب مصنفؒ عام غیر مخصوص کے بیان سے فارغ ہوگئے تو عام مخصوص کے بیان کو شروع کیا۔ اور اس سلسلہ میں تین مذہب لائے اور ہر مذہب کو دلیل کے ساتھ بیان کیا اور ہر ایک کو ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ تشبیہ دی۔ چنانچہ فرمایا۔ پس اگر عام کو خصوصِ معلوم یا مجہول لاحق ہو تو وہ قطعی نہیں رہتا ہے۔ لیکن اس سے استدلال کرنا ساقط نہیں ہوتا ہے۔ یعنی

اگر اس عام کو جو قطعی ہے کوئی مخصص معلوم المراد یا مجہول المراد لاحق ہو جائے تو مختار مذہب یہ ہے۔ کہ اسکی قطعیت باقی نہیں رہتی ہے۔ لیکن اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کہ تمام دلائل ظنیہ خبر واحد اور قیاس کی شان ہے۔ اور اصطلاح میں تخصیص یہ ہے کہ عام کو اسکے بعض افراد پر کلامِ مستقل موصول کے ذریعہ منحصر کرنا۔ پس اگر مخصص کلام نہ ہو بایں طور کہ عقل یا حس یا عادت یا اسی جیسی اور کوئی چیز ہو تو وہ اصطلاحی تخصیص نہ ہوگی۔ اور عام ظنی نہ ہوگا اور اسی طرح اگر مخصص کلام مستقل نہ ہو بلکہ غایت یا شرط یا استثناء یا صفت (جنکی تفاصیل آئندہ آرہی ہے) کے ذریعہ ہو اور اسی طرح اگر موصول نہ ہو بلکہ متراخی ہو تو اسکو تخصیص کے نام سے موسوم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ نسخ ہوگا چنانچہ اس کا بیان آرہا ہے علماء نے ایسا ہی کہا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر ایک کا نام تخصیص ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک تخصیص عام کو مطلقاً بعض افراد پر منحصر کرنے کا نام ہے اور بسا اوقات ہمارے نزدیک بھی مجازاً کلام متراخی پر تخصیص کا اطلاق ہوتا ہے۔

(تشریح) :- شارح رہ فرماتے ہیں کہ عام کی دو قسمیں تھیں (۱) عام مخصوص منہ البعض (۲) عام غیر مخصوص منہ البعض، مصنفؒ عام غیر مخصوص منہ البعض کے بیان سے فراغت کے بعد یہاں سے عام مخصوص منہ البعض کو بیان فرمارہے ہیں۔ چنانچہ عام مخصوص منہ البعض کے سلسلہ میں تین مذاہب اور ان کے دلائل ذکر کئے گئے ہیں اور ہر مذہب کی مثال میں ایک فقہی مسئلہ بھی پیش کیا گیا ہے۔ چنانچہ پہلا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ عام جو قطعی الدلالت ہوتا ہے اگر اسکو کوئی مخصص معلوم المراد یا مجہول المراد لاحق ہو جائے تو وہ قطعی الدلالت باقی نہیں رہتا۔ البتہ اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، یعنی اس سے استدلال ساقط نہیں ہوتا۔ جیسا کہ دلائل ظنیہ یعنی خبر واحد اور قیاس کی یہ ہی شان ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مختار مذہب یہی ہے۔

اور تخصیص کی اصطلاحی تعریف یہ ہے، عام کو اسکے بعض افراد پر کلام مستقل موصول کے ذریعہ منحصر کرنا یعنی کلام مستقل موصول کے ذریعہ عام کے بعض افراد کو خارج کرنا اور بعض کو اسکے تحت باقی رکھنا تخصیص ہے۔ کلام مستقل وہ کلام ہے جو مفید حکم ہوتا ہے اور مفید حکم ہونے میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا۔ اور کلام موصول سے مراد یہ ہے کہ عام اور مخصص دونوں کا تلفظ ایک ہی مرتبہ میں کیا جائے اور اگر عام کا تلفظ ایک مرتبہ میں کیا گیا اور مخصص کا دوسری مرتبہ میں تو یہ اصطلاحاً تخصیص نہ ہوگی۔ بلکہ نسخ ہوگا۔ شارحؒ نے تخصیص کی تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مخصص اگر سرے سے کلام ہی نہ ہو۔ بلکہ عقل ہو یا حس ہو یا عادت ہو یا بعض افراد ناقص ہوں یا بعض افراد زائد ہوں تو ان تمام صورتوں میں اصطلاحی تخصیص نہ ہوگی۔ یعنی اگر کسی عام میں عقل کے ذریعہ تخصیص ہو تو، وہ اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ مثلاً آیت "خالق کل شئی" (اللہ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے) میں

کل شئ عام ہے لیکن عقل کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے کہ کل شئ سے مراد اللہ کے علاوہ ہے۔ پس یہاں عقل کے ذریعہ۔ اللہ، کو کل شئ سے خارج کرنا تخصیصِ اصطلاحی نہ کہلائے گا۔ اسی طرح احکامِ تکلیفیہ سے نابالغ بچوں اور مجانین کو عقل کے ذریعہ خارج کرنا اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ مثلاً آیت " وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ " میں لفظ۔ الناس، تمام انسانوں کو عام ہے۔ لیکن عقل کے ذریعہ نابالغ بچوں اور مجانین کو اس سے خارج کیا گیا ہے تو یہ خارج کرنا اصطلاحاً تخصیص نہ ہوگا اسیطرح حس کے ذریعہ بعض افراد کو عام سے خارج کرنا بھی اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا، جیسے" اُوْتِیَتْ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ ،، اسکو ہر چیز عطا کی گئی ہے۔ یہ جملہ ہُدہُد نے بلقیس کے بارے میں حضرت سلیمان سے کہا تھا کہ وہ عورت یعنی بلقیس قوم سبا پر بادشاہی کرتی ہے اور اسکو ہر چیز عطا کی گئی ہے۔ یہاں کل شئ کا لفظ عام ہے مگر حس اور حواس کے ذریعہ یہ بات ثابت ہے کہ دنیا کے کسی انسان کو دنیا کی ہر ہر چیز کا مالک نہیں بنایا گیا ہے۔ چنانچہ بہت سی ایسی چیزیں ہوں گی جو بلقیس کو میسر نہیں تھیں مگر پھر بھی عرف میں کسی کی بادشاہی کو بیان کرنے کیلئے کہدیا جاتا ہے کہ وہ تو بادشاہ ہے اسکو ہر چیز میسر ہے حالانکہ بہت سی چیزیں میسر نہیں ہوتیں۔ بہرحال یہاں بھی مِنْ کُلِّ شَیْءٍ میں حس اور حواس کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہے مگر اسکو اصطلاحاً تخصیص نہیں کہا جائے گا۔ اور عادت کے ذریعہ عام سے بعض افراد کو خارج کرنا بھی تخصیص اصطلاحی نہیں ہے۔ مثلاً ایک آدمی نے کہا وَاللّٰہِ لَا اٰکُلُ رَأْسًا۔ بخدا میں سر نہیں کھاؤں گا تو عادۃً یہ متعارف سروں پر محمول ہوگا یعنی بکری، گائے، بھینس اور اونٹ کے سر پر محمول ہوگا۔ اور ٹڈی جیسے جانوروں کے سروں پر محمول نہ ہوگا۔ پس لفظ رأس جو عام ہے اس سے عادت اور عرف کے ذریعہ بعض سروں کو خارج کرنا تخصیص اصطلاحی نہیں ہے۔ اسی طرح بعض افراد کا ناقص ہونے کیوجہ سے عام سے خارج ہوجانا بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ جیسے کوئی کہے " کل مملوک لی حرٌ " میرا ہر مملوک آزاد ہے۔ اس سے مکاتب آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ مکاتب میں مولیٰ کی ملک ناقص ہوتی ہے۔ اسلئے کہ مکاتب رقبۃً تو مملوک ہوتا ہے لیکن یداً اور تصرفاً مملوک نہیں ہوتا۔ اور بعض افراد کا زائد ہونے کیوجہ سے عام سے خارج ہوجانا بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ مثلاً کوئی کہے۔ وَاللّٰہِ لَا اٰکُلُ فَاکِہَۃً ،، بخدا میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا۔ اور کوئی نیت نہ کرے تو یہ قسم چھوہاروں کو شامل نہ ہوگی اگرچہ چھوہارے عرفاً اور لغۃً فاکہہ ہیں مگر چونکہ ان میں تفکّہ یعنی تلذذ سے زائد معنی ہیں یعنی غذائیت کا ہونا اسلئے زیادتی معنی کیوجہ سے چھوہاروں کا فاکہہ (لفظ عام) سے خارج ہونا بھی تخصیص اصطلاحی نہ ہوگا۔

بہرحال غیر کلام یعنی عقل وغیرہ کے ذریعہ اگر تخصیص کی گئی ہو تو یہ اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا۔ اور اس تخصیص کیوجہ سے عام ظنی بھی نہ ہوگا۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اگر تخصیص کلام کے ذریعہ کی گئی ہو۔

مگر وہ کلام مستقل نہ ہو یعنی مفید حکم نہ ہو تو یہ بھی اصطلاحی تخصیص نہ کہلائے گا۔ مثلاً غایت کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو جیسے "اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ" میں لفظ صیام رات و دن کو عام ہے لیکن غایت یعنی اِلی اللیل کے ذریعہ صیام کو دن کے ساتھ خاص کر دیا گیا، اور رات کو صیام سے خارج کر دیا تو یہ اصطلاحاً تخصیص نہ ہوگا۔ اسیطرح اگر شرط کے ذریعہ تخصیص ہو تو وہ اصطلاحی تخصیص نہیں ہوگی جیسے "انت طالق اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ" میں انت طالق عام ہے اس طور پر کہ اگر اِنْ دَخَلْتِ الدَّار نہ کہا جاتا تو بیوی کو کلام کے وقت ہی سے طلاق پڑ جاتی، لیکن اِنْ دَخَلْتِ الدَّار نے طلاق کو دخولِ دار کیوقت کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔ اسی طرح اگر استثناء کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو تو وہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے جیسے "جَاءَنِی الْقَوْمُ اِلَّا زَیْدًا" میں لفظ قوم عام ہے۔ لیکن "اِلَّا" حرف استثناء کے ذریعہ افراد قوم کی آمد سے زید کی آمد کو خارج کر دیا گیا ہے۔ اسیطرح اگر صفت کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو تو وہ بھی اصطلاحاً تخصیص نہیں ہے۔ جیسے حدیث "فِی الْاِبِلِ السَّائِمَةِ زَکوٰةٌ" میں لفظ ابل عام ہے لیکن سائمہ (چرنے پر اکتفا کرنے والا جانور) کی صفت کے ذریعہ غیر سائمہ اونٹوں کو خارج کر دیا گیا ہے۔

محشیؒ کہتے ہیں کہ کلام غیر مستقل کو غایت وغیرہ مذکورہ چار چیزوں میں منحصر کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ ایک پانچویں قسم بدل البعض ہے جیسے "جَاءَنِی الْقَوْمُ اَکْثَرُهُمْ" میں قوم عام ہے لیکن بدل البعض یعنی لفظ اکثرہم نے آمد سے بعض افراد کو خارج کر دیا ہے اور یہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ شارحؒ نے کہا کہ مخصِّص اگر کلام بھی ہو اور مستقل بھی ہو مگر وہ عام کے ساتھ متصل نہ ہو بلکہ متراخی ہو یعنی پہلے عام کا تلفظ کیا گیا ہو پھر دوسری مرتبہ میں مخصِّص کا تلفظ کیا گیا ہو تو یہ بھی اصطلاحاً تخصیص نہیں ہے بلکہ یہ نسخ ہے۔ کیونکہ تخصیص کے لئے اول امر میں عام سے بعض افراد کا ارادہ کرنا ضروری ہے۔ اور نسخ میں اوّلاً عام سے کل افراد کا ارادہ کیا جاتا ہے۔ پھر بعض افراد کا حکم اٹھا دیا جاتا ہے۔ اور کلام غیر موصول کی صورت میں چونکہ ایسا ہی ہے۔ اسلئے یہ تخصیص نہ ہوگی بلکہ نسخ ہوگا۔ علمائے احناف نے ایسا کہا ہے ویسے اسکی پوری تفصیل آئندہ آجائے گی۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مخصِّص، غیر کلام ہو یا کلام ہو۔ اور کلام مستقل ہو یا غیر مستقل ہو اور متصل ہو یا منفصل ہو تمام صورتوں میں اس کا نام تخصیص ہی رکھا جائے گا۔ کیوں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تخصیص کی تعریف ہے عام کو مطلقاً اسکے بعض افراد پر منحصر کرنا یعنی بعض افراد پر منحصر کرنا غیر کلام کے ذریعہ ہو یا کلام کے ذریعہ، اور کلام مستقل کے ذریعہ ہو یا غیر مستقل کے ذریعہ اور وہ کلام متصل ہو یا منفصل ہو ـــــــــ ملا جیونؒ نے کہا کہ بسا اوقات ہمارے بعض حنفیوں کے نزدیک بھی مجازاً متراخی پر تخصیص کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ فلاں آیت کو فلاں آیت سے خاص کیا گیا ہے حالانکہ آیتِ مخصِّصہ پہلی آیت کے ساتھ موصول نہیں ہوتی

اور کتاب اللہ کو سنتِ رسول سے خاص کیا گیا ہے حالانکہ ان دونوں میں تراخی ہوتی ہے۔

وَنَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَعْلُومِ وَالْمَجْهُولِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَاِنَّ الْبَيْعَ لَفْظٌ عَامٌّ لِدُخُولِ لَامِ الْجِنْسِ فِيهِ وَقَدْ خَصَّ اللّٰهُ مِنْهُ الرِّبٰوا وَهُوَ فِي اللُّغَةِ الْفَضْلُ وَلَمْ يُعْلَمْ اَيُّ فَضْلٍ يُرَادُ بِهِ لِاَنَّ الْبَيْعَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا لِلْفَضْلِ فَهُوَ حِينَئِذٍ نَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَجْهُولِ ثُمَّ بَيَّنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا فَهُوَ حِينَئِذٍ نَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَعْلُومِ وَلٰكِنْ لَمْ يُعْلَمْ حَالُ مَا سِوَى الْاَشْيَاءِ السِّتَّةِ اَلْبَتَّةَ وَلِهٰذَا قَالَ عُمَرُ رض خَرَجَ النَّبِيُّ عَنَّا وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا اَبْوَابَ الرِّبٰوا اَيْ بَيَانًا شَافِيًا فَاحْتَاجُوا اِلَى التَّعْلِيلِ وَالْاِسْتِنْبَاطِ فَعَلَّلَ اَبُو حَنِيفَةَ رح بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَالشَّافِعِيُّ رح بِالطُّعْمِ وَالثَّمَنِيَّةِ وَمَالِكٌ رح بِالْاِقْتِيَاتِ وَالْاِدِّخَارِ فَعَمِلَ كُلٌّ بِمُقْتَضٰى تَعْلِيلِهِ فِي تَحْرِيمِ اَشْيَاءَ وَتَحْلِيلِ اَشْيَاءَ عَلٰى مَا يَأْتِي فِي بَابِ الْقِيَاسِ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى

(ترجمہ) :۔ اور مخصص معلوم اور مجہول کی نظیر باری تعالٰے کا قول " وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا " ہے۔ کیوں کہ " البیع " عام لفظ ہے اسلئے کہ اس پر لام جنس داخل ہے۔ اس سے اللہ تعالٰے نے ربوا کو خاص کیا ہے۔ اور لغت میں ربوا فضل (زیادتی) کے معنی میں ہے اور یہ معلوم نہیں ہے کہ کون سی زیادتی مراد ہے کیوں کہ بیع زیادتی ہی کیلئے مشروع ہے پس اسوقت یہ مخصص مجہول کی نظیر ہے پھر اسکو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ گندم گندم کے عوض، جو جو کے عوض، چھوہارہ چھوہارے کے عوض، نمک نمک کے عوض۔ سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے عوض برابر سرابر نقد انقدی فروخت کرو، اور زیاتی ربوا ہے۔ اسوقت یہ مخصص معلوم کی نظیر ہے لیکن مذکورہ چھ چیزوں کے علاوہ کا حال یقینی طور پر معلوم نہ ہوسکا۔ اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ تعالٰے عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس سے تشریف لے گئے حالانکہ آپنے ہمارے سامنے ربوا کے ابواب کو تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کیا۔ پس ائمہ حضرات، تعلیل اور استنباط کیطرف محتاج ہوئے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے قدر اور جنس کو علت قرار دیا۔ اور امام شافعیؒ نے طعم اور ثمنیت کو، اور امام مالکؒ نے اقتیات وادخار کو پس اشیا کی تحلیل اور تحریم کے بارے میں ہر امام نے اپنی تعلیل کے مطابق عمل کیا۔ چنانچہ اسکا

تفصیل کے ساتھ بیان ان شاء اللہ باب القیاس میں آئے گا۔
(تشریح):۔ شارح نور الانوار ملاجیون فرماتے ہیں کہ مخصص معلوم اور مخصص مجہول کی نظیر باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" اس طور پر کہ آیت میں لفظ "البیع" لام جنس کیوجہ سے عام ہے یعنی علی الاطلاق ہر طرح کی بیع حلال ہے لیکن حرم الربوا کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے بیع ربا کو خاص کر لیا ہے یعنی بیع ربا حلال نہیں ہے بلکہ حرام ہے۔ اور لغت میں ربا کے معنی چونکہ فضل اور زیادتی کے آتے ہیں، اور یہ معلوم نہیں کہ حرم الربوا میں کون سی زیادتی مراد ہے کیونکہ بیع بھی زیادتی اور نفع ہی کیلئے مشروع ہوئی ہے۔ اسلئے یہ فضل مجہول ہوگا اور "حرم الربوا" بیان وارد ہونے سے پہلے مخصص مجہول کی نظیر ہوگا۔ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قدرے تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا۔ اور چھ چیزوں (گندم، جَو، چھوہارہ، نمک، سونا، چاندی) کے بارے میں فرمایا کہ ان کی بیع اگر انہیں کی جنس کے عوض کیجائے مثلاً گندم کی بیع گندم کے عوض تو دونوں عوضوں کا کیل یا وزن کے ذریعہ مقدار میں برابر ہونا شرط ہے۔ جیسا کہ "مثلاً بمثل" سے ظاہر ہے اور دونوں عوضوں پر مجلس عقد ہی میں قبضہ کرنا بھی شرط ہے۔ جیسا کہ "یداً بید" سے ظاہر ہے۔ بہرحال اس حدیث سے مذکورہ چھ چیزوں کے بارے میں معلوم ہوا کہ فضل سے مراد کیل یا وزن کے ذریعہ مقدار میں زیادتی ہے یعنی مذکورہ چھ چیزوں میں مقدار کی زیادتی کا نام فضل اور ربوا ہے۔ اور یہ حرام ہے پس اس حدیث کے بیان واقع ہونے کے بعد "حرم الربوا"، "احل اللہ البیع" کیلئے مخصص معلوم کی نظیر ہوگا۔
شارحؒ کہتے ہیں کہ حدیث میں چونکہ صرف چھ چیزوں کا ذکر ہے۔ اسلئے ان چھ کے علاوہ کا علم یقینی طور پر معلوم نہ ہو سکا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد فرمایا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے جا چکے۔ حالانکہ ربا کا مسئلہ پوری وضاحت کے ساتھ بیان نہیں ہوا ہے۔ مسئلۂ ربا کے تشنہ رہ جانے کیوجہ سے ہی ائمہ حضرات نے ربا کی علت کا استنباط اور استخراج کیا ہے۔ چنانچہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ربا کی علت قدر (کیل و وزن) مع الجنس ہے یعنی اگر جنس کیل کے ساتھ جمع ہو جائے یا وزن کے ساتھ جمع ہو جائے تو ربا اور فضل حرام ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ربا کی علت مطعومات میں طعم ہے اور سونے چاندی میں ثمنیت ہے۔ پس لوہے کو لوہے کے عوض متفاضلاً فروخت کرنا امام شافعیؒ کے نزدیک تو جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں نہ طعم موجود ہے اور نہ ثمنیت موجود ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک جائز نہ ہوگا اسلئے کہ لوہا موزونات میں سے ہے لہٰذا علتِ ربا قدر (وزن) مع الجنس موجود ہے۔ اور ایک انڈے کو دو انڈوں کے عوض بیچنا ہمارے نزدیک تو جائز ہے کیوں کہ انڈوں میں قدر (کیل اور وزن) موجود نہیں ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک

ناجائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک ربا کی علت طعم موجود ہے۔

اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ ربا کی علت اقتیات اور اِدّخار ہے یعنی جن چیزوں کو کھایا جاتا ہو، اور ان کو ذخیرہ بنا کر رکھا جا سکتا ہو، ان میں ربا حرام ہوگا ورنہ نہیں۔ چنانچہ تربوز وغیرہ جنکو خشک کرکے ذخیرہ نہیں کیا جاتا ہے۔ ان میں اگر اتحادِ جنس بھی ہو تب بھی امام مالکؒ کے نزدیک ایک تربوز کو دو تربوزوں کے عوض بیچنا جائز ہے ــــــــــ بہرحال جب ائمہ فقہ نے علتِ ربا کا استخراج کیا تو ہر ایک امام اپنی علت کے مطابق عمل کرے گا۔ اسکی پوری تفصیل ان شاء اللہ باب القیاس میں آئے گی اور اگر فوری ضرورت ہو تو اشرف الہدایہ ج۸ باب الربا کے شروع میں ملاحظہ کر لیا جائے۔ راقم نے وہاں اس مسئلہ کو پوری شرح و بسط کے ساتھ تحریر کیا ہے۔

عَمَلًا لِشِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ وَالنَّسْخِ تَعْلِيْلٌ لِلْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ وَبَيَانُهُ اَنَّ دَلِيْلَ التَّخْصِيْصِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَحَرَّمَ الرِّبٰوا يُشْبِهُ الْاِسْتِثْنَاءَ بِاعْتِبَارِ حُكْمِهٖ وَهُوَ اَنَّ الْمُسْتَثْنٰى كَمَا لَمْ يَدْخُلْ فِيْمَا قَبْلُ كَذٰلِكَ الْمَخْصُوْصُ لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ الْعَامِّ وَيُشْبِهُ النَّاسِخَ بِاعْتِبَارِ صِيْغَتِهٖ وَهُوَ اَنَّ صِيْغَتَهٗ مُسْتَقِلَّةٌ كَالنَّاسِخِ فَيَجِبُ عَلَيْنَا اَنْ نُرَاعِيَ كِلَا الشِّبْهَيْنِ وَنُوَفِّرَ حَظَّ كُلٍّ مِّنْهُمَا عَلٰى تَقْدِيْرِيْ كَوْنِ الْخُصُوْصِ مَعْلُوْمًا وَمَجْهُوْلًا لَا اَنْ نَقْتَصِرَ عَلَى الشِّبْهِ الْاَوَّلِ كَمَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ اَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّانِيْ وَلَا اَنْ نَقْتَصِرَ عَلَى الشِّبْهِ الثَّانِيْ كَمَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ اَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّالِثِ فَقُلْنَا اِذَا كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَعْلُوْمًا فَرِعَايَةُ شِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِيْ اَنْ يَّبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا عَلٰى حَالِهٖ لِاَنَّ الْمُسْتَثْنٰى اِذَا كَانَ مَعْلُوْمًا كَانَ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ فِي الْاَفْرَادِ الْبَاقِيَةِ عَلٰى حَالِهٖ وَرِعَايَةُ شِبْهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِيْ اَنْ لَّا يَصِحَّ الْاِحْتِجَاجُ بِالْعَامِّ اَصْلًا لِاَنَّ النَّاسِخَ مُسْتَقِلٌّ وَكُلُّ مُسْتَقِلٍّ يَقْبَلُ التَّعْلِيْلَ وَاِنْ لَّمْ يَقْبَلِ النَّاسِخُ بِنَفْسِهِ التَّعْلِيْلَ لِئَلَّا تَلْزَمَ مُعَارَضَةُ التَّعْلِيْلِ النَّصَّ وَاِذَا قَبِلَ التَّعْلِيْلَ فَلَا يُدْرٰى كَمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيْلِ وَكَمْ بَقِيَ فَيَصِيْرُ مَجْهُوْلًا وَجَهَالَتُهٗ تُؤَثِّرُ فِيْ جَهَالَةِ الْعَامِّ فَلِرِعَايَةِ الشِّبْهَيْنِ جَعَلْنَا الْعَامَّ بَيْنَ بَيْنَ وَقُلْنَا لَا يَبْقٰى قَطْعِيًّا وَلٰكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهٖ وَاِذَا كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَجْهُوْلًا فَيَنْعَكِسُ الْمَعْلُوْمُ يَعْنِيْ اَنَّ رِعَايَةَ شِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِيْ اَنْ

لَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ اَصْلًا لِاَنَّ جِهَالَةَ الْمُسْتَثْنٰى تُوَثِّرُ فِيْ جِهَالَةِ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ وَالْمَجْهُوْلُ لَا يُفِيْدُ شَيْئًا وَرِعَايَةُ شُبْهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِىْ اَنْ يَبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا لِاَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُوْلَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهٖ فَلِرِعَايَةِ الشُّبْهَيْنِ جَعَلْنَا الْعَامَّ هٰهُنَا اَيْضًا بَيْنَ بَيْنَ وَقُلْنَا لَا يَبْقٰى قَطْعِيًّا وَ لٰكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهٖ ؞

(ترجمہ) :۔ تاکہ استثناء اور نسخ کی مشابہت پر عمل ہو جائے یہ مذہب مختار کی علت ہے، اسکی دلیل یہ ہیکہ تخصیص کی دلیل (مخصّص) یعنی باری تعالیٰ کا قول ۔ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا« اپنے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جس طرح مستثنیٰ ماقبل میں داخل نہیں ہوتا اسی طرح مخصوص بھی عام کے تحت داخل نہیں ہوتا ہے ۔ اور اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے اور وہ یہ کہ مخصّص کا صیغہ اسی طرح مستقل ہے جسطرح ناسخ مستقل ہوتا ہے ۔ پس ہم پر دونوں مشابہتوں کی رعایت کرنا ضروری ہے ۔ اور مخصّص کے معلوم اور مجہول ہونیکی صورتوں پر دونوں مشابہتوں میں سے ہر ایک کو پورا پورا حصہ دینا ضروری ہے۔ ایسا نہیں کہ ہم صرف مشابہت اول پر اکتفار کریں گے جیسا کہ مذہب ثانی والوں نے اس پر اکتفار کیا ہے۔ اور مشابہت ثانی پر اکتفار کریں گے جیسا کہ مذہب ثالث والوں نے اس پر اکتفار کیا ہے، پس ہم نے کہا کہ جب دلیلِ خصوص (مخصّص) معلوم ہو تو استثنار کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ عام اپنے حال پر قطعی باقی رہے اسلئے کہ مستثنیٰ جب معلوم ہوتا ہے تو مستثنیٰ منہ افراد باقیہ میں علیٰ حالہ رہتا ہے ۔ اور ناسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ عام سے استدلال کرنا بھی درست نہ ہو اسلئے کہ ناسخ مستقل ہوتا ہے اور ہر مستقل تعلیل کو قبول کرتا ہے ۔ اگرچہ ناسخ بنفسہ قابلِ تعلیل نہیں ہے تاکہ نص کے ساتھ تعلیل کا معارضہ لازم نہ آئے ۔ اور جب ناسخ تعلیل کو قبول کرتا ہے تو معلوم نہیں کہ تعلیل کیوجہ سے کتنے افراد خارج ہوں گے ۔ اور کتنے باقی رہیں گے پس مخصّص مجہول ہو جائیگا اور اسکی جہالت عام کی جہالت میں مؤثر ہو گی پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے عام کو بین بین کر دیا ۔ اور ہم نے کہا کہ عام قطعی تو نہیں رہیگا لیکن اُس سے استدلال درست ہو جائے گا ۔ اور جب دلیل خصوص (مخصّص) مجہول ہو تو معلوم کے برعکس ہوگا یعنی استثناء کے ساتھ مشابہت کی رعایت تقاضہ کرتی ہیکہ عام سے بالکل استدلال کرنا درست نہ ہو اسلئے کہ مستثنیٰ کی جہالت ، مؤثر ہوتی ہے مستثنیٰ منہ کی جہالت میں اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کی رعایت تقاضہ کرتی ہے کہ عام قطعی باقی ۔ ہے اسلئے کہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کیوجہ سے

ہم نے یہاں بھی عام کو بین بین کر دیا اور ہم نے کہدیا کہ عام قطعی تو نہیں رہیگا لیکن اس سے استدلال کرنا صحیح ہوگا۔

(**تشریح**)۔ شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت **علامۃ الاستثناء والنسخ** مذہب اول (جو ہمارے نزدیک مختار اور پسندیدہ ہے) کی دلیل ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ دلیل خصوص یعنی مخصِّص یعنی باری تعالیٰ کا قول "حرم الربوا" اپنے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ ہے اور اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ اسلئے ہے کہ جسطرح مستثنیٰ اپنے صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہٗ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے اسیطرح مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) عام کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے، اور مخصِّص، صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ اسلئے ہیکہ جسطرح ناسخ کا صیغہ مستقل ہوتا ہے اسیطرح مخصِّص کے صیغہ کا مستقل ہونا بھی ضروری ہے۔

بہرحال جب مخصِّص، استثناء اور ناسخ دونوں کے مشابہ ہے تو ہم پر دونوں کی مشابہتوں پر عمل کرنا لازم ہے۔ اور مخصِّص معلوم ہو یا مجہول ہو دونوں صورتوں میں دونوں مشابہتوں کو پورا پورا حق دینگے نہ تو صرف استثناء کی مشابہت پر اکتفاء کریں گے، جیساکہ مذہب ثانی والوں (جو یہ کہتے ہیں کہ عام مخصوص منہ البعض قابل استدلال ہی نہیں رہتا ہے) نے صرف استثناء کی مشابہت پر اکتفاء کیا ہے، اور نہ صرف ناسخ کی مشابہت پر اکتفاء کریں گے جیساکہ مذہب ثالث والوں (جو یہ کہتے ہیں کہ تخصیص کے بعد بھی عام قطعی رہتا ہے) نے صرف ناسخ کی مشابہت پر اکتفاء کیا ہے۔ بہرحال جب ہمارے نزدیک استثناء اور ناسخ دونوں کی مشابہت کی رعایت کرنا ضروری ہے تو ہم نے کہا کہ دلیل خصوص یعنی مخصِّص اگر معلوم ہو تو استثناء کی مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ عام، تخصیص کے بعد بھی اسیطرح قطعی الدلالت ہے، جسطرح کہ تخصیص سے پہلے قطعی الدلالت تھا، کیونکہ مستثنیٰ اگر معلوم ہو تو مستثنیٰ منہٗ اپنے باقی افراد میں علی حالہ قطعی الدلالت رہتا ہے۔ پس اسیطرح جب مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) معلوم ہو تو عام، اپنے باقی افراد میں قطعی الدلالت رہے گا۔ اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کی رعایت کا تقاضہ یہ ہے کہ تخصیص کرنے کے بعد عام قابل استدلال ہی باقی نہ رہے کیوں کہ ناسخ مستقل تام ہوتا ہے اور ہر مستقل تام علت کو قبول کرتا ہے اسلئے کہ احکام شرعیہ میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل ہوں۔ بہرحال جب ہر مستقل تام علت کو قبول کرتا ہے اور ناسخ بھی مستقل تام ہے تو ناسخ بھی علت کو قبول کرے گا اور مخصِّص چونکہ ناسخ کے مشابہ ہے اسلئے مخصِّص بھی تعلیل کو قبول کریگا، اور جب مخصِّص تعلیل کو قبول کریگا یعنی علت کیوجہ سے تخصیص ہوگی تو یہ معلوم نہ ہوسکیگا کہ علت کیوجہ سے عام کے تحت سے کتنے افراد نکل گئے ہیں اور کتنے باقی ہیں۔ اور جب یہ معلوم نہ ہوسکے گا تو دلیلِ خصوص یعنی مخصِّص مجہول ہوجائے گا۔ اور مخصِّص کی جہالت عام کی جہالت میں مؤثر ہوگی یعنی مخصِّص کے مجہول ہونے سے عام مجہول ہوجائے گا اور مجہول چیز سے استدلال کرنا ساقط

ہو جاتا ہے۔ لہٰذا تخصیص کے بعد عام سے بھی استدلال کرنا ساقط ہو جائے گا۔ الغرض مخصِص معلوم کا استثناء کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عام تخصیص کے بعد قطعی الدلالت باقی رہے اور ناسخ کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عام، تخصیص کے بعد قابل استدلال بھی نہ رہے پس ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہا کہ تخصیص کے بعد عام قطعی الدلالت تو نہ رہے گا، البتہ اسکے ساتھ استدلال کرنا اور اسکو حجت میں پیش کرنا درست ہوگا۔ اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا ــــــــــ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ناسخ کا صیغہ چونکہ مستقل ہوتا ہے اسلئے وہ استقلالِ صیغہ کے اعتبار سے تعلیل کو قبول کرتا ہے لیکن اپنے حکم کے اعتبار سے تعلیل کو قبول نہیں کرتا کیونکہ ناسخ کا حکم ہے ثبوت کے بعد کسی حکم کو باعتبار معارضہ کے اٹھا دینا اور تعلیل چونکہ نص سے کمتر ہوتی ہے اسلئے تعلیل نص کے معارض نہ ہوگی، اور جب تعلیل، نص کے معارض نہیں ہو سکتی تو وہ نص کو منسوخ بھی نہیں کر سکتی ہے۔ اور جب تعلیل نص کو منسوخ نہیں کر سکتی تو ثابت ہوگیا کہ ناسخ، بنفسہ یعنی باعتبار حکم کے تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے اسی کو شارحؒ نے فرمایا کہ ناسخ، صیغہ کے اعتبار سے مستقل ہونے کیوجہ سے تعلیل کو قبول کرتا ہے اگرچہ بنفسہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے تاکہ تعلیل کا نص کے ساتھ معارضہ لازم نہ آئے، ملاجیونؒ نے فرمایا کہ مخصِص اگر مجہول ہو تو استثناء کی مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام سے بالکل استدلال کرنا درست نہ ہو کیونکہ مستثنیٰ کی جہالت، مستثنیٰ منہ کی جہالت میں مؤثر ہوتی ہے یعنی مستثنیٰ کے مجہول ہونے سے مستثنیٰ منہ مجہول ہو جاتا ہے اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ پس اسیطرح مخصِص کے مجہول ہونے سے عام جو مخصوص منہ ہے وہ بھی مجہول ہو جائے گا۔ اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔ لہٰذا تخصیص کے بعد عام بھی مفیدِ حکم نہ ہوگا اور اس سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔ اور ناسخ کے ساتھ مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام کی قطعیت علیٰ حالہ باقی رہے کیونکہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح مخصِص مجہول بھی خود ساقط ہو جائے گا اور عام علیٰ حالہ اپنی قطعیت پر باقی رہے گا۔ بہر حال مخصِص کے مجہول ہونے کی صورت میں استثناء کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام قابلِ استدلال نہ رہے اور ناسخ کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام علیٰ حالہ قطعی باقی رہے پس ہم نے دونوں کی مشابہت پر عمل کیا اور عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہا کہ عام تخصیص کے بعد قطعی تو نہیں رہتا ہے البتہ اس سے استدلال کرنا درست رہتا ہے۔

مذہبِ مختار کی مذکورہ دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو مجتہد کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ ان میں سے جس قیاس پر چاہے عمل کرے،

دونوں پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے، یہاں بھی قیاس علی الاستثناء اور قیاس علی النسخ کے درمیان تعارض موجود ہے لہذا ان میں سے کسی ایک قیاس پر عمل کرنا مناسب ہے جیسا کہ مذہب ثانی اور مذہب ثالث والوں نے ایک ایک قیاس پر عمل کیا ہے دونوں پر عمل کرنا مناسب نہیں ہے جیسا کہ احناف عمل کرتے ہیں ـــــــــــ اسکا جواب یہ ہیکہ یہ حکم اس قیاس میں ہے جو اصول ثلثہ (کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت) سے مستنبط ہو نہ کہ قیاس شبہی میں جو حجت شرعیہ نہیں ہے اور یہاں جو قیاس علی الاستثناء اور قیاس علی النسخ ہے یہ قیاس شبہی ہے نہ کہ وہ قیاس جو اصول ثلثہ سے مستنبط ہے۔

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي أَحَدِهِمَا بِعَيْنِهِ وَسَمَّى ثَمَنَهُ تَشْبِيهٌ لِدَلِيلِ الْخُصُوصِ الْمَذْكُورِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ أَيْ صَارَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ عَلَى هٰذَا الْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ نَظِيرَ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ الْفِقْهِيَّةِ وَهِيَ أَنْ يُعَيِّنَ الْخِيَارَ فِي أَحَدِ الْعَبْدَيْنِ الْمَبِيعَيْنِ وَيُسَمِّيَ ثَمَنَهُ عَلَى حِدَةٍ وَذٰلِكَ لِأَنَّ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ أَحَدُهَا أَنْ يُعَيِّنَ مَحَلَّ الْخِيَارِ وَيُسَمِّيَ ثَمَنَهُ وَالثَّانِي أَنْ لَا يُعَيِّنَ وَلَا يُسَمِّيَ وَالثَّالِثُ أَنْ يُعَيِّنَ وَلَا يُسَمِّيَ وَالرَّابِعُ أَنْ يُسَمِّيَ وَلَا يُعَيِّنَ فَالْعَبْدُ الَّذِي فِيهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ فَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ يَكُونُ رَدُّ الْمَبِيعِ بِخِيَارِ الشَّرْطِ تَبْدِيلًا فَيَكُونُ كَالنَّسْخِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ يَكُونُ رَدُّهُ بَيَانَ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ فَيَكُونُ كَالْاِسْتِثْنَاءِ فَيَكُونُ كَالْمُخَصِّصِ الَّذِي لَهُ شِبْهٌ بِالْاِسْتِثْنَاءِ وَشِبْهٌ بِالنَّسْخِ فَرِعَايَةُ شِبْهِ النَّسْخِ تَقْتَضِي صِحَّةَ الْبَيْعِ فِي الصُّوَرِ الْأَرْبَعِ لِأَنَّ كُلًّا مِنَ الْعَبْدَيْنِ بِالنَّظَرِ إِلَى الْإِيجَابِ مَبِيعٌ بِبَيْعٍ وَاحِدٍ فَلَا يَكُونُ بَيْعًا بِالْحِصَّةِ اِبْتِدَاءً بَلْ بَقَاءً وَرِعَايَةُ شِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِي فَسَادَ الْبَيْعِ فِي الصُّوَرِ الْأَرْبَعِ لِجَعْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ فَلِرِعَايَةِ الشِّبْهَيْنِ قُلْنَا إِنْ عَلِمَ مَحَلَّ الْخِيَارِ وَثَمَنَهُ وَهُوَ الْمَذْكُورُ فِي الْمَتْنِ صَحَّ الْبَيْعُ لِشِبْهِ النَّاسِخِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ هٰهُنَا جَعْلُ قَبُولِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ كَمَا

اُعْتُبِرَ اِذَا جَمَعَ بَيْنَ الْحُرِّ وَالْعَبْدِ وَفَصَّلَ الثَّمَنَ لِاَنَّ الْحُرَّ لَمْ يَكُنْ مَحَلًّا لِلْبَيْعِ وَاشْتِرَاطُ قَبُوْلِهِ لَيْسَ مِنْ مُقْتَضَيَاتِ الْعَقْدِ وَفِيْ مَسْاَلَتِنَا الْعَبْدُ الَّذِيْ فِيْهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ فَلَا يَكُوْنُ ضَمُّهُ مُخَالِفًا لِمُقْتَضَى الْعَقْدِ وَاِنْ جُهِلَ اَحَدُهُمَا اَوْ كِلَاهُمَا لَا يَصِحُّ لِشُبْهَةِ الْاِسْتِثْنَاءِ فَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ كِلَيْهِمَا يَصِيْرُ كَاَنَّهُ قَالَ بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِاَلْفٍ اِلَّا اَحَدَهُمَا بِحِصَّتِهٖ ذٰلِكَ وَذٰلِكَ بَعْدُ وَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ الْمَبِيْعِ يَصِيْرُ كَاَنَّهُ قَالَ بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِاَلْفٍ اِلَّا اَحَدَهُمَا بِخَمْسِ مِائَةٍ وَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ الثَّمَنِ يَصِيْرُ كَاَنَّهُ قَالَ بِعْتُهُمَا بِاَلْفٍ اِلَّا هٰذَا بِحِصَّتِهٖ مِنَ الْاَلْفِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ فِيْ هٰذِهِ الصُّوَرِ شُبْهَةُ النَّاسِخِ لِاَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُوْلَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهٖ فَيَبْطُلُ شَرْطُ الْخِيَارِ وَيَلْزَمُ الْعَقْدُ فِي الْعَبْدَيْنِ وَهُوَ خِلَافُ مَاقَصَدَهُ الْعَاقِدُ ۔

(ترجمہ): پس یہ ایسا ہوگیا جیسے کسی نے ایک ہزار کے عوض دو غلام اس شرط پر فروخت کئے کہ ان دونوں میں سے ایک معین غلام میں خیار ہے اور اس غلام کا ثمن بھی ذکر کر دیا یہ مذکورہ دلیلِ خصوص کی فقہی مسئلہ کے ساتھ تشبیہ ہے یعنی اس مذہب مختار کی بنا پر دلیل خصوص اس مسئلہ فقہیہ کی نظیر ہے اور وہ یہ ہے کہ دو مبیع غلاموں میں سے ایک میں خیار کو متعین کر دیا جائے اور اسکا ثمن علیحدہ ذکر کر دیا جائے۔ اور یہ اسلئے ہیکہ یہ مسئلہ چار صورتوں پر ہے ان میں سے ایک یہ کہ محل خیار معین ہو اور اسکا ثمن مذکور ہو، دوم یہ کہ نہ محل خیار معین ہو اور نہ ثمن مذکور ہو، سوم یہ کہ محلِ خیار معین ہو اور ثمن مذکور نہ ہو، چہارم یہ کہ ثمن مذکور ہو اور محلِ خیار معین نہ ہو۔ پس وہ غلام جس میں خیار ہے عقد میں داخل ہے لیکن حکم میں داخل نہیں ہے پس اس حیثیت سے کہ غلام عقد میں داخل ہے خیار شرط کیوجہ سے مبیع کو واپس کرنا تبدیل ہوگی۔ لہٰذا یہ واپس کرنا نسخ کے مانند ہوگا اور اس حیثیت سے کہ غلام حکم میں داخل نہیں ہے غلام کو واپس کرنا اس بات کا بیان ہوگا کہ وہ داخل نہیں ہے لہٰذا خیار کیوجہ سے غلام کو واپس کرنا استثناء کے مانند ہوگا پس یہ مثال اس مخصص کے مانند ہوگی جو استثناء اور نسخ کے مشابہ ہے پس شبہ نسخ کی رعایت چاروں صورتوں میں بیع کے صحیح ہونیکا تقاضہ کرتی ہے اسلئے کہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک ایجاب کیطرف نظر کرتے ہوئے بیع واحد کے ساتھ مبیع ہے لہٰذا یہ ابتداءً بیع بالحصہ نہ ہوگا بلکہ بقاءً ہوگا اور شبہ استثناء کی رعایت چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہونے کا تقاضہ کرتی ہے۔ کیونکہ جو چیز مبیع نہیں ہے اسکو قبولِ مبیع کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے

کہاکہ اگر محلِ خیار اور اس کا ثمن معلوم ہو اور یہ ہی صورت متن میں مذکور ہے تو ناسخ کی مشابہت کیوجہ سے بیع صحیح ہوگی۔ اور اس جگہ غیر مبیع کے قبول کرنیکو قبولِ مبیع کیلئے شرط قرار دینا معتبر ہوگا۔ جیساکہ اسوقت اعتبار کیا گیا ہے جب بائع آزاد اور غلام کو جمع کرے اور ہر ایک کا ثمن بھی بیان کردے اسلئے کہ آزاد محلِ بیع نہیں ہے اور اسکے قبول کرنے کی شرط مقتضیاتِ عقد میں سے نہیں ہے اور ہمارے مسئلہ میں وہ غلام جس میں خیار رہے عقد میں داخل ہے اسلئے اسکو ملا لینا مقتضیٔ عقد کے مخالف نہیں ہے۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک یا دونوں مجہول ہوں تو شبہ استثنار کیوجہ سے بیع صحیح نہ ہوگی، پس دونوں کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا گویا کہ بائع نے کہاکہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا مگر ان دونوں میں سے ایک اسکے حصہ کے عوض۔ اور یہ باطل ہے اور مبیع کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا گویا کہ اس نے کہاکہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا مگر ان میں سے ایک کو پانچسو کے عوض۔ اور ثمن کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا۔ گویا اس نے کہاکہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا۔ مگر اسکو ہزار کے حصہ کے عوض۔ اور ان صورتوں میں شبہ ناسخ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ ناسخ مجہول بذاتِ خود ساقط ہو جاتا ہے لہٰذا شرطِ خیار باطل ہو جائے گی۔ اور عقد دونوں غلاموں میں لازم ہو جائے گا۔ حالانکہ یہ قائل (بائع) کے مقصود کے خلاف ہے۔

(**تشریح**) :۔ شارح فرماتے ہیں کہ متن کا فقہی مسئلہ، مذہبِ مختار کی بنا پر مخصص کی نظیر ہے یا مخصص اس مسئلہ کی نظیر ہے مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دو غلام ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر فروخت کئے کہ اسکو (بائع کو) ان دونوں غلاموں میں سے ایک معین غلام میں تین دن کیلئے خیار حاصل ہوگا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن بھی ذکر کر دیا۔

شارح کہتے ہیں کہ دراصل اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) محلِ خیار بھی متعین ہو اور اس کا ثمن بھی مذکور ہو مثلاً ایک شخص نے کہاکہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو بیع واحد کے تحت ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن پانچسو ۵۰۰ روپیہ ہے مگر شرط یہ ہے مجھ کو عارف میں تین دن کا خیار ہوگا۔ (۲) نہ محلِ خیار متعین ہو اور نہ اسکا ثمن مذکور ہو۔ مثلاً ایک شخص نے کہاکہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اس شرط پر کہ ان میں سے ایک غلام میں مجھ کو تین دن کا خیار حاصل ہے۔ یعنی بائع نے نہ ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ ثمن ذکر کیا اور نہ اُس غلام کو متعین کیا جسمیں خیار ہے۔ (۳) محلِ خیار تو متعین ہو لیکن اُس کا ثمن مذکور نہ ہو مثلاً ایک شخص نے واصف اور عارف اپنے دو

غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ ذکر نہیں کیا مگر یہ شرط بیان کی کہ مجھکو عارف میں تین دن کا خیار حاصل ہوگا۔ (۴) ثمن تو متعین ہو لیکن محل خیار متعین نہ ہو مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اس طور پر کہ ان میں سے ہر ایک کا ثمن پانچسو روپیہ ہیں مگر شرط یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک میں مجھکو تین دن کا خیار حاصل ہے۔

شارح نورالانوار کہتے ہیں کہ دونوں غلاموں پر چونکہ ایجاب وارد کیا گیا ہے اسلئے وہ غلام بھی عقدِ بیع میں داخل ہوگا جسمیں بائع کو تین دن کا خیار حاصل ہے لیکن وہ غلام حکم بیع یعنی ملکِ مشتری میں داخل نہیں ہوگا کیوں کہ جب بائع کیلئے خیار ہوتا ہے تو وہ مبیع جو محلِ خیار ہے بائع کی ملک سے نہیں نکلتی اور مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوتی۔ پس یہاں بھی جو غلام محلِ خیار ہے چونکہ وہ مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوا اسلئے یہی کہا جائے گا کہ وہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے۔ بہر حال جو غلام محلِ خیار ہے وہ نفسِ عقد میں تو داخل ہے مگر حکم عقد میں داخل نہیں ہے۔ پس چونکہ وہ غلام جو محلِ خیار ہے عقدِ بیع میں داخل ہے اسلئے خیارِ شرط کیوجہ سے اس غلام میں بائع کا عقدِ بیع کو رد کرنا اور فسخ کرنا عقد بیع کو تبدیل کرنا ہوگا اور یہ تبدیل کرنا نسخ کے مانند ہوگا یعنی جسطرح نسخ میں حکم کو اٹھایا جاتا ہے اسیطرح جس غلام میں خیار تھا اسمیں بیع کو رد کرنا بھی حکم بیع کو اٹھانا اور ختم کرنا ہے۔ بہر حال اس اعتبار سے متن کا مسئلہ یعنی عبد مُخَیَّر فیہ میں بیع کو رد کرنا نسخ کے مشابہ ہے اور عبد مخیَّر فیہ چونکہ حکم بیع میں داخل نہیں ہوا اسلئے خیارِ شرط کی وجہ سے بائع کا اِس غلام میں بیع کو رد کرنا اس بات کو بیان کرنا ہیکہ یہ غلام داخل نہیں ہے بلکہ عقد بیع سے خارج ہے لہٰذا اس غلام میں بیع کو رد کرنا استثناء کے مانند ہوگا یعنی جسطرح استثناء اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ افرادِ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہٗ میں داخل نہیں ہیں اسی طرح عبد مخیَّر فیہ میں بیع کو رد کرنا اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہے کہ عبد مخیَّر فیہ بیع میں داخل نہیں ہے۔ پس اس اعتبار سے متن کا مسئلہ یعنی عبد مخیَّر فیہ میں بیع کو رد کرنا استثناء کے مشابہ ہے۔ بہر حال یہ مسئلہ یعنی عبد مخیَّر فیہ میں بیع کو رد کرنا اس مخصِّص کے مانند ہے جو استثناء اور نسخ دونوں کے مشابہ ہے پس نسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع مذکورہ چاروں صورتوں میں درست ہو اسلئے کہ دونوں غلام، بائع کے ایجاب کے اعتبار سے بیع واحد کے ساتھ مبیع ہیں یعنی دونوں غلاموں کو صفقہ واحدہ کے تحت فروخت کیا گیا ہے پس خیار شرط کیوجہ سے ان دونوں میں سے ایک میں بیع کو رد کرنا اسکی بیع کو فسخ کرنا ہے اور ایک غلام کی بیع فسخ کرنے سے دوسرے کی بیع میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا،

بلکہ دوسرے غلام کی بیع درست رہے گی، اور جب ایک غلام کی بیع فسخ کرنے سے دوسرے غلام کی بیع میں خلل واقع نہیں ہوتا تو چاروں صورتوں میں دوسرے غلام کی بیع درست ہوگی مگر یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ ہے کہ جب خیار شرط کیوجہ سے دو غلاموں میں سے ایک کے اندر بیع کو رد کردیا گیا اور دوسرے غلام میں بیع لازم ہوگئی تو ایک ہزار روپیہ جو دونوں غلاموں کا ثمن تھا اسکو دونوں غلاموں کی قیمتوں پر تقسیم کیا جائے گا۔ پس دوسرے غلام کی قیمت کے لحاظ سے ایک ہزار میں سے جسقدر روپے اس غلام کے حصہ میں آئیں گے وہ روپے مشتری پر لازم ہوں گے اور اسی کا نام بیع بالحصہ ہے اور بیع بالحصہ باطل ہے کیونکہ بیع بالحصہ کی صورت میں ثمن مجہول ہوتا ہے اور ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے اسلئے بیع بالحصہ باطل ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بیع بالحصہ کی دو قسمیں ہیں ایک بیع بالحصہ ابتدائً، دوم بیع بالحصہ بقاءً۔ بیع بالحصہ بقاءً تو وہی ہے جسکو اشکال کے تحت ذکر کیا گیا ہے اور بیع بالحصہ ابتدائً کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میں نے اپنے اس شاہد نامی غلام کو ایک ہزار میں سے اسکے حصہ کے عوض فروخت کیا جو ایک ہزار روپیہ اس شاہد نامی غلام کی قیمت پر اور دوسرے حامد نامی غلام کی قیمت پر تقسیم ہوگا۔ بہرحال ہمارے پیش کردہ مسئلہ میں بیع بالحصہ بقاءً ہے نہ کہ بیع بالحصہ ابتدائً اور باطل بیع بالحصہ ابتدائً ہوتی ہے نہ کہ بیع بالحصہ بقاءً۔ پس اس جواب کے بعد مذکورہ اشکال واقع نہ ہوگا۔ اور یہ بات ثابت ہوجائے گی کہ نسخ کی مشابہت کی رعایت اس کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں درست ہو۔ اور استثناء کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو۔ کیونکہ بائع نے ایجابِ واحد میں دو غلاموں واصف اور عارف کو جمع کیا ہے۔ اور ان میں سے ایک غلام یعنی عارف جو مختیر فیہ ہے وہ حکمِ بیع (ملکِ مشتری) میں داخل نہیں ہوا۔ لہٰذا وہ غیر مبیع ہوگا۔ اور دوسرا غلام یعنی واصف جو غیر مختیر فیہ ہے وہ حکم بیع میں داخل ہے لہٰذا وہ مبیع ہوگا۔ اور بائع نے چونکہ ان دونوں غلاموں کو ایک ایجاب میں جمع کیا ہے اسلئے گویا بائع نے ان دونوں میں سے ہر ایک کے اندر بیع کو قبول کرنے کے لئے دوسرے غلام میں قبول کرنے کو شرط قرار دیا ہے چنانچہ مشتری کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ ایک غلام میں بیع کو قبول کرے اور ایک کے اندر بیع کو قبول نہ کرے۔ پس گویا بائع نے غلام مبیع یعنی عبد غیر مختیر فیہ (واصف) میں بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی عبد مختیر فیہ (عارف) میں بیع کو قبول کرنا شرط قرار دیا ہے اور مبیع کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے غیر مبیع میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا شرط فاسد اور مفسدِ بیع ہے۔ لہٰذا اس شرط فاسد کیوجہ سے چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہوجائے گی۔ اور یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص نے عقد واحد میں آزاد اور غلام دونوں کو ملا کر فروخت کر دیا اور ہر ایک کا ثمن بھی بیان کر دیا تو بھی امام صاحبؒ کے نزدیک

غلام کے اندر بیع فاسد ہوگی کیونکہ آزاد، غیر مبیع ہے اور غلام مبیع ہے پس بائع نے دونوں کیلئے ایجاب واحد کے ذریعہ مبیع یعنی غلام کے اندر بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی آزاد کے اندر بیع قبول کرنے کی شرط لگائی ہے اور یہ شرط فاسد اور مفسدِ بیع ہے لہٰذا غلام کی بیع بھی فاسد ہوگی اسیطرح مسئلہ مذکورہ میں غیر مخیر فیہ غلام کی بیع بھی فاسد ہوجائے گی۔

بہرحال جب ناسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں درست ہو اور استثنار کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو تو ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کے پیش نظر یہ کہا کہ اگر محلِ خیار اور اسکا ثمن معلوم ہو اور یہی صورت متن میں مذکور ہے تو ناسخ کی مشابہت کیوجہ سے بیع صحیح ہوجائے گی۔ اور رہا یہ کہ عبد مخیر فیہ یعنی عارف چونکہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے اسلئے مبیع یعنی عبد غیر مخیر فیہ میں بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی عبد مخیر فیہ میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئیگا۔ اور یہ شرط فاسد ہے جیساکہ آزاد اور غلام کو عقد واحد میں جمع کرنے سے یہی خرابی لازم آتی ہے اور اسی خرابی کیوجہ سے غلام کی بیع فاسد ہوجاتی ہے اسکا جواب یہ ہے کہ آزاد آدمی، محلِ بیع نہیں ہوتا کیونکہ محل بیع مالِ متقوم ہوتا ہے اور آزاد مال متقوم نہیں ہوتا، لہٰذا آزاد آدمی نہ بیع میں داخل ہوگا اور نہ حکم بیع میں داخل ہوگا، اور آزاد آدمی جب نہ بیع میں داخل ہے اور نہ حکم بیع داخل ہے تو آزاد یقینی طور پر غیر مبیع ہوگا۔ اور مبیع یعنی غلام کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی آزاد کے اندر بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا۔ اور یہ شرط مقتضئ عقد کے خلاف ہے اور مقتضئ عقد کے خلاف شرط لگانے سے چونکہ عقد فاسد ہوجاتا ہے، اسلئے اس صورت میں عقد فاسد ہوجائے گا اور جب عقد فاسد ہوگیا تو غلام کی بیع بھی فاسد ہوجائے گی۔ اور متن کے مسئلہ میں وہ غلام جسمیں خیار ہے وہ اگرچہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے لیکن نفس بیع میں داخل ہے اور جب عبد مخیر فیہ، نفس بیع میں داخل ہے تو وہ غیر مبیع نہ ہوگا بلکہ مبیع ہوگا اور مبیع یعنی عبد غیر مخیر فیہ میں بیع قبول کرنے کیلئے مبیع ہی میں یعنی عبد مخیر فیہ بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا اور مبیع کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے مبیع آخر میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا، مقتضی عقد کے خلاف نہیں ہے۔ بلکہ مقتضئ عقد کے موافق ہے اور مقتضئ عقد کے موافق شرط سے چونکہ عقد فاسد نہیں ہوتا اسلئے متن کے مسئلہ میں عقد فاسد نہ ہوگا۔ اور متن کا مسئلہ، آزاد اور غلام کو جمع کرنے کے مانند نہ ہوگا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ اگر محلِ خیار اور ثمن دونوں میں سے ایک غیر معلوم ہو یا دونوں غیر معلوم ہوں تو ان تین صورتوں میں استثنار کی مشابہت کا اعتبار ہوگا اور بیع صحیح نہ ہوگی، محل خیار اور ثمن دونوں کے مجہول ہونے کی صورت یہ ہے کہ بائع نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف دونوں غلاموں کو

ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھکو ان میں سے ایک غلام میں اسکے حصۂ ثمن کے عوض تین دن کا خیار ہے۔ حالانکہ یہ باطل ہے کیوں کہ اس صورت میں جب ایک غیر معین غلام میں خیار کی شرط لگائی تو دوسرے غلام میں عقد لازم ہوجائے گا اور وہ دوسرا غلام مجہول ہے حاصل یہ کہ مبیع بھی مجہول ہے اور اس کا ثمن بھی مجہول ہے اور مبیع اور ثمن دونوں میں سے ایک مجہول ہونے سے بیع فاسد ہوجاتی ہے۔ لہٰذا دونوں کے مجہول ہونے کی صورت میں بدرجۂ اولیٰ بیع فاسد ہوگی۔ اور مبیع مجہول ہونے کی صورت یہ ہے کہ بائع نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر بیچا کہ مجھکو ان میں سے ایک غلام میں تین دن کا خیار حاصل ہے اور اسکا ثمن پانچسو روپیہ ہیں اور ثمن مجہول ہونے کی صورت یہ ہے کہ بائع نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر بیچا کہ مجھکو عارف میں اسکے حصۂ ثمن کے عوض تین دن کا خیار حاصل ہے۔ ان میں سے پہلی صورت میں مبیع مجہول ہونے کیوجہ سے بیع فاسد ہے اور دوسری صورت میں ثمن مجہول ہونیکی وجہ سے بیع فاسد ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ تینوں صورتوں میں ناسخ کی مشابہت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر ناسخ کی مشابہت کا اعتبار کیا جاتا تو مذکورہ صورتوں میں چونکہ مبیع یا ثمن یا دونوں مجہول ہیں اسلئے ناسخ بھی مجہول ہوتا اور سابق میں گذر چکا ہے کہ "ناسخ مجہول" خود ساقط ہوجاتا ہے۔ پس جب ناسخ مجہول خود ساقط ہوجاتا ہے تو اسکے مشابہ ہونے کیوجہ سے خیار شرط بھی باطل ہوجائیگا۔ اور جب خیار شرط باطل ہوگیا تو دونوں غلاموں میں عقد لازم ہوگا حالانکہ دونوں غلاموں کے اندر عقد کا لازم ہونا بائع کے مقصود کے خلاف ہے کیونکہ بائع کا دو غلاموں کو ان میں سے ایک میں خیار کے ساتھ بیچنا اور بغیر خیار کے بیچنے پر اکتفار نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں غلاموں میں بیع کا لازم ہونا بائع کا مقصود نہیں ہے۔ الغرض ناسخ کی مشابہت کا اعتبار کرنے میں چونکہ بائع کے مقصود کے خلاف لازم آتا ہے اس لئے ہم نے مذکورہ تینوں صورتوں میں صرف استثنار کی مشابہت کا اعتبار کیا ہے اور ناسخ کی مشابہت کا اعتبار نہیں کیا ہے۔

وَقِيلَ إِنَّهُ يَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهٖ كَالْاِسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُولِ لِاَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا بِبَيَانِ اَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ هٰذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الثَّانِي وَاِلَيْهِ ذَهَبَ

الْكَرْخِي وَعِيسَى بْنُ اَبَانَ وَهٰؤُلَاءِ قَدْ فَرَّطُوْا فِي هٰذَا الْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ وَيَقُوْلُوْنَ لَا يَبْقَى الْعَامُّ قَابِلًا لِلتَّمَسُّكِ اَصْلًا سَوَاءٌ كَانَ الْمَخْصُوْصُ مَعْلُوْمًا كَمَا اِذَا قِيْلَ اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ وَلَا تَقْتُلُوْا اَهْلَ الذِّمَّةِ اَوْ مَجْهُوْلًا كَمَا اِذَا قِيْلَ اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ وَلَا تَقْتُلُوْا بَعْضَهُمْ وَشَبَّهُوْهُ بِالْاِسْتِثْنَاءِ فَقَطْ لِاَنَّهُمْ لَمْ يُرَاعُوْا جَانِبَ الصِّيْغَةِ بَلْ اعْتَبَرُوا الْمَعْنٰى فَقَطْ وَهُوَ عَدَمُ الدُّخُوْلِ وَاِنَّمَا شَبَّهُوْهُ بِالْاِسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُوْلِ لِاَنَّهٗ اِذَا كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَجْهُوْلًا فَظَاهِرٌ اَنَّهٗ كَالْمَجْهُوْلِ وَاِنْ كَانَ مَعْلُوْمًا فَبِالتَّعْلِيْلِ يَصِيْرُ مَجْهُوْلًا وَاِنْ كَانَ الْاِسْتِثْنَاءُ فِيْ نَفْسِهٖ مِمَّا لَا يَقْبَلُ التَّعْلِيْلَ ۞

(ترجمہ):۔ اور کہا گیا کہ عام مخصوص منہ البعض سے استدلال اسی طرح ساقط ہو جاتا ہے جسطرح استثنار مجہول (سے استدلال کرنا ساقط ہو جاتا ہے) اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہے کہ وہ (مخصوص اور مستثنیٰ عام میں) داخل نہیں ہے یہی دوسرا مذہب ہے اسی کیطرف امام کرخیؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ گئے ہیں ان حضرات نے اس عام مخصوص البعض میں تفریط سے کام لیا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ عام سرے سے قابلِ استدلال ہی نہیں رہتا ہے خواہ مخصوص معلوم ہو جیساکہ جب کہا جائے۔ مشرکین کو قتل کرو اور ذمیوں کو قتل نہ کرو" یا مجہول ہو جیسے جب کہا جائے مشرکین کو قتل کرو اور ان میں سے بعض کو قتل نہ کرو، اور ان حضرات نے مخصص کو صرف استثنار کے ساتھ تشبیہ دی ہے اسلئے کہ ان حضرات نے صیغہ کی جانب کا لحاظ نہیں کیا ہے بلکہ صرف معنی کا اعتبار کیا ہے اور وہ داخل نہ ہونا ہے، اور ان حضرات نے مخصص کو استثنار مجہول کے ساتھ تشبیہ دی ہے کیونکہ جب دلیلِ خصوص مجہول ہو تو ظاہر ہے کہ وہ استثناء مجہول کے مانند ہے۔ اور اگر دلیلِ خصوص معلوم ہو تو وہ تعلیل کیوجہ سے مجہول ہو جائیگی. اگرچہ استثنار فی نفسہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں مصنفؒ نے عام مخصوص منہ البعض کے بارے میں دوسرا مذہب بیان کیا ہے یہ دوسرا مذہب امام کرخیؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ کا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ "عام" تخصیص کرنے کے بعد نہ حجتِ قطعیہ رہتا ہے اور نہ حجتِ ظنیہ رہتا ہے۔ جیسا کہ استثنار مجہول کے بعد مستثنیٰ منہ سرے سے حجت نہیں رہتا ہے۔ اور مخصص، استثنارِ مجہول کے مانند اسلئے ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ وہ داخل نہیں ہے یعنی استثنار

اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ اولِ کلام یعنی مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اور مخصّص اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص، عام کے تحت داخل نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان حضرات نے عام مخصوص منہ البعض کو ناقابلِ استدلال قرار دیکر تفریط سے کام لیا ہے۔ چنانچہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ عام تخصیص کے بعد بالکل حجت نہیں رہتا ہے اور اس سے استدلال کرنا بالکل درست نہیں ہوتا ہے مخصوص خواہ معلوم ہو مثلاً یوں کہا جائے کہ مشرکین کو قتل کرو۔ اور اہل ذمہ کو قتل نہ کرو۔ یہاں مخصوص یعنی اہل ذمہ معلوم ہیں خواہ مخصوص مجہول ہو جیسے یوں کہا جائے کہ مشرکین کو قتل کرو اور ان میں سے بعض کو قتل نہ کرو۔ یہاں بعض مشرکین یعنی مخصوص مجہول ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ ان حضرات نے مخصّص کو صرف استثناء کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے صیغہ کی جانب کا لحاظ نہیں کیا ہے بلکہ فقط معنی کا اعتبار کیا ہے اور "معنی" داخل نہ ہونا ہے یعنی جسطرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسیطرح مخصّص اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص، عام کے تحت داخل نہیں ہے لیکن یہ بھی خیال رہے کہ ان حضرات نے مخصّص کو استثناء مجہول کیساتھ تشبیہ دی ہے نہ کہ استثناء معلوم کے ساتھ۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مخصّص کو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا اسوقت تو درست ہے جبکہ مخصّص مجہول ہو لیکن اگر مخصّص معلوم ہو تو اسکو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا کیسے درست ہوگا۔ اسلئے کہ مخصّص معلوم اور استثناء مجہول کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے ــــــــ اسکا جواب یہ ہے کہ مخصّص اگر مجہول ہو تو اسکا استثناء مجہول کے مشابہ ہونا ظاہر ہے جیسا کہ آپنے بھی کہا ہے لیکن اگر مخصّص معلوم ہو تو وہ استقلال صیغہ کیوجہ سے چونکہ علت کو قبول کرتا ہے اسلئے معلوم نہیں ہو سکے گا کہ علت کیوجہ سے عام کے تحت سے کتنے افراد نکل گئے اور کتنے اسکے تحت باقی ہیں۔ پس جب نکلے ہوئے افراد کی مقدار مجہول ہے تو جو افراد عام کے تحت باقی رہ گئے وہ بھی مجہول ہوں گے۔ اور اسطرح علت کیوجہ سے مخصّص معلوم بھی مجہول ہو جائے گا اور جب مخصّص معلوم بھی مجہول ہو گیا تو اسکو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ استثناء کا صیغہ چونکہ غیر مستقل ہوتا ہے اسلئے استثناء فی نفسہٖ علت کو قبول نہیں کرتا ہے لیکن مخصّص، استقلالِ صیغہ کیوجہ سے علت کو قبول کرتا ہے۔

فَصَارَ كَالْبَيْعِ الْمُضَافِ اِلٰى حُرٍّ وَعَبْدٍ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ تَشْبِيْهًا لِدَلِيْلِ هٰذَا الْمَذْهَبِ

بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ مَذْكُورَةٍ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ الْعَبْدَ وَالْحُرَّ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ بِأَنْ يَقُولَ بِعْتُهُمَا بِالْأَلْفِ فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ فِي الْبَيْعِ فَيَكُونُ إِسْتِثْنَاءً وَبَيْعًا لِلْعَبْدِ بِالْحِصَّةِ مِنَ الْأَلْفِ إِبْتِدَاءً فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ إِبْتِدَاءً وَهُوَ بَاطِلٌ لِجَهَالَةِ الثَّمَنِ بِخِلَافِ مَا إِذَا فَصَّلَ الثَّمَنَ بِأَنْ يَقُولَ بِعْتُ هٰذَا بِخَمْسِ مِائَةٍ وَهٰذَا بِخَمْسِ مِائَةٍ فَإِنَّهُ يَجُوزُ عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ لِجَعْلِ قَبُولِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْبَيْعِ ؛

(ترجمہ) :۔ پس ایسا ہوگیا جیسے وہ بیع جو آزاد اور غلام کیطرف ایک ثمن کے عوض منسوب ہو یہ اس مذہب کی دلیل کو مسئلہ فقہیہ مذکورہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اسلئے کہ جب غلام اور آزاد کو ثمن واحد کے عوض فروخت کیا بایں طور کہ کہے کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا ۔ تو آزاد بیع میں داخل نہیں ہوگا پس یہ صورت استثناء ہوگی اور غلام کیلئے ایک ہزار میں سے ابتدائً بیع بالحصہ ہوگی ۔ پس آزاد ابتدائً داخل نہ ہوگا اور بیع بالحصہ ابتدائً ثمن مجہول ہونے کی وجہ سے باطل ہے برخلاف اس صورت کے جب ثمن کی تفصیل کردی ہو بایں طور کہ کہے کہ میں نے اسکو پانچسو کے عوض فروخت کیا اور اسکو پانچسو کے عوض ۔ اسلئے کہ یہ صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے ابوحنیفہؒ کا اختلاف ہے کیونکہ اس صورت میں قبولِ مبیع کیلئے غیر مبیع کو قبول کرنے کی شرط قرار دینا پڑتا ہے ۔

(تشریح) :۔ مصنفؒ نے اس عبارت میں مذہب ثانی کی دلیل کی نظیر میں ایک فقہی مسئلہ ذکر کیا ہے جسکا حاصل یہ ہیکہ ایک شخص نے عقد واحد میں ایک ثمن کے عوض غلام اور آزاد کو فروخت کیا مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کردیا تو یہ آزاد ابتدائً ہی بیع میں داخل نہ ہوگا اور یہ صورت استثناء کے مانند ہوگی یعنی جسطرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسیطرح غلام کے ساتھ آزاد کو ملانا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ آزاد بائع کے ایجاب کے تحت داخل نہیں ہے اور یہ بیع بالحصہ ابتدائً ہوگی اس طور پر کہ آزاد چونکہ ابتدائً ہی بیع میں داخل نہیں ہوتا ہے اسلئے ایک ہزار روپیہ کو ابتدائً ہی غلام مبیع کی قیمت پر اور آزاد کو غلام فرض کرکے اسکی قیمت پر تقسیم کیا جائیگا۔ چنانچہ اگر ان دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت پانچ سو روپیہ ہوئی تو غلام کے حصہ میں ایک ہزار میں سے پانچسو روپیہ آئیں گے اسی کا نام بیع بالحصہ ابتدائً ہے اور اس بیع بالحصہ ابتدائً میں چونکہ غلام کا ثمن مجہول ہے اسلئے یہ بیع باطل ہوگی ۔ کیونکہ ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کردیتا ہے ۔ ہاں!

اگر آزاد اور غلام میں سے ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ بیان کر دیا گیا ہو بایں طور کہ یوں کہا ہو کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا یعنی غلام کو پانچسو روپیہ کے عوض اور آزاد کیطرف اشارہ کرکے کہا کہ اسکو پانچسو روپیہ کے عوض تو اس صورت میں صاحبین کے نزدیک غلام کے اندر بیع صحیح ہو جائے گی۔ البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک غلام کے اندر بھی بیع جائز نہ ہوگی صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ فساد، بقدرِ مفسد ہوتا ہے اور مفسد صرف آزاد میں ہے کیونکہ آزاد، مالِ متقوم نہیں ہے پس یہ فساد، آزاد کے ساتھ خاص ہوگا اور غلام کیطرف متعدی نہ ہوگا۔ حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہیکہ اس صورت میں ثمن اگرچہ مجہول نہیں ہے لیکن آزاد غیر مبیع ہے اور غلام مبیع ہے۔ اور بائع نے ان دونوں کو چونکہ عقد واحد اور ایجاب واحد کے تحت فروخت کیا ہے اسلئے اسکا مطلب یہ ہوگا کہ بائع نے مبیع یعنی غلام کے اندر بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی آزاد کے اندر بیع کو قبول کرنے کی شرط لگائی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ یہ شرط فاسد ہے اور مقتضیٰ عقد کے خلاف ہے اور شرط فاسد کیوجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ لہٰذا یہ بیع غلام کے اندر بھی فاسد ہوگی۔

وَقِيلَ اِنَّهُ يَبْقَى كَمَا كَانَ اِعْتِبَارًا بِالنَّاسِخِ لِاَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ بِخِلَافِ الْاِسْتِثْنَاءِ هٰذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الثَّالِثُ فَهٰؤُلَاءِ قَدْ اَفْرَطُوْا فِي حَقِّ الْعَامِّ بِاِبْقَائِهِ قَطْعِيًّا كَمَا كَانَ وَشَبَّهُوْهُ بِالنَّاسِخِ فَقَطْ مِنْ حَيْثُ اِسْتِقْلَالِ الصِّيْغَةِ وَلَمْ يَلْتَفِتُوْا اِلٰى رِعَايَةِ جَانِبِ الْاِسْتِثْنَاءِ قَطُّ فَاِنْ كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَعْلُوْمًا فَظَاهِرٌ اَنَّ النَّاسِخَ الْمَعْلُوْمَ لَا يُؤَثِّرُ فِي تَغْيِيْرِ مَا بَقِيَ مِنَ الْاَفْرَادِ الْغَيْرِ الْمَنْسُوْخَةِ وَاِنْ كَانَ مَجْهُوْلًا فَالنَّاسِخُ الْمَجْهُوْلُ يَسْقُطُ بِنَفْسِهِ وَلَا تُؤَثِّرُ جَهَالَتُهُ فِي تَغْيِيْرِ مَا قَبْلَهُ ؛

(ترجمہ): اور کہا گیا کہ عام تخصیص کے بعد ناسخ کا اعتبار کرکے اسیطرح باقی رہتا ہے جیساکہ تھا کیونکہ مخصص اور ناسخ دونوں میں سے ہر ایک مستقل بنفسہ ہے برخلاف استثناء کے یہ ہی تیسرا مذہب ہے ان حضرات نے عام کے سلسلہ میں افراط سے کام لیا ہے کہ عام کو حسب سابق قطعی باقی رکھا ہے اور مخصص کو، استقلال صیغہ کے لحاظ سے فقط ناسخ کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور جانب استثناء کی رعایت کیطرف بالکل التفات نہیں کیا ہے۔ پس اگر مخصص معلوم ہو تو ظاہر ہیکہ

ناسخ معلوم مابقی افراد غیر منسوخہ کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتا ہے اور اگر مخصِّص مجہول ہو تو ناسخ مجہول بذاتِ خود ساقط ہو جاتا ہے اور اسکی جہالت اسکے ماقبل کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتی ہے۔

(تشریح) :۔ اس عبارت میں مصنفؒ نے عام مخصوص منہ البعض کے سلسلہ میں تیسرا مذہب بیان کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ ۔ عام، تخصیص کرنے کے بعد اسیطرح قطعی الدلالت رہتا ہے جیسا کہ تخصیص کرنے سے پہلے قطعی الدلالت تھا ——— شارحؒ کہتے ہیں کہ ان حضرات نے افراط سے کام لیا ہے اور ان حضرات نے مخصِّص کو صرف ناسخ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور استثناء کے ساتھ تشبیہ نہیں دی ہے۔ مخصّص کو ناسخ کے ساتھ اسلئے تشبیہ دی ہے کہ مخصّص اور ناسخ دونوں میں سے ہر ایک اپنے صیغہ کے اعتبار سے مستقل ہوتا ہے ۔ اور رہا استثناء تو وہ غیر مستقل بلکہ اپنے ماقبل کیلئے قید ہوتا ہے اسلئے مخصّص کو اسکے ساتھ تشبیہ نہیں دی گئی ۔ بہرحال مخصّص اگر معلوم ہو تو تخصیص کے بعد عام کا باقی افراد میں قطعی الدلالت ہونا ظاہر ہے کیونکہ مخصّص، ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ اگر معلوم ہو تو وہ مابقی افراد غیر منسوخہ کو قطعیت سے متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتا یعنی نسخ کیوجہ سے مابقی افرادِ غیر منسوخہ قطعی الدلالت ہونے سے خارج نہیں ہوتے بلکہ حسبِ سابق قطعی الدلالت رہتے ہیں۔ پس اسیطرح مخصّص معلوم بھی عام کو باقی افراد میں قطعیت سے متغیر نہیں کرتا بلکہ عام اپنے باقی افراد میں علیٰ حالہ قطعی الدلالت باقی رہے گا اور اگر مخصّص مجہول ہو تو عام قطعی الدلالت اسلئے ہوگا کہ مخصّص ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ اگر مجہول ہو تو وہ بذاتِ خود ساقط ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ "مجہول" دلیل نہیں ہوسکتا اور جو خود دلیل نہ ہوسکے وہ کسی دلیل کا معارض نہیں ہوسکتا ہے۔ اور جو کسی دلیل کا معارض نہ ہوسکے وہ ناسخ نہیں ہوسکتا ہے۔ پس "مجہول" ناسخ نہیں ہوگا بلکہ وہ خود ساقط ہو جائیگا اور جب ناسخ مجہول خود ساقط ہوگیا تو اسکی جہالت ماقبل کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہ ہوگی اسیطرح مخصّص مجہول خود ساقط ہو جائے گا اور "عام" حسبِ سابق قطعی الدلالت باقی رہیگا۔ اور اسکی جہالت اولِ کلام کیطرف متعدی نہ ہوگی۔

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ وَهَلَكَ أَحَدُهُمَا قَبْلَ التَّسْلِيمِ تَشْبِيهٌ لِدَلِيلِ هٰذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ مَذْكُورَةٍ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ بِأَنْ قَالَ بِعْتُهُمَا بِأَلْفٍ وَمَاتَ أَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ التَّسْلِيمِ يَبْقَى الْبَيْعُ فِي الْآخَرِ بِحِصَّتِهِ مِنَ الْأَلْفِ لِأَنَّهُ بَيْعٌ بِالْحِصَّةِ بَقَاءً فَكَأَنَّهُ نَسْخٌ

الْبَیْعَ فِی الْعَبْدِ الْمَیِّتِ بَعْدَ اِنْعِقَادِہٖ وَھُوَ جَائِزٌ وَھٰھُنَا مَذْھَبٌ رَابِعٌ مَذْکُوْرٌ فِی التَّوْضِیْحِ وَغَیْرِہٖ وَلَمْ یَذْکُرْہُ الْمُصَنِّفُ وَھُوَ اَنَّ دَلِیْلَ الْخُصُوْصِ اِنْ کَانَ مَجْھُوْلًا یَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِہٖ عَلٰی مَا قَالَہُ الْکَرْخِیُّ وَاِنْ کَانَ مَعْلُوْمًا کَانَ کَالْاِسْتِثْنَاءِ وَھُوَ لَا یَقْبَلُ التَّعْلِیْلَ فَیَبْقَی الْعَامُّ قَطْعِیًّا عَلٰی مَا کَانَ قَبْلَ ذٰلِکَ

(ترجمہ):۔ پس یہ ایسا ہوگیا جیسا کہ جب کوئی شخص دو غلام فروخت کرے اور ان دونوں میں سے ایک مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے ہلاک ہوجائے یہاں مذکورہ فقہی مسئلہ کے ساتھ اس مذہب کی دلیل کی نظیر ہے اسلئے کہ جب بائع دو غلام ایک ثمن کے عوض فروخت کرے بایں طور کہ یہ کہے کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا ہے اور مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے ایک غلام مرگیا تو دوسرے غلام میں بیع ایک ہزار کے ایک حصہ کے عوض باقی رہے گی۔ کیوں کہ یہ بیع بالحصہ بقاءً ہے گویا بیع کے منعقد ہونے کے بعد مردہ غلام میں بیع منسوخ ہوگئی اور یہ جائز ہے۔ اور یہاں ایک چوتھا مذہب بھی ہے جو توضیح وغیرہ میں مذکور ہے مصنفؒ نے اس کا ذکر نہیں فرمایا۔ وہ یہ کہ دلیلِ خصوص اگر مجہول ہو تو عام سے استدلال کرنا ساقط ہوجائے گا۔ جیسا کہ امام کرخیؒ نے کہا ہے اور اگر مخصص معلوم ہو تو وہ استثناء کے مانند ہے اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے لہٰذا عام پہلے کی طرح قطعی الدلالت رہ گیا۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں فقہی مسئلہ کے ساتھ مذہب ثالث کی دلیل کی نظیر پیش کیگئی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے عقد واحد کے تحت ایک ثمن کے عوض دو غلام فروخت کئے مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور مشتری نے قبول کرلیا۔ لیکن مشتری کیطرف سپرد کرنے سے پہلے ایک غلام مرگیا تو دوسرے غلام میں ایک ہزار میں سے اسکے حصہ کے عوض بیع باقی رہیگی، کیونکہ یہ بیع بالحصہ ابتداءً نہیں ہے بلکہ بیع بالحصہ بقاءً ہے۔ اسلئے کہ دونوں غلام ابتداءً عقد بیع میں داخل تھے مگر ایک کے مرنے کیوجہ سے اسکا سپرد کرنا بائع پر متعذر ہوگیا لہٰذا عقد بیع کو باقی رکھنے کیلئے ان دونوں غلاموں پر ایک ہزار روپیہ تقسیم کرنے کی ضرورت پیش آئے گی۔ اور یہ بیع بالحصہ بقاءً ہے اور پہلے گذرچکا ہے کہ بیع بالحصہ بقاءً جائز ہے۔ لہٰذا زندہ غلام کی بیع جائز ہوگی۔ پس یہ ایسا ہوگیا گویا بیع منعقد ہونے کے بعد مردہ غلام کی بیع منسوخ ہوگئی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ یہاں ایک چوتھا مذہب بھی ہے جو توضیح وغیرہ میں مذکور ہے البتہ مصنفؒ نے اسکا ذکر نہیں کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مخصص اگر مجہول ہو تو عام بالکل حجت نہ رہے گا۔ یعنی

اس سے استدلال کرنا ساقط ہو جائے گا جیسا کہ سابق میں امام کرخیؒ نے کہا ہے اسلئے کہ مخصّص مجہول استثنار مجہول کے مانند ہے پس جسطرح استثنار مجہول کے بعد مستثنیٰ منہ کے افراد مجہول رہتے ہیں۔ اسیطرح مخصّص مجہول کے بعد عام کے باقی افراد مجہول رہیں گے، اور مجہول قابل استدلال نہیں ہوتا لہٰذا عام بھی باقی افراد میں قابل استدلال نہیں رہے گا۔ اور اگر مخصّص معلوم ہو تو وہ استثنار معلوم کے مانند ہوگا۔ اور استثنار تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے لہٰذا مخصّص بھی تعلیل کو قبول نہ کرے گا۔ اور جب مخصص تعلیل کو قبول نہیں کرتا۔ تو افراد مخصوصہ کے علاوہ باقی افراد میں "عام" حسب سابق قطعی الدلالت رہے گا۔

وَلَمَّا فَرَغَ المصؔ عَنْ بَیَانِ تَخْصِیْصِ الْعَامِّ شَرَعَ فِیْ ذِکْرِ اَلْفَاظِہٖ فَقَالَ وَالْعُمُوْمُ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ بِالصِّیْغَۃِ وَالْمَعْنٰی اَوْ بِالْمَعْنٰی لَا غَیْرُ کَرِجَالٍ وَقَوْمٍ یَعْنِیْ اَنَّ الْعَامَّ عَلٰی نَوْعَیْنِ اَحَدُھُمَا مَا تَکُوْنُ الصِّیْغَۃُ وَالْمَعْنٰی کِلَاھُمَا عَامًّا دَالًّا عَلَی الشُّمُوْلِ بِاَنْ تَکُوْنَ الصِّیْغَۃُ صِیْغَۃَ جَمْعٍ وَالْمَعْنٰی مُسْتَوْعِبًا فِی الْفَھْمِ مِنْہُ وَالْاٰخَرُ اَنْ لَّا تَکُوْنَ الصِّیْغَۃُ دَالَّۃً عَلَی الْعُمُوْمِ وَیَکُوْنُ الْمَعْنٰی مَدْلُوْلًا بِالْاِسْتِیْعَابِ وَلَا یَتَصَوَّرُ عَکْسُہٗ لِاَنَّ اِخْلَاءَ الْمَعْنٰی عَنِ اللَّفْظِ الْعَامِّ الْمَوْضُوْعِ غَیْرُ مَعْقُوْلٍ اِلَّا بِالتَّخْصِیْصِ وَذٰلِکَ شَیْءٌ اٰخَرُ فَالْاَوَّلُ مِثَالُہٗ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ وَغَیْرُھُمَا مِنَ الْمَجْمُوْعِ الْمُنَکَّرَۃِ وَالْمُعَرَّفَۃِ وَالْقِلَّۃِ وَالْکَثْرَۃِ لٰکِنَّ فِی الْقِلَّۃِ مِنَ الثَّلٰثَۃِ اِلَی الْعَشَرَۃِ وَفِی الْکَثْرَۃِ قِیْلَ مِنَ الثَّلٰثَۃِ وَقِیْلَ مِنَ الْعَشَرَۃِ اِلٰی مَا لَا یَتَنَاھٰی لٰکِنَّ ھٰذَا اخْتَارُ فَخْرِ الْاِسْلَامِ لِاَنَّہٗ لَا یَشْتَرِطُ الْاِسْتِیْعَابَ فِیْ مَعْنَی الْعَامِّ بَلْ یَکْفِیْ بِانْتِظَامِ جَمْعٍ مِّنَ الْمُسَمَّیَاتِ وَاَمَّا عِنْدَ مَنْ یَّشْتَرِطُ الْاِسْتِیْعَابَ وَالْاِسْتِغْرَاقَ فِیْہِ یَکُوْنُ الْجَمْعُ الْمُنَکَّرُ وَاسِطَۃً بَیْنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ عَلٰی مَا ذُکِرَ فِی التَّوْضِیْحِ ؛

ترجمہ:۔ اور جب مصنفؒ تخصیص عام کے بیان سے فارغ ہو گئے تو عام کے الفاظ کا ذکر شروع کیا۔ چنانچہ فرمایا اور عموم یا تو صیغہ اور معنی سے ہوگا یا صرف معنی سے ہوگا۔ جیسے رجال اور قوم یعنی عام دو قسم پر ہے ایک وہ جس میں صیغہ اور معنیٰ دونوں عام ہوں شمول پر اسطور سے دلالت کرے کہ صیغہ جمع کا صیغہ ہو۔ اور معنی صیغہ سے سمجھنے میں پورے طور پر مستوعب ہوں۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ صیغہ عموم پر دلالت کرنیوالا نہ ہو اور معنی بالاستیعاب مدلول ہوں۔ اور اسکا عکس متصور نہیں ہوتا ہے۔

کیونکہ معنی کو لفظ عام موضوع سے خالی کرنا غیر معقول امر ہے مگر تخصیص سے اور یہ شئ آخر ہے۔ پس اول کی مثال رجال، نساء اور ان دونوں کے علاوہ جمع منکر، جمع معرّف جمع قلت اور کثرت ہیں۔ لیکن جمع قلت میں تین سے دس تک اور جمع کثرت میں کہا گیا کہ تین سے اور کہا گیا دس سے غیر متناہی افراد تک لیکن یہ فخر الاسلام کا مختار قول ہے اسلئے کہ وہ عام کے معنی میں استیعاب کو شرط قرار نہیں دیتے ہیں بلکہ افراد و مسمّیات میں سے ایک جماعت کی شمولیت کافی ہے اور جن حضرات کے نزدیک اسمیں استیعاب واستغراق شرط ہے ان کے نزدیک جمع منکر خاص وعام کے درمیان واسطہ ہوتی ہے جیسا کہ توضیح میں مذکور ہے۔

(تشریح): شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ عام کی تخصیص کے بیان سے فارغ ہو کر فاضل مصنف نے ان الفاظ کو ذکر کیا ہے جو عموم پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ عام کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے عام ہو، اور دوم وہ جو صرف معنی کے اعتبار سے عام ہو اور صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہو۔ صیغہ کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم وشمول پر دلالت کرنیوالا ہو جیسا کہ جمع کا صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے اور معنی کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی جو لفظ سے مفہوم ہے اور لفظ کا مدلول ہے اُن تمام افراد کو شامل اور مُستَوعِب ہو جن افراد کو وہ معنی مشتمل ہے اور دوسری قسم میں صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ، عموم پر دلالت نہ کرے یعنی صیغہ جمع کا نہ ہو بلکہ مفرد کا صیغہ ہو اور معنی کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب وہی ہے جو سابق میں گذرا کہ معنی جو لفظ کا مدلول ہے وہ استیعاب کا فائدہ دیتا ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ تو ہو سکتا ہے کہ لفظ عام نہ ہو اور معنی عام ہوں لیکن اسکا برعکس کہ لفظ عام ہو اور معنی تمام افراد کو مُستَوعِب اور شامل نہ ہو نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں لفظ عام موضوع سے معنی کو خالی کرنا لازم آتا ہے یعنی یہ لازم آتا ہے کہ لفظ عام موضوع تو موجود ہے مگر اسکے تحت معنی موجود نہیں ہے یعنی لباس تو موجود ہے مگر جسم موجود نہیں ہے اور یہ ایک غیر معقول بات ہے۔ لہٰذا یہ نہیں ہو سکیگا کہ لفظِ عام تو ہو مگر معنی مفید استیعاب نہ ہو، ہاں، اگر عام لفظ کے معنی میں تخصیص کرلی گئی ہو تو ایسا ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ ایک دوسری بات ہے۔ ہمارا منشاء یہ ہے کہ ابتداءً ایسا نہیں ہو سکتا کہ عام لفظ تو موجود ہو مگر اسکا معنی مفید استیعاب اور مفیدِ عموم نہ ہو۔ بہر حال قسم اول کی مثال۔ رجال اور نساء، اور ان کے علاوہ جمع منکر اور جمع معرّف، جمع قلت اور جمع کثرت ہیں کیونکہ لفظ رجال اور لفظ نساء اور دوسری جمعیں اپنے صیغوں کے اعتبار سے بھی عام ہیں اسلئے کہ ان کا صیغہ جمع کا صیغہ ہے اور معنی کے اعتبار سے بھی عام ہیں

اسلئے کہ ان کے معنی ان تمام افراد کو مستوعب ہیں جنکو یہ شامل ہیں چنانچہ لفظ رجال تمام افراد رجل کو اور لفظ نساء تمام افراد امراۃ کو شامل ہے۔ رجال کا مفرد " رجل " من لفظہ آتا ہے اور نساء کا مفرد " امراۃ " من لفظہ نہیں آتا ہے بلکہ من غیر لفظہ آتا ہے۔

ملا جیونؒ نے جمع قلت اور جمع کثرت میں فرق بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ جمع قلت کا اطلاق تین پر اور دس پر اور ان کے درمیان کے تمام اعداد پر ہوتا ہے۔ اور جمع کثرت کا اطلاق تین سے لیکر غیر متناہی اعداد تک ہوتا ہے، اور بعض نے کہا کہ دس سے لیکر غیر متناہی اعداد تک ہوتا ہے۔ جمع قلت کے چار وزن ہیں (۱) اَفْعُلٌ جیسے اَفْلُسٌ واحد فَلْسٌ اور اَکْلُبٌ واحد کَلْبٌ (۲) اَفْعَالٌ جیسے اَفْرَاسٌ واحد فرس (۳) اَفْعِلَۃٌ جیسے اَرْغِفَۃٌ واحد رغیف (چپاتی) (۴) فِعْلَۃٌ جیسے غِلْمَۃٌ واحد غلام، ان کے علاوہ تمام اوزان جمع کثرت کے ہیں ــــــ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ جمع منکور وغیرہ تمام جمعوں کا عام کے قبیلہ سے ہونا علامہ فخر الاسلامؒ کا مختار قول ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک عام کی تعریف میں استیعاب و استغراق شرط نہیں ہے بلکہ فقط افرا کو شامل ہونا کافی ہے لیکن صاحب توضیح وغیرہ جن حضرات کے نزدیک عام کی تعریف میں استیعاب و استغراق شرط ہے ان کے نزدیک جمع منکر عام کے قبیل سے نہ ہوگا۔ بلکہ خاص و عام کے درمیان واسطہ ہوگا یعنی جمع منکر نہ خاص ہوگا اور نہ عام ہوگا بلکہ دونوں کے درمیان کی چیز ہوگا اس کی پوری تفصیل خادم نے عام کی تعریف کے فوائد قیود کے تحت ذکر کردی ہے وہاں ملاحظہ کر لیجئے۔

وَالْاٰخَرُ مِثَالُہٗ قَوْمٌ وَرَهْطٌ فَاِنَّ الْقَوْمَ صِيْغَتُہٗ صِيْغَةُ مُفْرَدٍ بِدَلِيْلِ اَنَّہٗ يُثَنّٰى وَيُجْمَعُ يُقَالُ قَوْمَانِ وَاَقْوَامٌ لٰكِنَّ مَعْنَاهُ مَعْنَى الْعَامِّ لِاَنَّہٗ يُطْلَقُ عَلَى الثَّلٰثَةِ اِلَى الْعَشَرَةِ كَمَا اَنَّ رَهْطًا يُطْلَقُ اِلَى التِّسْعَةِ وَلٰكِنْ يُشْتَرَطُ فِي الْاِطْلَاقِ فِي لَفْظِ الْقَوْمِ اَنْ تَكُوْنَ الْاٰحَادُ مُجْتَمِعَةً وَاِنَّمَا يَصِحُّ الْاِسْتِثْنَاءُ لِوَاحِدٍ فِي قَوْلِكَ جَاءَ نِي الْقَوْمُ اِلَّا زَيْدًا بِاعْتِبَارِ اَنَّ مَجِيْءَ الْمَجْمُوْعِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِاعْتِبَارِ مَجِيْءِ كُلِّ وَاحِدٍ بِخِلَافِ مَا اِذَا قِيْلَ يُطِيْقُ رَفْعَ هٰذَا الْحَجَرِ الْقَوْمُ اِلَّا زَيْدًا لِاَنَّ الْحُكْمَ هٰهُنَا مُتَعَلِّقٌ بِالْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ وَلِهٰذَا يَصِحُّ جَاءَ الْعَشَرَةُ اِلَّا وَاحِدًا وَلَا يَصِحُّ الْعَشَرَةُ زَوْجٌ اِلَّا وَاحِدًا ؕ

(ترجمہ) :- عام کی دوسری قسم کی مثال قوم اور رہط ہے اسلئے کہ قوم کا صیغہ مفرد کا صیغہ ہے۔

دلیل یہ ہیکہ اس کا تثنیہ اور جمع آتا ہے کہاجاتا ہے قومان اور اقوام۔ لیکن اسکے معنی عام کے معنی ہیں۔ کیونکہ اسکا اطلاق تین سے لیکر دس تک کے افراد پر ہوتا ہے جیساکہ رہط کا اطلاق تین سے لیکر نو تک کے افراد پر ہوتا ہے۔ لیکن لفظ قوم کے اطلاق میں آحاد کا مجتمع ہونا شرط ہے اور تیسرے قول۔ جائنی القوم الا زیدًا " میں واحد کا استثناء اس اعتبار سے درست ہوگا کہ مجموعہ کا آنا نہیں ہوگا مگر ہر ایک کے آنے سے اسکے برخلاف جب کہاجائے کہ اس پتھر کو اٹھانے کی طاقت قوم رکھتی ہے سوائے زید کے۔ کیونکہ یہاں حکم کا تعلق مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ ہے اسی وجہ سے جاء العشرۃ الا واحدًا صحیح ہے اور العشرۃ زوج الا واحدًا صحیح نہیں ہے۔

(تشریح):۔ شارح کہتے ہیں کہ عام کی دوسری قسم کی مثال لفظ قوم اور لفظ رہط ہے اسلئے کہ قوم مفرد کا صیغہ ہے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ قوم کا تثنیہ قومان اور جمع اقوام آتی ہےاور یہ بات ظاہر ہے کہ تثنیہ اور جمع مفرد کے آتے ہیں لہٰذا لفظ قوم مفرد ہوگا۔ اور جب لفظ قوم مفرد ہے تو قوم کا لفظ صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ جمع کا بھی تثنیہ اور جمع آتا ہے۔ مثلاً رماح، رُمح کی جمع ہے (نیزہ) لیکن اسکا تثنیہ رماحان اور جمع رماحات آتی ہے پس لفظ قوم کا تثنیہ اور جمع آنا اسکے مفرد ہونیکی دلیل نہیں ہے۔

اسکا جواب یہ ہیکہ رماح جمع۔ کے تثنیہ اور جمع کا آنا شاذ ہے اور قوم کے تثنیہ اور جمع کا آنا غیر شاذ ہے اور شاذ غیر معتبر ہوتا ہے لہٰذا رماح کے تثنیہ اور جمع کا اعتبار نہ ہوگا اور قوم کے تثنیہ اور جمع کا بغیر شذوذ کے آنا اسکے مفرد ہونے کی دلیل ہے اور جب لفظ قوم مفرد ہے تو یہ صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہوگا۔ لیکن معنی کے اعتبار سے عام ہے کیونکہ لفظ قوم کا اطلاق تین سے لیکر دس تک کے افراد پر ہوتا ہے جیساکہ رہط کا اطلاق تین سے لیکر نو تک کے افراد پر ہوتا ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ رہط کے سب افراد مرد ہوں ان میں کوئی عورت نہ ہو۔ اور لفظ قوم کے اطلاق کیلئے شرط یہ ہے کہ اسکے تمام احاد وافراد مجتمع ہوں یعنی لفظ قوم کی صورت میں مجموعہ پر حکم ہوگا۔ ان میں سے ہر ایک پر الگ الگ حکم نہ ہوگا۔ مثلاً اگر بادشاہ نے یہ اعلان کیا کہ جو قوم اس قلعہ میں داخل ہوگی اسکو اسقدر انعام ملیگا پس اگر قلعہ میں جماعت داخل ہوئی تو وہ انعام کی مستحق ہوگی اور اگر صرف ایک آدمی داخل ہوا تو وہ انعام کا مستحق نہ ہوگا۔

وَاِنَّمَا یَصِحُّ الْاِسْتِثْنَاءُ بِوَاحِدٍ الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب لفظ قوم کے اطلاق کیلئے احاد وافراد کا مجتمع ہونا شرط ہے تو "جاءنی القوم الا زیدا" میں قوم سے واحد یعنی زید کا استثناء کیسے درست ہوگا؟ کیوں کہ زید کا قوم سے استثناء کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ آنیکا حکم مجموعۂ قوم پر نہیں ہے بلکہ ہر ہر فرد پر الگ الگ ہے اگر قوم کے مجموعہ پر آنیکا حکم ہوتا تو،

زید بھی چونکہ قوم میں شامل تھا اسلئے اُس پر بھی آنے کا حکم لگتا اور جب زید بھی آنیوالے لوگوں میں ہے تو آنیوالی قوم سے اسکا استثناء کیسے کیا جاسکتا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں استثناء کا صحیح ہونا قرینہ خارجیہ کیوجہ سے ہے اور قرینہ آنے کا فعل ہے یعنی حکم بلاشبہ قوم کے مجموعہ پر لگتا ہے مگر چونکہ مجموعۂ قوم کا آنا، ہر ایک کے آنے کے اعتبار سے ہوگا یعنی ہر ایک علیحدہ علیحدہ آنے کے فعل کا مرتکب ہوگا اسلئے قوم میں سے ایک فرد یعنی زید کا استثناء کرنا درست ہے۔ ہاں، اگر یہ کہا کہ یہ قوم اس پتھر کو اٹھا سکتی ہے سوائے زید کے تو یہ استثناء صحیح نہیں ہوگا۔ کیوں کہ پتھر اٹھانے کا حکم قوم کے مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے۔ بس جب پتھر اٹھانے کا حکم مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے اور مجموعۂ قوم میں زید بھی شامل ہے تو زید کا قوم سے استثناء کرنا کیسے درست ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر جاء العشرۃ الا واحداً کہا تو درست ہے کیوں کہ عشرہ پر آنیکا حکم ہر ایک کے آنیکے اعتبار سے ہے۔ لہٰذا ایک کے استثناء کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر العشرۃ زوج الا واحداً، کہا تو درست نہیں ہے کیوں کہ عشرہ پر زوج کا حکم مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے اور جب زوج کا حکم عشرہ کے مجموعہ کے ساتھ متعلق ہے تو ایک کا استثناء کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ عشرہ میں وہ ایک بھی شامل ہے۔

> وَمَنْ وَمَا يَحْتَمِلَانِ الْعُمُومَ وَالْخُصُوصَ وَاَصْلُهُمَا الْعُمُوْمُ يَعْنِيْ اَنَّهُمَا فِيْ اَصْلِ الْوَضْعِ لِلْعُمُوْمِ وَيُسْتَعْمَلَانِ فِي الْخُصُوْصِ بِعَارِضِ الْقَرَائِنِ سَوَاءٌ اِسْتُعْمِلَا فِي الْاِسْتِفْهَامِ اَوِ الشَّرْطِ اَوِ الْخَبَرِ وَمَا قِيْلَ اَنَّ الْخُصُوْصَ يَكُوْنُ فِي الْاَخْبَارِ فَمُنْتَقِضٌ لَا يَطَّرِدُ ؞

(ترجمہ): اور من اور ما دونوں عموم وخصوص کا احتمال رکھتے ہیں البتہ دونوں کی اصل عموم ہے یعنی دونوں اصلِ وضع میں عموم کیلئے ہیں اور عارضِ قرائن کیوجہ سے دونوں خصوص میں استعمال ہوتے ہیں خواہ دونوں استفہام میں مستعمل ہوں یا شرط یا خبر میں اور وہ جو کہا گیا ہے کہ خصوص اخبار میں ہوتا ہے نقض زدہ ہے مطرد نہیں ہے۔

(تشریح): مصنفؒ نے الفاظ عموم میں سے "من اور ما" کو ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ یہ دونوں لفظ عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں مثلاً استفہام کیلئے اگر کسی نے کہا "من فی الدار" اور جواب میں صرف ایک آدمی کا ذکر کیا گیا مثلاً کہا کہ خالد ہے تو یہ جواب درست ہے اور اگر چند آدمیوں کا ذکر کیا گیا اور کہا گیا کہ گھر میں خالد، حامد، شاہد، عارف، واصف ہیں تو یہ جواب بھی

درست ہے اور اگر شرط کے معنی ذکر کرتے ہوئے کہا کہ " مَنْ زَارَنِیْ فَلَہٗ دِرْہَمٌ " ، تو جو شخص اسکی زیارت کرے گا وہ ہی عطیہ کا مستحق ہوگا اگر ایک شخص نے زیارت کی تو وہ مستحق ہوگا اور اگر بہت سے آدمیوں نے زیارت کی تو وہ سب عطیہ کے مستحق ہوں گے اور اگر خبر میں استعمال کرتے ہوئے کہا کہ " اُعْطِیَ مَنْ زَارَنِیْ دِرْہَمًا " ، یعنی جس نے میری زیارت کی اسکو درہم کا عطیہ دیا گیا ہے اگر ایک آدمی نے زیارت کی ہے تو ایک کو دیا گیا ، اور اگر بہت سے لوگوں نے کی ہے تو بہت سوں کو دیا گیا ، بہر حال لفظ مَنْ اور لفظ مَا دونوں عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں البتہ یہ دونوں اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عموم کیلئے ہیں اور بطریق مجاز قرائن کیوجہ سے خصوص کیلئے استعمال ہوتے ہیں۔ یعنی ان دونوں کلموں کا عموم کے اندر استعمال حقیقی ہے ، اور خصوص کے اندر مجازی ہے اور بعض شارحین نے مصنفؒ کے کلام کی یہ شرح کی ہے کہ مَنْ اور مَا دونوں عموم کیلئے بھی موضوع ہیں اور خصوص کیلئے بھی موضوع ہیں یعنی ، مَن اور مَا دونوں ، عموم وخصوص دونوں میں مشترک ہیں اور دونوں میں انکا استعمال حقیقت ہے اور مصنف کے قول " وَاَصْلُہُمَا الْعُمُوْمُ " ، کا مطلب یہ ہے کہ عموم میں ان دونوں کلموں کا استعمال زیادہ ہے اور خصوص میں کم ہے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ من اور مَا کا خصوص کے اندر استعمال بہر صورت ہوتا ہے یہ دونوں خواہ استفہام میں مستعمل ہوں خواہ شرط میں خواہ خبر میں جیسا کہ راقم نے مثالوں سے ظاہر کیا ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ یہ جو بعض اصولیوں نے کہا کہ من اور ما اگر شرط یا استفہام کے معنی میں مستعمل ہوں تو صرف عموم کیلئے ہوتے ہیں اور خصوص کیلئے استعمال نہیں ہوتے اور اگر اخبار میں استعمال ہوں تو یہ دونوں عموم کیلئے بھی آتے ہیں اور خصوص کیلئے بھی۔ یعنی اخبار کی صورت میں یہ دونوں خصوص کیلئے بھی استعمال ہوتے ہیں ورنہ استفہام اور شرط کی صورت میں صرف عموم کیلئے آتے ہیں۔ اور خصوص کیلئے نہیں آتے۔ تو ان حضرات کا یہ قول نقض زدہ ہے اور عام طور پر جاری نہیں ہے یعنی اس قول پر نقض وارد کیا جاسکتا ہے کیوں کہ اگر کسی نے کسی سے کہا۔ " مَنْ اَبُوْکَ " ، تیرا باپ کون ہے تو جواب میں اُس ایک شخص کا نام آئے گا جو اس کا باپ ہے۔ ملاحظہ کیجئے یہاں لفظ مَنْ استفہام کیلئے ہے مگر خصوص کیلئے استعمال ہوا ہے۔ اور مَا دِیْنُکَ ، تیرا دین کیا ہے اسکے جواب میں مؤمن صالح ، ایک ہی دین یعنی دین اسلام کا ذکر کرے گا۔ یہاں بھی لفظ مَا استفہام کیلئے ہے مگر خصوص کیلئے مستعمل ہے۔ بہر حال صحیح بات یہ ہی ہے کہ دونوں لفظ ، استفہام ، شرط ، خبر تینوں ، صورتوں میں عموم کیلئے بھی آتے ہیں اور خصوص کیلئے بھی آتے ہیں۔ اور بعض اہل اصول کا قول کہ صرف اخبار کی صورت میں خصوص کیلئے آتے ہیں اور استفہام وشرط کی صورت میں خصوص کیلئے نہیں استعمال نہیں ہوتے صحیح نہیں ہے۔

وَمَنْ فِیْ ذَوَاتِ مَنْ یَعْقِلُ کَمَا فِیْ ذَوَاتِ مَالَا یَعْقِلُ اَیْ اَلْاَصْلُ فِیْ مَنْ اَنْ یَّکُوْنَ لِذَوَاتِ مَنْ یَعْقِلُ کَقَوْلِہٖ مَنْ قَتَلَ قَتِیْلًا فَلَہٗ سَلْبُہٗ وَقَدْ یُسْتَعْمَلُ فِیْ غَیْرِ مَنْ یَعْقِلُ مَجَازًا کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَ فَمِنْہُمْ مَنْ یَّمْشِیْ عَلٰی بَطْنِہٖ وَالْاَصْلُ فِیْ مَا اَنْ یَّکُوْنَ فِیْ ذَوَاتِ مَالَا یَعْقِلُ یُقَ مَا فِی الدَّارِ فَالْجَوَابُ دِرْھَمٌ اَوْ دِیْنَارٌ لَا زَیْدٌ اَوْ عَمْرٌو وَقَدْ یُسْتَعْمَلُ فِیْ غَیْرِھَا کَمَا سَیَأْتِیْ:

(ترجمہ):۔ اور مَن ذوی العقول میں استعمال ہوتا ہے جیساکہ "مَا" غیر ذوی العقول میں یعنی لفظ مَن میں اصل یہ ہے کہ وہ ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اسی کیلئے ہوگا اور کبھی مجازاً غیر ذوی العقول میں بھی استعمال کیا جاتا ہے. جیساکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ان دواب میں سے بعض وہ ہیں جو اپنے پیٹ پر چلتے ہیں اور مَا میں اصل یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے. چنانچہ کہا جاتا ہے مَا فی الدار، اسکا جواب درہم یا دینار کے ساتھ ہوگا نہ کہ زید یا عمرو کے ساتھ اور کبھی غیر ذوی العقول کے علاوہ میں مَا کا استعمال ہوتا ہے. جیساکہ آئندہ آئیگا.

(تشریح):۔ مصنفؒ نے کہا کہ لفظ مَن کا حقیقی استعمال تو ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے لیکن کبھی مجازاً غیر ذوی العقول کیلئے بھی استعمال ہوجاتا ہے. ذوی العقول کیلئے استعمال ہونے کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مَنْ قتل قتیلا فلہ سلبہ. ہے اس حدیث میں لفظ مَن ذوی العقول یعنی قاتل کیلئے استعمال کیا گیا ہے اور باری تعالیٰ کے قول فَمِنْہُمْ مَنْ یَّمْشِیْ عَلٰی بَطْنِہٖ" میں لفظ مَن غیر ذوی العقول یعنی جانور کیلئے استعمال کیا گیا ہے اور لفظ مَا میں اصل تو یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول کیلئے استعمال ہو لیکن کبھی کبھی مجازاً ذوی العقول کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن یہ بعض حضرات کا مذہب ہے ورنہ اکثر حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ کلمہ مَا ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں میں عام ہے. غیر ذوی العقول میں استعمال کی مثال جیسے کہا جائے مَا فی الدار تو جواب میں درہم یا دینار یا کوئی ایسی چیز ہوگی جو غیر ذوی العقول کے قبیل سے ہو، اور زید یا عمرو جواب میں واقع نہ ہوں گے. اور ذوی العقول میں استعمال کی مثال باری تعالیٰ کا قول وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنٰہَا. ہے. یعنی آسمان اور اسکے بنانے والے کی قسم. آیت میں مَا سے اللہ تعالیٰ مراد ہیں. جو ذوی العقول کے قبیل سے ہیں.

فَاِذَا قَالَ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِيْ الْعِتْقَ فَهُوَ حُرٌّ فَشَاؤُا اُعْتِقُوْا جَمِيْعًا تَفْرِيْعٌ لِكَوْنِ كَلِمَةِ مَنْ عَامَّةً وَذٰلِكَ لِاَنَّ مَعْنَاهُ كُلُّ مَنْ شَاءَ الْعِتْقَ مِنْ بَيْنِ عَبِيْدِيْ فَهُوَ حُرٌّ وَكَلِمَةُ مَنْ فِيْ نَفْسِهَا عَامَّةٌ وَوُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَهِيَ الْمَشِيَّةُ وَمِنْ يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَاِنْ شَاءَ الْكُلُّ لَابُدَّ اَنْ يَعْتِقُوْا جَمِيْعًا عَمَلًا بِعُمُوْمِ كَلِمَةِ مَنْ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهُ فَاَعْتِقْهُ بِاِسْنَادِ الْمَشِيَّةِ اِلَى الْمُخَاطَبِ فَاِنَّ لَهُ حِيْنَئِذٍ اَنْ يَعْتِقَهُمْ اِلَّا وَاحِدًا عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُوْمِ وَمِنْ لِلتَّبْعِيْضِ فَلَا يَسْتَقِيْمُ الْعَمَلُ بِهِمَا اِلَّا اِذَا بَقِيَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ غَيْرَ مُعْتَقٍ وَكَذَا الْمَشِيَّةُ صِفَةٌ خَاصَّةٌ لِلْمُخَاطَبِ وَقِيْلَ كَلِمَةُ مِنْ لِلتَّبْعِيْضِ فِيْ كُلٍّ مِنَ الْمِثَالَيْنِ لٰكِنَّ فِي الْمِثَالِ الْاَوَّلِ كُلٌّ مِنَ الْعَبْدِ الشَّائِيْ بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ فَيُعْتَقُ الْكُلُّ وَفِي الْمِثَالِ الثَّانِيْ الشَّائِيْ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ مَشِيَّتُهُ بِالْكُلِّ دَفْعَةً فَلَا يَسْتَقِيْمُ اِلَّا بِتَخْصِيْصِ الْبَعْضِ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهُ اِنْ شَاءَ الْكُلَّ عَلَى التَّرْتِيْبِ فَيَصْدُقُ عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ اَنَّهُ شَاءَ عِتْقَهُ حَالَ كَوْنِهِ بَعْضًا مِنَ الْعَبْدِ فَتَاَمَّلْ فِيْهِ ؛

(ترجمہ) :۔ پس جب کوئی کہے میرے غلاموں میں سے جو آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے پس سبنے چاہا تو سب آزاد ہو جائیں گے یہ مسئلہ کلمۂ مَنْ کے عام ہونے پر تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ اس کلام کے معنی یہ ہیں کہ میرے غلاموں میں سے ہر وہ غلام جو آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے۔ کلمۂ من فی نفسہا عام ہے۔ اور عام صفت کے ساتھ متصف ہے اور وہ مشیت ہے اور لفظ مِنْ بیان کا احتمال رکھتا ہے۔ پس اگر تمام غلاموں نے آزاد ہونا چاہا تو کلمۂ مَنْ کے عموم پر عمل کرتے ہوئے سارے غلاموں کا آزاد ہونا ضروری ہے اسکے برخلاف جب کسی نے مشیت کو مخاطب کیطرف منسوب کرتے ہوئے کہا لئے مخاطب تو میرے غلاموں میں سے جسکو آزاد کرنا چاہے اسکو آزاد کر دے۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسوقت مخاطب کو اختیار ہے کہ وہ سوائے ایک کے ان سب کو آزاد کر دے اسلئے کہ کلمۂ مَنْ عموم کیلئے ہے اور مِنْ تبعیض کیلئے ہے لہٰذا ان دونوں پر عمل درست نہ ہوگا مگر جب کہ ان میں سے ایک غلام غیر آزاد رہے۔ اسیطرح مشیت مخاطب کیلئے ایک خاص صفت ہے اور کہا گیا کہ کلمۂ مِنْ دونوں مثالوں میں تبعیض کیلئے ہے۔ لیکن مثال اول میں ہر آزادی کو چاہنے والا غلام اپنے غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے بعض ہے لہٰذا سب کے سب آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال میں

چاہنے والا ایک ہے اسکی مشیت دفعۃً تمام کے ساتھ متعلق ہوگی لہٰذا تبعیض کے معنی درست نہ ہونگے مگر بعض کی تخصیص سے لیکن اسپر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر مخاطب تمام غلاموں کی آزادی علی الترتیب چاہے تو اسوقت ہرایک پر یہ بات صادق آئے گی کہ مخاطب نے ہرایک کی آزادی اس حال میں چاہی کہ وہ غلام، غلاموں کا بعض ہے۔ بہرحال خوب غور کرلو۔

(**تشریح**):۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کلمۂ مَنْ کے عام ہونے پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کہا مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِيْ الْعِتْقَ فَهُوَ حُرٌّ، یعنی میرے غلاموں میں سے جس نے آزاد ہونا چاہا وہ آزاد ہے۔ اس کلام میں مَن شاء میں کلمۂ مَنْ فی نفسھا عام ہے اور مشیت جو عام صفت ہے اسکے ساتھ متصف ہے اور مشیت عام اسلئے ہے کہ، وہ، من کیطرف مسند ہے اور مَنْ عام ہے یعنی مسندالیہ کے عام ہونے سے مسند یعنی مشیت بھی عام ہے۔ (الغرض):۔ کلمۂ مَنْ بذاتِ خود عام ہے اور مشیت جو عام صفت ہے اسکے ساتھ متصف ہے۔ اور رہا مِنْ عَبِيْدِيْ کا مِنْ تو اسمیں تبعیض کے معنی شائع ذائع ہیں۔ بشرطیکہ مِنْ کا مدخول اور مجرور ایسی چیز ہوجسکے ابعاض اور ٹکڑے کرنا ممکن ہو پس جب تک تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہ ہو اسوقت تک لفظِ مِن کو تبعیض ہی کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔ لیکن یہاں متن کے مسئلہ میں تبعیض کے خلاف قرینہ موجود ہے اس طور پر کہ مشیت کلمۂ مَنْ کیطرف منسوب ہے اور کلمۂ مَنْ الفاظِ عموم میں سے ہے لہٰذا مشیت جو صفت عام ہے وہ بھی عموم کے معنی کو موکد کرتی ہے پس مشیت وصفِ عامہ کے قرینہ کیوجہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مِن عبیدی کا مِن تبعیض کیلئے نہیں ہے بلکہ بیان کیلئے ہے۔ اور اس جگہ تبعیض کے معنی متروک ہیں اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میرے جن غلاموں نے آزادی کو چاہا وہ سب آزاد ہیں اب اگر اسکے تمام غلام اپنی آزادی کو چاہیں تو کلمۂ مَنْ کے عموم پر عمل کرتے ہوئے اسکے سارے غلام آزاد ہوجائیں گے اسکے برخلاف اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کرکے اپنے غلاموں کے بارے میں کہا" مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهٗ فَاَعْتِقْهُ" تو میرے غلاموں میں سے جسکو آزاد کرنا چاہے اسکو آزاد کردے یعنی اپنے غلاموں کی آزادی کو مخاطب کی مشیت پر معلق کیا ہے تو اس صورت میں حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ مخاطب کسی ایک غلام کے علاوہ تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مجاز ہے یعنی مخاطب نے اگر بالترتیب غلاموں کو آزاد کیا تو سارے غلام آزاد ہوجائیں گے۔ سوائے اس غلام کے جسکو سب آخر میں آزاد کیا ہے۔ یعنی آخری غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو یکبارگی آزاد کیا تو سوائے ایک غلام کے سارے غلام آزاد ہوجائیں گے۔ اور اس ایک غلام کو متعین کرنے کا اختیار مولیٰ کو ہوگا۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مخاطب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ

وہ بلا استثناء تمام غلاموں کو آزاد کر دے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں مَنْ شِئْتَ میں مذکور کلمۂ مَنْ کے عموم پر عمل ہو جائے گا اور ان کے نزدیک مِن عبیدی کا مِنْ بیان کے لئے ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مثال مذکور میں کلمۂ مَنْ عموم کے لئے ہے اور مِنْ، تبعیض کے لئے ہے کیونکہ یہاں تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ اور تبعیض کے خلاف قرینہ اسلئے موجود نہیں کہ مَنْ شِئْتَ میں مشیت خاص طور پر مخاطب کیطرف منسوب ہے، اور جب مشیت خاص یعنی مخاطب کیطرف منسوب ہے اور عام کیطرف منسوب نہیں ہے۔ جیسا کہ مَنْ شاءَ میں مشیت عام کیطرف منسوب تھی تو مَنْ شِئْتَ مِن عبیدی میں عموم مؤکد نہ ہو گا اور جب مَن شِئْتَ میں عموم مؤکد نہیں ہے تو مِنْ عبیدی کے مِن کو تبعیض کے خلاف معنی پر محمول کرنے کے سلسلہ میں کوئی قرینہ نہیں ہو گا۔ اور جب تبعیض کے خلاف یعنی بیان پر کوئی قرینہ نہیں ہے۔ تو یہاں مِنْ تبعیض کیلئے ہو گا۔ــــــــــــ بہر حال جب کلمۂ مَنْ عموم کیلئے ہے اور کلمۂ مِنْ تبعیض کیلئے ہے تو دونوں پر عمل کرنا ضروری ہو گا اور مَنْ اور مِن دونوں پر عمل کرنا اُسی وقت ممکن ہے جبکہ ایک غلام آزاد نہ ہو اور باقی سب آزاد ہو جائیں۔ یعنی کلمۂ مِنْ تبعیضیہ کیوجہ سے ایک غلام غیر آزاد رہ جائے گا۔ اور کلمۂ مَنْ جو عموم کیلئے ہے اسکی وجہ سے باقی تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔

صاحبِ توضیح کہتے ہیں کہ دونوں مثالوں یعنی مَنْ شاءَ مِنْ عبیدی اور مَن شِئْتَ مِنْ عبیدی میں کلمۂ مِنْ تبعیض کیلئے ہے۔ لیکن مثالِ اول یعنی مَنْ شاءَ مِنْ عبیدی میں تمام غلام اسلئے آزاد ہو جاتے ہیں کہ اُن کی آزادی کو ان کے چاہنے پر معلق کیا گیا ہے۔ پس جب تمام غلام اپنی آزادی کو چاہیں گے، تو اُن میں سے ہر ایک غلام اپنے علاوہ سے قطع نظر کر کے بعض ہو گا۔ اسطرح مِن تبعیضیہ پر بھی عمل ہو جائے گا اور چونکہ ایک ایک کر کے سارے غلام آزاد ہو گئے۔ اسلئے کلمۂ مَنْ کے عموم پر بھی عمل ہو جائے گا۔ اور دوسری مثال یعنی مَنْ شِئْتَ مِنْ عبیدی میں چاہنے والا صرف مخاطب ہے۔ لہٰذا اسکی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکبارگی متعلق ہو گی، اور جب مخاطب کی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکبارگی متعلق ہو گی تو مِنْ تبعیضیہ کے معنی اسی وقت درست ہو سکتے ہیں جبکہ بعض غلاموں کو خاص کیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ ایک غلام غیر آزاد ہے اور باقی سب آزاد ہیں۔

وَلٰکِن یرِدُ عَلَیْہِ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مَنْ شِئْتَ مِنْ عبیدی میں بھی اگر مخاطب تمام غلاموں کی آزادی کو چاہے اور وہ بلا استثناء سب آزاد ہو جائیں تو بھی مِنْ تبعیضیہ پر عمل ہو جائے گا۔ اسطور پر کہ مخاطب نے تمام غلاموں کی آزادی کو علی الترتیب چاہا یعنی پہلے ایک کی آزادی کو پھر دوسرے کی آزادی کو پھر تیسرے کی آزادی کو علیٰ ہٰذا تو اسوقت ہر غلام پر

یہ صادق آئے گا کہ مخاطب نے اسکی آزادی کو اس حال میں چاہا کہ وہ دوسرے غلاموں کا بعض ہے.
اس صورت میں بلا استثنار تمام غلام بھی آزاد ہو جاتے ہیں اور مِن تبعیض پر بھی عمل ہو جاتا ہے ــ
حالانکہ امام اعظم ابو حنیفہؒ اسکے قائل نہیں ہیں بلکہ ان کے نزدیک مَنْ شِئْتَ کی صورت میں
ایک غلام کا غیر آزاد رہنا ضروری ہے ۔
شارحؒ نے فتأمّل فیہ سے جواب کیطرف اشارہ کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مخاطب
کی مشیت کا تمام غلاموں کے ساتھ علی الترتیب متعلق ہونا ایک باطنی امر ہے جس پر احکام کا ترتب
نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ تمام غلاموں کو آزاد کرنے سے یہی ظاہر ہے کہ مخاطب کی مشیت تمام غلاموں
کے ساتھ یکبارگی متعلق ہوئی ہوگی، اور اس صورت میں تبعیض کے معنی متحقق کرنے کے لئے
بعض کو آزاد ہونے سے خارج کرنا ضروری ہے۔ بہرحال ثابت ہوگیا کہ مَنْ شِئْتَ کی صورت میں
مِن تبعیضیہ پر عمل کرنے کیلئے کم از کم ایک غلام کا غیر آزاد رہنا ضروری ہے ۔

فَاِنْ قَالَ لِاَمَتِہٖ اِنْ کَانَ مَا فِیْ بَطْنِکِ غُلَامًا فَاَنْتِ حُرَّۃٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَّ جَارِیَۃً لَمْ تَعْتِقْ تَفْرِیْعٌ لِکَوْنِ کَلِمَۃِ مَا عَامَّۃً لِاَنَّ الْمَعْنٰی حِیْنَئِذٍ اِنْ کَانَ جَمِیْعُ مَا فِیْ بَطْنِکِ غُلَامًا فَاَنْتِ حُرَّۃٌ وَلَمْ یَکُنْ کَذٰلِکَ بَلْ کَانَ بَعْضُ مَا فِیْ بَطْنِھَا غُلَامًا وَبَعْضُہٗ جَارِیَۃً فَلَمْ یُوْجَدِ الشَّرْطُ لَا یُقَالُ فَحِیْنَئِذٍ یَنْبَغِیْ اَنْ یَجِبَ قِرَاءَۃُ جَمِیْعِ مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ فِی الصَّلٰوۃِ عَمَلًا بِقَوْلِہٖ تَعَالٰی فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ لِاَنَّا نَقُوْلُ بِنَاءُ الْاَمْرِ عَلَی التَّیَسُّرِ یُنَافِیْ ذٰلِکَ ؕ

(ترجمہ):۔ پس اگر کوئی شخص اپنی باندی سے یہ کہے کہ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ لڑکا
ہو تو، تو آزاد ہے۔ چنانچہ اس باندی نے اگر ایک لڑکا اور ایک لڑکی جنی تو باندی آزاد نہ ہوگی۔ یہ مسئلہ
کلمہ ما کے عام ہونے پر تفریع ہے کیوں کہ اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ وہ سب کچھ جو تیرے
پیٹ میں ہے اگر لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوا ہے بلکہ اس باندی کے پیٹ میں جو کچھ تھا
اس کا کچھ حصہ لڑکا ہے اور کچھ حصہ لڑکی ہے۔ لہٰذا شرط نہیں پائی گئی۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ
اس وقت مناسب ہے کہ نماز میں جمیع ما تیسّر کا پڑھنا واجب ہو۔ باری تعالیٰ کے قول فاقرءوا
ما تیسر من القرآن پر عمل کرتے ہوئے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ امر کی بنا ر تیسّر پر ہے جو جمیع
ما تیسر من القرآن کے منافی ہے ۔
(تشریح):۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کلمۂ ما کے عام ہونے پر تفریع بیان کرتے

ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا۔ اِنْ کَانَ مَافِی بَطْنِکِ غلامًا فانتِ حُرَّۃٌ۔ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ پورے کا پورا لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن اس باندی نے ایک لڑکا جنا اور ایک لڑکی جنی تو یہ باندی آزاد نہ ہوگی۔ کیوں کہ مَافِی بطنکِ میں کلمۂ مَا عام ہے اب معنی یہ ہونگے تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے گویا ہے کا سارا لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن جب لڑکی اور لڑکا دونوں پیدا ہوئے تو ایسا نہیں ہوا کہ باندی کے پیٹ میں کل کا کل لڑکا ہو بلکہ اس کے پیٹ میں جو کچھ ہے اس کا کچھ حصّہ لڑکا ہے اور کچھ حصّہ لڑکی ہے۔ اور جب پیٹ میں کچھ حصّہ لڑکا ہے اور کچھ حصّہ لڑکی ہے تو پورے پیٹ میں لڑکا ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو باندی آزاد نہ ہوگی۔

بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ مَافِیْ بَطْنِکِ میں مَا شئی کے معنی میں ہے۔ اور شئی نکرہ ہے اور نکرہ کلام مثبت میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔ پس معنی یہ ہوں گے کہ اگر تیرے پیٹ میں کوئی چیز لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنا تو شرط یعنی پیٹ میں لڑکا ہونا متحقق ہوگیا اور جب شرط پائی گئی تو باندی آزاد ہوجانی چاہیئے۔ تھی حالانکہ آپکے نزدیک اس صورت میں باندی آزاد نہیں ہوتی ہے ——— اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں مَا، شئی منکر کے معنی میں نہیں ہے بلکہ شئی معرف بلام استغراق کے معنی میں ہے اور شئی معرفہ بلام استغراق مفیدِ عموم ہوتا ہے پس اس صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ تیرے پیٹ میں اگر کُل کا کُل لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے۔ لیکن جب لڑکا اور لڑکی دونوں پیدا ہوئے تو پیٹ میں پورے کا پورا لڑکا نہیں ہوا بلکہ پیٹ کے کچھ حصّہ میں لڑکا ہوا اور کچھ حصّہ میں لڑکی ہوئی اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو، باندی آزاد بھی نہ ہوگی۔

بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمۂ ما اگر عموم کیلئے ہے تو آیت فَاقْرَءُوْا مَاتَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ پر عمل کرتے ہوئے قرآن میں جسقدر آسان ہو نماز میں پڑھنے کے پورے کا پڑھنا واجب ہونا چاہیئے۔ حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے ——— اسکا جواب یہ کہ آیت میں فَاقْرَءُوْا، امر کی بنا تیسر اور آسانی پر ہے۔ یعنی نماز میں قرأتِ قرآن کے سلسلہ میں بندوں پر آسانی کی گئی ہے اور جمیع ماتیسر کی قرأت کو واجب کرنا سکے منافی ہے۔ یعنی جمیع مَاتیسر کی قرأت واجب کرنے سے یُسر باقی نہیں رہتا ہے بلکہ یُسر عُسر سے بدل جاتا ہے۔ اسوجہ سے جمیع ماتیسر کی قرأت واجب نہیں کی گئی ہے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ علی الانفراد جہاں جہاں سے آسان ہو وہاں سے پڑھو۔ یہ مطلب نہیں کہ علی الاجتماع جہاں جہاں سے آسان ہو وہاں،

وہاں سے پورا پڑھو۔

وَمَا يَجِئُ بِمَعْنٰى مَنْ مَجَازًا كَقَوْلِهٖ تَعَ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِمِثْلِ ذٰلِكَ فِيْ مَنْ مَا ذَكَرْتُ لِقِلَّتِهٖ وَيَدْخُلُ فِيْ صِفَاتِ مَنْ يَّعْقِلُ اَيْضًا تَقُوْلُ مَا زَيْدٌ فَجَوَابُهٗ اَلْكَرِيْمُ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ اَيْ اَلطَّيِّبَاتُ لَكُمْ ؛

(ترجمہ):۔ اور کلمۂ مَا مجازاً مَن کے معنی میں آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا اور مصنفؒ کلمۂ مَنْ میں اسکے درپے نہیں ہوئے اُسی بنا پر جو میں نے ذکر کیا ہے کہ مَنْ، مَا کے معنی میں قلیل الاستعمال ہے اور کلمۂ ما ذوی العقول کی صفات میں بھی داخل ہوتا ہے تو کہتا ہے مَا زَیْدٌ اسکا جواب کریم ہوگا اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ یعنی الطیبات لکم۔

(تشریح)؛۔ مصنفؒ نے کہا کہ کلمۂ مَا، مجازاً کلمۂ مَنْ کے معنی میں یعنی ذوی العقول کیلئے استعمال ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالےٰ کا قول ہے۔ والسماء وما بناہا، یہاں واؤ قسم کیلئے ہے اور ما سے مراد باری تعالےٰ ہیں جو ذوی العقول کے قبیل سے ہیں یعنی آسمان اور آسمان کے بنانے والے یعنی اللہ کی قسم۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کلمۂ ما کا مجازاً کلمۂ مَن کے معنی میں استعمال ہونا تو ذکر کیا ہے لیکن کلمۂ مَن کا مجازاً کلمۂ ما کے معنی میں استعمال ہونا ذکر نہیں کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ کلمۂ مَن، ما کے معنی میں قلیل الاستعمال ہے اور کلمۂ ما، مَن کے معنی میں کثیر الاستعمال ہے پس جو کثیر الاستعمال تھا اسکا ذکر فرمادیا اور جو قلیل الاستعمال تھا اسکا ذکر نہیں فرمایا۔ مصنف کہتے ہیں کہ کلمۂ ما، ذوی العقول کی صفات پر بھی داخل ہوتا ہے جیسے اگر ما زیدٌ کہا جائے، زید کیا ہے تو اسکا جواب کریم آتا ہے جو ذوی العقول کی صفات میں سے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ فانکحوا ما طاب لکم، آیت میں کلمۂ ما عورتوں سے کنایہ ہے اور عورتیں ذوی العقول میں سے ہیں لیکن یہاں ذوات نساء مراد نہیں ہیں بلکہ وصفِ طیبات مراد ہے۔ اسی کیطرح شارحؒ نے اپنے قول الطیبات لکم سے اشارہ کیا ہے یعنی جو عورتیں تمہارے نزدیک طیب ہوں اُنسے نکاح کرو۔

وَكُلٌّ لِلْاِحَاطَةِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِفْرَادِ اَيْ جَعَلَ كُلَّ فَرْدٍ كَاَنْ لَيْسَ مَعَهٗ غَيْرُهٗ فَهٰذَا يُسَمّٰى عُمُوْمُ الْاِفْرَادِ وَهِيَ تَصْحَبُ الْاَسْمَاءَ فَتَعُمُّهَا اَيْ تَدْخُلُ عَلَى الْاَسْمَاءِ فَتَعُمُّهَا دُوْنَ الْاَفْعَالِ لِاَنَّهَا لَازِمَةُ الْاِضَافَةِ وَالْمُضَافُ اِلَيْهِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا اِسْمًا فَاِنْ قَالَ كُلُّ امْرَاَةٍ اَتَزَوَّجُهَا فَهِيَ طَالِقٌ يَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ كُلِّ امْرَاَةٍ وَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَى امْرَاَةٍ وَاحِدَةٍ مَرَّتَيْنِ ؛

(ترجمہ) :۔ اور کلمہ کل علیٰ سبیل الإفراد احاطہ افراد کیلئے آتا ہے یعنی لفظ کل ہر فرد کو اسطرح کر دیتا ہے گویا اسکے ساتھ دوسرا نہ ہو اسکو عموم افراد سے موسوم کیا جاتا ہے اور کلمہ کل اسمار پر داخل ہو کر ان کو عام بنا دیتا ہے یعنی لفظ کل اسمار پر داخل ہوتا ہے اور انہیں عام کردیتا ہے افعال پر داخل نہیں ہوتا کیونکہ لفظ کل لازم الاضافت ہے اور مضاف الیہ صرف اسمار ہوتے ہیں پس اگر کسی نے کہا کہ ہر عورت جسکے ساتھ میں نکاح کردں اسکو طلاق ہے تو وہ ہر عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہو جائیگا اور ایک عورت پر دو مرتبہ طلاق واقع نہ ہوگی ۔

(تشریح) مصنفؒ نے کہا کہ لفظ کل، علیٰ سبیل الإفراد، افراد یا اجزاء کا احاطہ کرنیکے لئے آتا ہے۔ علیٰ سبیل الافراد (بکسر الہمزہ) کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کل اپنے مدخول کے ہر فرد کو اسطرح کر دینے کیلئے آتا ہے گویا اسکے ساتھ دوسرا فرد نہیں ہے۔ اِسکو عموم افراد کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے مثلاً۔ کل انسانٍ حیوانٌ ۔ موجبہ کلیہ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا ہر ہر فرد حیوان ہے ۔ یعنی انسان کا ایک فرد دوسرے افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہے اور دوسرا فرد باقی افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہے اور اسیطرح تیسرا فرد باقی افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہے۔ علیٰ ہٰذا انسان کا ہر ہر فرد الگ الگ حیوان ہے ایسا نہیں کہ انسان کے تمام افراد علیٰ سبیل الاجتماع حیوان ہیں۔ اسیطرح اگر کسی نے اپنی چار بیویوں کے بارے میں کہا۔ کل امرأۃ لی تدخل الدار فہی طالقٌ ، میری ہر بیوی جو مکان میں داخل ہو اسکو طلاق ہے پس ان میں سے ایک بیوی مکان میں داخل ہوگئی تو اُس پر طلاق واقع ہو جائیگی اور باقی بیویوں کے داخل ہونے پر طلاق کا واقع ہونا موقوف نہ ہوگا۔ کیونکہ لفظ کل ہر ہر فرد کو علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کیلئے آتا ہے، مصنفؒ کہتے ہیں کہ لفظ کلُ اَسْمار پر داخل ہو کر ان میں عموم پیدا کردیتا ہے اور افعال پر لفظ کل داخل نہیں ہوتا ہے۔ افعال پر داخل نہ ہونیکی وجہ یہ ہے کہ لفظ کل لازم الاضافۃ ہے یعنی لفظ کلُّ ہمیشہ اضافت کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اور مضاف الیہ صرف اسم ہوتا ہے ۔ فعل مضاف الیہ واقع نہیں ہوتا اسلئے لفظ کل اِسم پر داخل ہوگا اور فعل پر داخل نہ ہوگا ، شارحؒ نے کہا کہ چونکہ لفظِ کل عموم اسمار پر دلالت کرتا ہے اسلئے اگر کسی نے یہ کہا کہ " کل امرأۃ اتزوجہا فہی طالقٌ " یعنی ہر وہ عورت جسکے ساتھ میں نکاح کروں اسکو طلاق ہے۔ تو جس عورت کے ساتھ بھی نکاح کرے گا اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر یکے بعد دیگرے پچاس عورتوں کے ساتھ نکاح کیا تو نکاح کرتے ہی ہر عورت پر طلاق واقع ہوتی رہے گی لیکن اگر ایک عورت کے ساتھ دو دفعہ نکاح کیا تو دوسری دفعہ اسپر طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیوں کہ ایک عورت پر دو دفعہ طلاق واقع ہونے کی صورت میں فعلِ نکاح میں عموم ہوتا ہے اور اسم کے اندر عموم نہیں ہوتا ۔ اس لئے کہ عورت تو ایک ہی ہے اگرچہ اس کے ساتھ دو مرتبہ فعلِ نکاح کیا گیا ہے۔ حالانکہ لفظِ کلُ بالقصد عموم اسمار پر دلالت کرتا ہے نہ کہ عموم افعال پر۔

وَلَمَّا كَانَتْ كَلِمَةُ كُلٍّ لِعُمُوْمِ مَدْخُوْلِهَا فَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُنَكَّرِ اَوْجَبَتْ عُمُوْمَ اَفْرَادِهٖ لِاَنَّهٗ مَدْلُوْلُهَا لُغَةً وَاِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُعَرَّفِ اَوْجَبَتْ عُمُوْمَ اَجْزَائِهٖ لِاَنَّهٗ مَدْلُوْلُهَا عُرْفًا وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ كُلَّ تَطْلِيْقَةٍ يَقَعُ الثَّلٰثُ وَاِنْ قَالَ كُلَّ التَّطْلِيْقَةِ يَقَعُ وَاحِدَةٌ حَتّٰى فَرَّقُوْا بَيْنَ قَوْلِهِمْ كُلُّ رُمَّانٍ مَاكُوْلٌ وَكُلُّ الرُّمَّانِ مَاكُوْلٌ بِالصِّدْقِ وَالْكِذْبِ اَيْ بِصِدْقِ الْاَوَّلِ وَكِذْبِ الثَّانِيْ لِاَنَّ مَعْنَى الْاَوَّلِ كُلُّ فَرْدٍ مِنَ الرُّمَّانِ مِمَّا يَصْلُحُ اَنْ يُّؤْكَلَ وَهُوَ صَادِقٌ وَمَعْنَى الثَّانِيْ كُلُّ اَجْزَاءِ الرُّمَّانِ مِمَّا يُؤْكَلُ وَهُوَ كَاذِبٌ لِاَنَّ الْقِشْرَ لَا يُؤْكَلُ قَطُّ۔

(ترجمہ):۔ اور چونکہ کلمہ کل اپنے مدخول کے عموم کیلئے آتا ہے اس لئے اگر وہ نکرہ پر داخل ہو تو نکرہ کے افراد میں عموم ثابت کرے گا کیوں کہ افراد کا عموم اس کا مدلول لغوی ہے اور اگر وہ معرّف پر داخل ہو تو معرفہ کے اجزار کے عموم کو ثابت کرے گا اسلئے کہ معرفہ کے اجزار کا عموم اس کا عرفی مدلول ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق کل تطلیقۃ" تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر کہا "کل التطلیقۃ" تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ چنانچہ علمار نے "کل رمان ماکول" اور "کل الرمان ماکول" کے درمیان صدق اور کذب کے اعتبار سے فرق کیا ہے یعنی اول صادق اور ثانی کاذب ہے کیوں کہ اوّل کے معنی یہ ہیں کہ انار کا ہر فرد اس قابل ہے کہ اس کو کھایا جائے اور یہ صادق ہے اور ثانی کے معنی یہ ہیں کہ انار کے کل اجزار کھائے جاتے ہیں اور یہ جھوٹ ہے، اسلئے کہ اس کا چھلکا کبھی نہیں کھایا جاتا ہے۔

(تشریح):۔ شارح ؒ نے کہا کہ کلمۂ کل چونکہ اپنے مدخول کے عموم پر دلالت کرتا ہے اسلئے لفظ کل اگر نکرہ پر داخل ہوگا تو نکرہ کے افراد کا عموم ثابت کریگا، کیوں کہ کلمۂ کل کے مدخول کے افراد کا عموم کلمۂ کل کا مدلول لغوی ہے لہٰذا کلمۂ کل کے ذریعہ لغۃً اس چیز کے افراد میں عموم ثابت ہوگا جس چیز پر لفظ کل داخل ہے، اور اگر لفظ کل معرفہ پر داخل ہوگا تو معرفہ کے اجزار کا عموم ثابت کرے گا کیوں کہ کلمۂ کل کے مدخول کے اجزار کا عموم کلمۂ کل کا مدلول عرفی ہے لہٰذا کلمۂ کل کے ذریعہ عرفاً اس چیز کے اجزار میں عموم ثابت ہوگا جس میں کلمۂ کل داخل ہے۔ حاصل یہ کہ کلمۂ کل نکرہ پر داخل ہونے کی صورت میں عموم افراد پر دلالت کرے گا اور معرفہ پر داخل ہونے کی صورت میں عموم اجزار پر دلالت کرے گا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ اجزار کا مجموعہ کل ہوتا ہے اور افراد کا مجموعہ کلی کہلاتا ہے اور کلی اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے جیسے زیدٌ انسان مگر کل اپنے اجزار پر محمول نہیں ہوتا چنانچہ یدُ خالدٍ خالدٌ نہیں کہا جاتا نکرہ اور معرفہ کے درمیان اس مسئلہ میں فرق واضح ہوگا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق

کل تطلیقۃ" تو بیوی پر تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر" انت طالق کل التطلیقۃ" کہا تو ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ پہلی صورت میں لفظ کل نکرہ پر داخل ہونے کی وجہ سے طلاق کے افراد میں عموم ثابت کرے گا اور طلاق کے کل افراد چوں کہ تین ہیں اسلئے عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور دوسری صورت میں لفظ کل معرفہ پر داخل ہونے کی وجہ سے طلاق کے اجزار میں عموم ثابت کرے گا یعنی طلاق اس کے تمام اجزار کیساتھ واقع کرے گا اور طلاق کے تمام اجزار کا مجموعہ چوں کہ ایک ہی طلاق ہوتا ہے اسلئے اس صورت میں عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ اسی نکرہ اور معرفہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ اگر کسی نے "کل رمانٍ ماکول کہا تو یہ درست ہے اور اگر" کل الرمان ماکول" کہا تو یہ جھوٹ ہوگا، کیوں کہ پہلی صورت یعنی نکرہ پر داخل ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ انار کا ہر فرد کھایا جاتا ہے اور یہ بالکل درست ہے اور دوسری صورت یعنی معرفہ پر داخل ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ انار کے تمام اجزار کھائے جاتے ہیں، اور یہ بالکل غلط اور جھوٹ ہے کیوں کہ انار کا چھلکا نہیں کھایا جاتا ہے۔

وَإِذَا وَصَلَتْ بِمَا أَوْجَبَتْ عُمُوْمَ الْأَفْعَالِ بِأَنْ يَقُوْلَ كُلَّمَا تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ فَمَعْنَاهُ كُلَّ وَقْتٍ أَتَزَوَّجُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ فَهُوَ قَصْدًا يَقَعُ عَلٰى عُمُوْمِ التَّزَوُّجَاتِ وَيَثْبُتُ عُمُوْمُ الْأَسْمَاءِ فِيْهِ ضِمْنًا لِأَنَّ عُمُوْمَ التَّزَوُّجِ لَا يَكُوْنُ إِلَّا بِعُمُوْمِ النِّسَاءِ فَيَحْنَثُ بِكُلِّ تَزَوُّجٍ سَوَاءٌ تَزَوَّجَ امْرَأَةً مِرَارًا أَوْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً بَعْدَ امْرَأَةٍ كَعُمُوْمِ الْأَفْعَالِ فِيْ كُلِّ أَيْ كَمَا أَنَّ عُمُوْمَ الْأَفْعَالِ يَثْبُتُ فِيْ لَفْظِ كُلٍّ ضِمْنًا لِعُمُوْمِ الْأَسْمَاءِ بِعَكْسِ كَلِمَةِ كُلَّمَا۔

(ترجمہ):۔ اور کلمۂ کل جب کلمۂ ما سے متصل ہوتا ہے تو عموم افعال کو ثابت کرتا ہے بایں طور کہ کہے کہ جب جب میں کسی عورت سے نکاح کروں تو اس کو طلاق ہے پس اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر وہ وقت کہ میں کسی عورت سے نکاح کروں اس کو طلاق ہے تو یہ بالقصد عموم تزویجات پر واقع ہوتا ہے اور اس میں عموم اسمار ضمناً ثابت ہوتا ہے کیوں کہ عموم تزوج بغیر عموم نسار کے نہیں ہوتا ہے پس قائل ہر ایک تزوج سے حانث ہو جائے گا خواہ وہ ایک عورت سے کئی دفعہ شادی کرے یا ایک عورت کے بعد دوسری عورت سے شادی کرے جیسے عموم افعال کلمۂ کل میں یعنی جیسے عموم افعال لفظ کل میں عموم اسمار کے ضمن میں کلمۂ کلما کے برعکس ثابت ہوتا ہے۔

(تشریح) مصنف نے کہا کہ کلمۂ کل اگر لفظ ما کیساتھ متصل ہو تو وہ عموم افعال ثابت کرتا ہے یعنی

جن افعال پر لفظ کلما داخل ہوتا ہے لفظ کلما ان کے مصادر میں عموم ثابت کرتا ہے کیوں کہ کلمۂ کل لازم الاضافت ہے اور فعل مضاف الیہ واقع نہیں ہوتا لہٰذا فعل پر ما مصدریہ کو داخل کیا گیا تاکہ مصدر کی تاویل میں ہو کر اس کا مضاف الیہ واقع ہونا درست ہو جائے لیکن یہ مصدر وقت کے معنی میں ہوگا اور "کلما تزوجت امرأۃً فھی طالق" کے معنی یہ ہوں گے "کل وقت اتزوج امرأۃً فھی طالق" یعنی جس وقت بھی کسی عورت سے نکاح کروں اس پر طلاق ہے پس یہ کلام بالقصد تو عموم تزویجات پر واقع ہوگا یعنی جب جب بھی تزوج اور نکاح کا وجود ہوگا تب تب طلاق واقع ہوتی رہے گی، لیکن عموم افعال کے ضمن میں عموم اسماء بھی ثابت ہو جاتا ہے کیوں کہ افعال اسماء سے جدا نہیں ہوتے ہیں لہٰذا جب افعال میں عموم ہوگا تو اس کے ضمن میں اسماء کے اندر بھی عموم ثابت ہو جائے گا چنانچہ تزوج اور نکاح میں بغیر عورتوں کے عموم نہیں ہوتا ہے۔ پس جب عموم افعال کے ضمن میں عموم اسماء بھی ثابت ہوتا ہے تو "کلما تزوجت امرأۃً فھی طالق" کہنے کی صورت میں کہنے والا ہر بار نکاح کرنے سے حانث ہو جائیگا یعنی جب بھی نکاح کرے گا طلاق واقع ہو جائے گی خواہ ایک عورت سے چند مرتبہ نکاح کرے یا عورتیں بدل بدل کر نکاح کرے، اور یہ ایسا ہے جیسے لفظ کل بغیر ما کے عموم اسماء کو بالقصد ثابت کرتا ہے لیکن عموم اسماء کے ضمن میں عموم افعال بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

وَكَلِمَةُ الْجَمِيْعِ تُوْجِبُ عُمُوْمَ الْاِجْتِمَاعِ دُوْنَ الْاِنْفِرَادِ كَمَا كَانَ فِيْ لَفْظِ كُلٍّ فَيُعْتَبَرُ جَمِيْعُ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مَا بَعْدَهٗ مُجْتَمِعَةً مَعًا حَتّٰى اِذَا قَالَ جَمِيْعُ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ اَوَّلًا فَلَهٗ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا اَنَّ لَهُمْ نَفْلًا وَاحِدًا بَيْنَهُمْ جَمِيْعًا وَالنَّفْلُ هُوَ مَا يُعْطِيْهِ الْاِمَامُ زَائِدًا عَلٰى سَهْمِ الْغَنِيْمَةِ فَاِنْ دَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا فِيْ صُوْرَةِ الْجَمِيْعِ يَكُوْنُ الْكُلُّ مُشْتَرَكًا بَيْنَ ذٰلِكَ النَّفْلِ الْمَوْعُوْدِ عَمَلًا بِحَقِيْقَتِهٖ وَاِنْ دَخَلُوْا فُرَادٰى يَسْتَحِقُّ النَّفْلَ الْاَوَّلُ خَاصَّةً عَمَلًا بِمَجَازِهٖ وَهُوَ اَنْ يُّجْعَلَ بِمَعْنٰى كُلٍّ وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّهٗ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ حِيْنَئِذٍ وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ لَا يُسْتَعَارُ بِمَعْنٰى كُلٍّ بِعَيْنِهٖ لِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ كَذٰلِكَ كَانَ لِلْكُلِّ نَفْلٌ تَامٌّ فِيْ صُوْرَةِ مَا دَخَلُوْا مَعًا بَلْ هُوَ مَجَازٌ عَنِ السَّابِقِ فِي الدُّخُوْلِ وَاحِدًا كَانَ اَوْ جَمَاعَةً فَيَكُوْنُ لِلْجَمَاعَةِ نَفْلٌ وَاحِدٌ كَمَا هُوَ لِلْاَوَّلِ الْوَاحِدِ عَمَلًا بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ وَالْاَوْلٰى اَنْ يُّقَالَ اَنَّ الْغَرَضَ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ هُوَ اِظْهَارُ الشُّجَاعَةِ وَالْجَلَادَةِ فَاِذَا اسْتَحَقَّهٗ جَمَاعَةٌ بِاعْتِبَارِ ظَاهِرِ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِيِّ فَاسْتِحْقَاقُ الْوَاحِدِ لَهٗ بِالطَّرِيْقِ الْاَوْلٰى بِدَلَالَةِ النَّصِّ لِاَنَّهٗ فِيْهِ اِظْهَارُ كَمَالِ الشُّجَاعَةِ۔

(ترجمہ):- اور کلمۂ جمیع، عمومِ اجتماع کو ثابت کرتا ہے نہ کہ عمومِ انفراد کو جیسا کہ لفظ کل میں تھا پس لفظ جمیع کے بعد والے سارے افراد جن چیزوں پر صادق آتے ہیں وہ ساری چیزیں اکٹھا معتبر ہوں گی، حتیٰ کہ جب امامِ وقت نے کہا "جمیع من دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا" یعنی تمام وہ لوگ جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوں گے ان کیلئے اس قدر انعام ہوگا. پس دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان دسوں کیلئے ایک ہی نفل ہوگا، اور نَفل وہ مال ہے جسے امامِ وقت کسی غازی کو غنیمت کے حصّہ سے زیادہ دے پس اگر لفظ جمیع کی صورت میں دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوں تو سب کے سب اس نفل موعود میں شریک ہوں گے تاکہ لفظ جمیع کی حقیقت پر عمل ہو سکے، اور اگر الگ الگ ایک ایک کر کے داخل ہوئے تو پہلا شخص خاص طور پر نفل کا مستحق ہوگا تاکہ لفظ جمیع کے مجاز پر عمل ہو اور وہ یہ ہے کہ لفظ جمیع کو کل کے معنی میں کر دیا جائے (لیکن) اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس وقت حقیقت اور مجاز کے درمیان اجتماع لازم آئے گا، اور جواب یہ ہے کہ کلمۂ جمیع کو بعینہٖ کلمۂ کل کے معنی میں مستعار نہیں لیا گیا ہے اسلئے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس صورت میں جب دسوں آدمی ایک ساتھ داخل ہوتے تو ہر ایک کیلئے کامل نفل ہوتا بلکہ وہ سابق فی الدخول سے مجاز ہے خواہ واحد ہو یا جماعت لہٰذا جماعت کیلئے بھی ایک نفل ہوگا جیسا کہ واحدِ اول کیلئے ہے تاکہ عمومِ مجاز پر عمل ہو سکے، اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ اس کلام کا مقصد شجاعت اور بہادری کا اظہار کرنا ہے، پس جب لفظ جمیع کے ظاہری معنیٔ حقیقی کے اعتبار سے "جماعت" نفل کامل کی مستحق ہے تو واحد کا بطریقِ دلالت النص نفل کامل کا مستحق ہونا بدرجۂ اولیٰ ہوگا اسلئے کہ اس میں کمالِ شجاعت کا اظہار ہے۔

(تشریح):- مصنف رحؒ نے فرمایا کہ کلمۂ جمیع اپنے مدخول کے افراد میں علیٰ سبیل الاجتماع عموم ثابت کرتا ہے یعنی کلمۂ جمیع کی صورت میں حکم کا تعلق مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ ہوتا ہے انفرادی طور سے ہر ہر فرد کیساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ کلمۂ کل اپنے مدخول کے اَفراد میں علیٰ سبیل الافراد (بکسر الہمزہ) عموم ثابت کرتا ہے یعنی کلمۂ کل اپنے مدخول کے افراد میں اس طور پر عموم ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق ہر ہر فرد کیساتھ علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے اور کلمۂ جمیع اپنے مدخول کے افراد میں اس طور پر عموم ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق تمام افراد کے مجموعہ کیساتھ ہوتا ہے، ہر ہر فرد کیساتھ علیحدہ علیحدہ حکم متعلق نہیں ہوتا پس کلمۂ جمیع کا مدخول جن چیزوں پر صادق آئے گا وہ تمام چیزیں اجتماعی طور پر اکٹھا معتبر ہوں گی چنانچہ جہاد کے موقع پر اگر امام المسلمین نے یہ اعلان کیا "جمیع من دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا" یعنی وہ تمام لوگ جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوں گے ان کو اسقدر انعام ملے گا پس دس آدمی ایک ساتھ اُس قلعہ میں داخل ہو گئے تو ان سب کیلئے ایک انعام ہوگا وہ سب اُس ایک انعام میں برابر برابر شریک ہوں گے۔

شارح کہتے ہیں کہ نفل سے مراد وہ مال ہے جس کو امامِ وقت، غنیمت کے حصہ سے زیادہ بطورِ انعام پیش کرتا ہے یعنی حسنِ کارکردگی کے صلہ میں غازی کے واجبی حق سے زائد جو رقم یا سامان غازی کو دیا جاتا ہے وہ نفل کہلاتا ہے۔ بہر حال "من دخل ہذا الحصن" پر اگر لفظ جمیع داخل کیا گیا اور دس آدمی بیک وقت قلعہ میں داخل ہو گئے تو ایک نفل میں دس کے دس آدمی برابر کے شریک ہوں گے کیونکہ لفظ جمیع کی حقیقت عمومِ اجتماع ہے یعنی حکم کا مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ متعلق ہوتا ہے، اور دس کے دس آدمیوں کو ایک نفل میں شریک کرنے سے عمومِ اجتماع کے معنی متحقق ہو جاتے ہیں لہٰذا جب ایک نفل میں دس آدمیوں کو شریک کرنے سے کلمۂ جمیع کے حقیقی معنی یعنی عمومِ اجتماع پر عمل ہو جاتا ہے تو دس آدمیوں کے ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں دس کے دس آدمی ایک نفل میں شریک ہوں گے اور اگر وہ دس آدمی الگ الگ یکے بعد دیگرے قلعہ میں داخل ہوئے تو جو شخص سب سے پہلے داخل ہوگا نفل کا مستحق صرف وہ ہوگا اس کے علاوہ دیگر حضرات مستحق نہ ہوں گے۔ اس صورت میں کلمۂ جمیع کے حقیقی معنی یعنی عمومِ اجتماع پر تو عمل نہ ہو سکے گا لیکن اس کے مجازی معنی پر عمل ہو جائے گا اور کلمۂ جمیع کے مجازی معنی یہ ہیں کہ اس کو کلمۂ کل کے معنی میں کر دیا جائے پس جب لفظ جمیع مجازاً لفظ کل کے معنی میں ہے تو جمیع مَنْ دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا۔ کے معنی کل من دخل الخ کے ہوں گے اور پہلے گذر چکا ہے کہ لفظ کل اس طور پر اَفْراد کا احاطہ بیان کرنے کیلئے آتا ہے کہ ان میں سے ہر فرد علیحدہ معتبر ہوتا ہے پس کل مَنْ دَخَلَ ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا کے معنی یہ ہوں گے کہ ہر وہ فرد جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوگا وہ اسقدر انعام کا مستحق ہوگا پس دس آدمیوں کے فرادیٰ فرادیٰ داخل ہونے کی صورت میں جو شخص سب سے پہلے داخل ہونے والا ہوگا وہ مستحقِ انعام ہوگا۔ اور جب لفظ جمیع، مجازاً کل کے معنی میں ہے تو "جمیع من دخل الخ" کی صورت میں بھی اگر دس آدمی یکے بعد دیگرے فرادیٰ فرادیٰ قلعہ میں داخل ہوئے تو سب سے پہلے داخل ہونے والا شخص انعام کا مستحق ہوگا اور اس صورت میں لفظ جمیع کو مجازاً کل کے معنی میں اسلئے لیا گیا ہے کہ لفظ کل اور لفظ جمیع دونوں میں مناسبت موجود ہے بایں طور کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اَفْراد کا احاطہ کرنے کیلئے آتا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ لفظ کل احاطۂ افراد کیلئے علیٰ سبیل الاِفْراد (بکسر الہمزہ) آتا ہے اور لفظ جمیع احاطۂ افراد کیلئے علیٰ سبیل الاجتماع آتا ہے۔ بہر حال جب دس آدمیوں کے فرادیٰ فرادیٰ قلعہ کے اندر داخل ہونے کی صورت میں لفظ جمیع کے حقیقی معنی پر عمل کرنا متعذر ہے تو مجازی معنی پر عمل کیا جائیگا یعنی لفظ جمیع کو لفظ کل کے معنی میں لیا جائے گا مگر اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئیگا۔ یعنی ایک صورت میں لفظ جمیع کے حقیقی معنی مراد ہیں اور ایک صورت میں مجازی معنی مراد ہیں حالانکہ حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ جمیع کو بعینہٖ کل کے معنی میں مجازاً استعمال نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ اگر لفظ

جمیع بعینہ کل کے معنی میں ہوتا تو دس آدمیوں کے ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ نفل تام ہوتا جیساکہ اگلی عبارت میں مذکور ہے حالانکہ یہاں دس کے دس کیلئے صرف ایک نفل ہے پس معلوم ہوا کہ لفظ جمیع، بعینہ کل کے معنی میں نہیں ہے بلکہ لفظ جمیع من دخل اولاً مجازاً سابق فی الدخول کے معنی میں مستعمل ہے یعنی جو بھی قلعہ کے اندر داخل ہونے میں سبقت کرے گا وہ انعام کا مستحق ہوگا، سبقت کرنے والا ایک شخص ہو یا پوری جماعت ہو، اگر ایک شخص ہے تو نفلِ تام اس ایک شخص کو ملے گا اور اگر جماعت ہے تو پوری جماعت ایک نفل کی مستحق ہوگی، اس صورت میں عمومِ مجاز پر عمل ہوگا، عمومِ مجاز یہ ہے کہ لفظ سے ایسے مجازی معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقی معنی بھی اس کا ایک فرد ہو جیسے لفظ اسد سے شجاع مراد لینا کہ شیر بھی شجاع کا ایک فرد ہے، اسی طرح یہاں لفظ جمیع من دخل الخ سے مجازاً سابق فی الدخول مراد ہے اور سابق فی الدخول کا ایک فرد لفظ جمیع کے حقیقی معنی یعنی جماعت بھی ہے۔ پس جب جمیع من دخل الخ کا استعمال عمومِ مجاز کے طور پر سابق فی الدخول کے معنی میں ہے، اور سابق فی الدخول ایک بھی ہو سکتا ہے اور جماعت بھی، تو اب حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا لازم نہ آئیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ فرادیٰ فرادیٰ دس آدمیوں کے قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں سب سے پہلے داخل ہونے والے ایک شخص کیلئے نفلِ تام ہونے کی بہتر وجہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ جمیع من دخل الخ کلام سے امام المسلمین کی غرض شجاعت اور بہادری کا اظہار کرنا ہے یعنی قلعہ میں اوّلاً داخل ہونے والا شخص شجاع اور بہادر شمار ہوگا، اور اس اظہارِ شجاعت پر وہ انعام کا مستحق ہوگا پس جب دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں لفظ جمیع کے ظاہر معنی حقیقی کا لحاظ کرتے ہوئے دس آدمیوں کی ایک جماعت نفل کی مستحق ہے تو بطریق دلالت النص یہ بات ثابت ہوگئی کہ فرادیٰ فرادیٰ یکے بعد دیگرے دس آدمیوں کے داخل ہونے کی صورت میں سب سے پہلے داخل ہونے والا ایک شخص بدرجہ اولیٰ نفل کا مستحق ہوگا کیوں کہ دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں اگر شجاعت کا اظہار ہے تو فردِ واحد کے سب سے پہلے داخل ہونے کی صورت میں کمالِ شجاعت کا اظہار ہے پس جب نفسِ شجاعت کا اظہار مستحقِ انعام ہونیکا سبب ہے تو کمالِ شجاعت کا اظہار بدرجہ اولیٰ مستحقِ انعام ہونے کا سبب ہوگا۔

بعض حضرات نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ دلالت النص کا اعتبار کلام اللہ میں ہوتا ہے نہ کہ کلام الناس میں لہٰذا امام المسلمین کے کلام جمیع من دخل الخ سے بطریق دلالت النص ایک شخص کا مستحقِ انعام ہونا ثابت کرنا درست نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض بالکل لغو ہے کیوں کہ دلالت النص جس طرح کلام اللہ میں معتبر ہے اسی طرح کلام الناس میں بھی معتبر ہے مثلاً اگر آقا اپنے غلام سے یہ کہے "لاتعط ذرۃ"، تو کسی کو ایک ذرہ

بھی نہ دے، تو یہ کلام مافوق الذرّہ دینے سے بدرجہ اولیٰ منع کرنا ہوگا، اور یہی دلالت النص ہے۔

وَفِیْ کَلِمَۃِ کُلٍّ یَجِبُ لِکُلٍّ مِنْھُمُ النَّفْلُ یَعْنِیْ اِذَا قَالَ کُلُّ مَنْ دَخَلَ ھٰذَا الْحِصْنَ اَوَّلًا فَلَہٗ مِنَ النَّفْلِ کَذَا فَدَخَلَ عَشَرَۃٌ مَعًا یَجِبُ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِنْھُمْ نَفْلٌ تَامٌّ لِاَنَّ کَلِمَۃَ کُلٍّ لِلْاِحَاطَۃِ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِفْرَادِ فَاعْتُبِرَ کُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الدَّاخِلِیْنَ کَاَنْ لَیْسَ مَعَہٗ غَیْرُہٗ وَھُوَ اَوَّلٌ بِالنِّسْبَۃِ اِلٰی مَنْ تَخَلَّفَ مِنَ النَّاسِ وَلَمْ یَدْخُلْ وَلَوْ دَخَلَ عَشَرَۃٌ فُرَادٰی کَانَ النَّفْلُ لِلْاَوَّلِ خَاصَّۃً لِاَنَّہُ الْاَوَّلُ مِنْ کُلِّ وَجْہٍ وَکَلِمَۃُ کُلٍّ یَحْتَمِلُ الْخُصُوْصَ۔

(ترجمہ):۔ اور کلمۂ کل کی صورت میں داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کیلئے نفل واجب ہوگا یعنی جب امام وقت یہ کہے کہ ہر وہ شخص جو اس قلعہ میں اوّلاً داخل ہو اس کے لئے اس قدر نفل ہوگا۔ پس دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوگئے تو ان میں سے ہر ایک کیلئے نفل کامل واجب ہوگا، کیوں کہ کلمۂ کل علیٰ سبیل الإفراد (بکسر الہمزہ) احاطۂ افراد کیلئے آتا ہے پس داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کا اعتبار اس طور پر کیا گیا گویا اس کے ساتھ دوسرا نہیں ہے اور وہ ان لوگوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اوّل ہے جو لوگ پیچھے رہ گئے اور داخل نہیں ہوئے، اور اگر دس آدمی فرادیٰ فرادیٰ کرکے داخل ہوئے تو اوّلاً داخل ہونے والے فرد کیلئے نفل خاص ہوگا اسلئے کہ وہ من کل وجہ اول ہے اور کلمۂ کل خصوص کا احتمال رکھتا ہے۔

(تشریح):۔ مصنف رحؒ کہتے ہیں کہ اگر بوقت جہاد امام المسلمین نے کہا "کل من دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا" یعنی ہر وہ شخص جو اوّلاً اس قلعہ میں داخل ہوگا اس کیلئے اس قدر انعام ہوگا اسکے بعد دس آدمی ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہوگئے تو ان میں سے ہر ایک کیلئے ایک نفل ہوگا یعنی دس کو دس نفل دیئے جائیں گے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کل علیٰ سبیل الإفراد (بکسر الہمزہ) اَفراد کا احاطہ کرنے کیلئے آتا ہے پس جو دس اَفراد قلعہ میں داخل ہوئے ہیں ان میں سے ہر ایک کو یہ سمجھا جائے گا گویا اس کے ساتھ کوئی نہیں ہے یعنی سب سے پہلے داخل ہونے والا صرف یہی ہے اور جو لوگ پیچھے رہ گئے اور قلعہ میں داخل نہیں ہوئے ان کے اعتبار سے یہ شخص اوّل بھی ہے اور اس طرح اوّلاً داخل ہونے والے یہ دس آدمی ہیں لہٰذا ہر ایک کو پورا پورا نفل دیا جائے گا۔

محشی کہتے ہیں کہ شارح کی عبارت "وہو اول بالنسبۃ الیٰ مَن تخلف من النّاس ولم یدخل" میں تسامح ہے اس طور پر کہ اوّلاً داخل ہونے والا شخص ثانیاً داخل ہونے والے شخص کی بہ نسبت تو اول ہوسکتا ہے

لیکن نہ داخل ہونے والے کی بہ نسبت اول کیسے ہو سکتا ہے اس لئے مناسب یہ تھا کہ شارح یوں کہتے " وہو اوّل بالنسبۃ الی من تخلف من الناس الذی یُقدَّرُ دخولہ بعد فتح الحصن " یعنی داخل ہونے والے دس افراد میں سے ہر ایک ان لوگوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اول ہے جو پیچھے رہ گئے، اور ان کا داخل ہونا قلعہ فتح ہونے کے بعد فرض کیا گیا ہے یعنی قلعہ فتح ہونے کے بعد جو لوگ قلعہ میں داخل ہوں گے ان کے مقابلہ میں مذکورہ دس افراد میں سے ہر ایک اوّلاً داخل ہونے والا ہے اور جب ہر ایک اوّلاً داخل ہونے والا ہے تو ہر ایک کو نفل تام دیا جائے گا۔ بہرحال دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک نفل تام کا مستحق ہے اور اگر دس آدمی یکے بعد دیگرے فرادیٰ فرادیٰ داخل ہوئے تو اس صورت میں نفل خاص طور پر اس کیلئے ہوگا جو سب سے پہلے قلعہ میں داخل ہوا ہوگا کیوں کہ من کل وجہ یہی شخص سب سے پہلے قلعہ میں داخل ہونے والا ہے اور کلمہ کل خصوص کا احتمال بھی رکھتا ہے لہٰذا فرادیٰ فرادیٰ داخل ہونے کی صورت میں صرف ایک شخص کو نفل دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وَفِیْ کَلِمَۃِ مَنْ یَبْطُلُ النَّفْلُ اَیْ اِنْ قَالَ مَنْ دَخَلَ ھٰذَا الْحِصْنَ اَوَّلًا فَلَہٗ مِنَ النَّفْلِ کَذَا فَدَخَلَ عَشَرَۃٌ مَعًا لَا یَسْتَحِقُّ اَحَدٌ مِنْھُمْ لِاَنَّ الْاَوَّلَ اِسْمٌ لِفَرْدٍ سَابِقٍ دَخَلَ اَوَّلًا وَلَمْ یُوْجَدْ بَلْ وُجِدَ الدَّاخِلُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ وَکَلِمَۃُ مَنْ لَیْسَتْ مُحْکَمَۃً فِی الْعُمُوْمِ حَتّٰی تُؤَثِّرَ فِیْ تَغْیِیْرِ لَفْظِ اَوَّلًا بِخِلَافِ کَلِمَۃِ کُلٍّ وَالْجَمِیْعِ فَاِنَّہٗ یَتَغَیَّرُ بِھِمَا قَوْلُہٗ اَوَّلًا وَلَوْ دَخَلَ عَشَرَۃٌ فُرَادٰی یَسْتَحِقُّ الْاَوَّلُ النَّفْلَ خَاصَّۃً دُوْنَ الْبَاقِیْنَ۔

(ترجمہ):۔ اور کلمہ مَنْ میں نفل باطل ہو جائے گا یعنی اگر امام وقت نے کہا جو کوئی اس قلعہ میں اوّلاً داخل ہوگا اس کیلئے اس قدر نفل ہوگا۔ پس دس افراد ایک ساتھ داخل ہو گئے تو ان میں سے کوئی نفل کا مستحق نہ ہوگا، کیوں کہ اوّل اس فرد سابق کا نام ہے جو پہلے داخل ہوا اور کوئی ایسا فرد نہیں پایا گیا بلکہ ایسے افراد پائے گئے جو سب کے سب اوّلاً داخل ہونے والے ہیں، اور کلمہ مَنْ عموم میں محکم نہیں ہے یہاں تک کہ وہ لفظ اوّلاً کے متغیر کرنے میں مؤثر ہو برخلاف لفظ کل اور جمیع کے کیوں کہ ان دونوں سے اس کا قول اوّلاً متغیر ہو جاتا ہے اور اگر دس کے دس افراد الگ الگ داخل ہوئے تو باقی تمام افراد کے علاوہ صرف پہلا فرد مستحق ہوگا۔

(التشریح):۔ مصنف رحؒ نے کہا کہ اگر بوقتِ جہاد امام المسلمین نے کہا مَنْ دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا" یعنی جو شخص اوّلاً اس قلعہ میں داخل ہوگا اُس کیلئے اس قدر نفل ہوگا اس کے بعد دس

آدمی ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہوئے تو اُن میں سے کوئی شخص نفل کا مستحق نہ ہوگا کیوں کہ اوّل اس فردِ سابق کا نام ہے جو سب سے پہلے داخل ہوا ہے، اور یہاں ایک فرد کا داخل ہونا پایا نہیں گیا بلکہ ایسے بہت سے افراد پائے گئے جو سب کے سب اوّلاً داخل ہونے والے ہیں پس جب استحقاقِ نفل کی شرط یعنی فردِ سابق کا اوّلاً داخل ہونا نہیں پایا گیا تو نفل کا کوئی شخص مستحق نہ ہوگا۔

رہا یہ اعتراض کہ "مَنْ دخل ہذا الحصن اوّلاً" کو مجازاً سابق فی الدخول کے معنی میں لے لیا جائے وہ سابق فی الدخول واحد ہو یا جماعت جیساکہ "جمیع من دخل اولاً" کو سابق فی الدخول کے معنی میں لیا ہے تو اس صورت میں دس کے دس افراد نفل کے مستحق ہو جائیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مَنْ عموم کے معنی میں محکم نہیں ہے لہٰذا وہ لفظ اوّلاً کے بدلنے میں مؤثر نہ ہوگا اس کے برخلاف لفظ کل اور لفظ جمیع کہ یہ دونوں عموم کیلئے محکم ہیں، لہٰذا ان دونوں کے ذریعہ قول اوّلاً متغیر ہو جائیگا، اور اول سے مراد سابق فی الدخول ہوگا اور اگر "مَنْ دخل ہذا الحصن اوّلاً فلہ من النفل کذا" کی صورت میں دس آدمی الگ الگ داخل ہوئے تو جو شخص سب سے پہلے داخل ہوا ہوگا وہ نفل کا مستحق ہوگا اور باقی نو افراد نفل کے مستحق نہ ہوں گے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الصِّيغِيِّ وَالْمَعْنَوِيِّ وَضْعًا ذَكَرَ مَا يَكُوْنُ عُمُوْمُهُ عَارِضًا بِدَلِيْلٍ خَارِجِيٍّ فَقَالَ وَالنَّكِرَةُ فِيْ مَوْضِعِ النَّفْيِ تَعُمُّ وَذٰلِكَ لِاَنَّهَا فِيْ اَصْلِ وَضْعِهَا لِلْمَاهِيَّةِ اَوْ لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ عَلَى اخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ فَاِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّفْيُ تَعُمُّ اِذْ نَفْيُ الْمَاهِيَّةِ اَوِ الْفَرْدِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا كَذٰلِكَ فَاِنْ تَضَمَّنَ مَعْنًى مِنَ الْاِسْتِغْرَاقِيَّةِ كَانَ نَصًّا فِيْهِ كَمَا فِيْ لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ وَقَوْلِهٖ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاِلَّا لَكَانَ ظَاهِرًا فِيْهِ وَمُحْتَمِلًا لِلْخُصُوْصِ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى عُمُوْمِهَا الْاِجْمَاعُ وَالْاِسْتِعْمَالُ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى اِذْ قَالُوْا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِيْ جَاءَ بِهٖ مُوْسٰى فَلَوْ لَمْ يَكُنْ قَوْلُهٗ عَلٰى بَشَرٍ وَقَوْلُهٗ مِنْ شَيْءٍ مُفِيْدًا لِلسَّلْبِ الْكُلِّيِّ لَمَا كَانَ قَوْلُهٗ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ رَدًّا لَهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِيْجَابِ الْجُزْئِيِّ لِاَنَّ السَّلْبَ الْجُزْئِيَّ لَا يُنَاقِضُ الْاِيْجَابَ الْجُزْئِيَّ۔

(ترجمہ):- پھر جب مصنف رح وضع کے اعتبار سے عام صیغی اور عام معنوی کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اس عام کو ذکر کیا جس کا عموم دلیل خارجی کی وجہ سے پیش آتا ہو، چنانچہ فرمایا اور نکرہ

مقامِ نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے اور یہ اسلئے کہ نکرہ اپنی اصلِ وضع کے اعتبار سے حسب اختلاف قولین ماہیت کیلئے ہوتا ہے یا فرد غیر معین کیلئے۔ پس جب نکرہ پر نفی داخل ہوگی تو نکرہ عام ہو جائے گا اسلئے کہ ماہیت کی نفی یا فرد غیر معین کی نفی نہیں ہوگی مگر اسی طرح پس اگر نکرہ منفیہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عموم میں نص ہوگا جیسے "لارجل فی الدار" اور "لا الٰہ الا اللہ" میں ہے ورنہ عموم میں ظاہر ہوگا اور خصوص کا احتمال رکھے گا اور نکرہ منفیہ کے عموم کی دلیل اجماع اور استعمال ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام " اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شیئ قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ" ہے پس اگر باری تعالیٰ کا قول "علی بشر" اور "من شیئ" سلب کلی کا فائدہ نہ دیتا تو باری تعالیٰ کا قول "قل من انزل الکتاب" ایجاب جزئی کے طور پر رد نہ ہوتا اسلئے کہ سلبِ جزئی، ایجابِ جزئی کے مناقض نہیں ہوتی ہے۔

(تشریح):۔ شارح کہتے ہیں کہ وضع کے اعتبار سے عام کی جو دو قسمیں تھیں (۱) یہ کہ صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے عام ہو (۲) یہ کہ صرف معنی کے اعتبار سے عام ہو، ان دونوں قسموں کے بیان سے فارغ ہوکر اب ایسے عام کو ذکر کرنا چاہتے ہیں جس کا عموم دلیلِ خارجی سے پیش آتا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو تو وہ عموم کا فائدہ دے گا حرف نفی خواہ نفس نکرہ پر داخل ہو جیسے "لا رجل فی الدار" خواہ اُس فعل پر داخل ہو جو فعل نکرہ پر واقع ہوا ہے جیسے "ما رأیتُ رجلاً"۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ نکرہ اپنی اصلِ وضع کے اعتبار سے بعض حضرات کے نزدیک ماہیت کیلئے آتا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک فرد غیر معین کیلئے آتا ہے پس جب نکرہ پر حرف نفی داخل ہوگا تو ماہیت کی نفی ہوگی یا فرد غیر معین کی نفی ہوگی، اور دونوں کی نفی سے عموم ثابت ہوتا ہے، چنانچہ جب ماہیت کی نفی ہوگی تو ماہیت کی نفی سے تمام افراد کی نفی ہو جائے گی، کیوں کہ اگر ایک فرد بھی باقی رہا تو ماہیت باقی رہے گی لہٰذا ثابت ہوگیا کہ ماہیت کی نفی سے تمام افراد منتفی ہو جائیں گے اور جب تمام افراد منتفی ہوگئے تو عموم ثابت ہوگیا اسی طرح اگر فرد غیر معین منتفی ہوگیا تو تمام افراد منتفی ہو جائیں گے کیونکہ ایک فرد بھی اگر باقی رہ گیا تو فرد غیر معین منتفی نہ ہوگا، بہر حال جب فرد غیر معین کی نفی سے تمام افراد منتفی ہو جاتے ہیں تو اس میں بھی عموم ثابت ہوگا بہر حال نکرہ ماہیت کیلئے ہو یا فرد غیر معین کیلئے ہو دونوں صورتوں میں اگر حرف نفی نکرہ پر داخل کیا گیا تو وہ عموم کا فائدہ دے گا، پھر یہ عموم کبھی علی سبیل الوجوب ہوتا ہے اور کبھی علی سبیل الجواز ہوتا ہے، یہ عموم علی سبیل الوجوب تو اس وقت ہوگا جب کہ حرف نفی نکرہ پر داخل ہو اور نکرہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو، جیسے "لا رجل فی الدار" یہ اُس شخص کے جواب میں ہے جو یہ سوال کرے "ہل من رجل فی الدار" جواب اصل میں تھا "لا من رجل فی الدار" من استغراقیہ کو حذف کر دیا گیا مگر اس کے معنی ملحوظ ہیں اور معنی ہیں مکان میں کوئی مرد نہیں ہے اور جیسے "لا الٰہ الا اللہ"

کیوں کہ یہ کلمہ اس شخص کے سوال کے جواب میں ہے جو یہ کہے "ہل من الٰہ الا اللہ" کیا اللہ کے سوا کوئی معبود ہے، جواب دیا گیا "لا الٰہ الا اللہ" یعنی "لا من الٰہ الا اللہ" اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اور اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو مگر وہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن نہ ہو تو وہ علی سبیل الجواز عموم کا فائدہ دیگا یعنی کبھی عموم کا فائدہ دے گا جیسے لا بیعٌ ولا خلۃٌ اور کبھی عموم کا فائدہ نہیں دے گا بلکہ قرینہ کی وجہ سے خصوص کا فائدہ دے گا جیسے "ما رأیتُ رجلاً بل رجلین" میں نے ایک آدمی کو نہیں دیکھا بلکہ دو کو دیکھا تو یہاں رجلاً سے صرف ایک مرد مراد ہے اور اس پر قرینہ لفظ رجلین ہے۔ اسی کو شارح نے اس طرح کہا کہ اگر نکرہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عموم میں نص ہوگا یعنی وجوبی طور سے عموم ثابت ہوگا اور اگر من استغراقیہ کے معنی کو متضمن نہ ہو تو وہ عموم کے اندر ظاہر ہوگا یعنی جوازی طور سے عموم ثابت ہوگا اور خصوص کا احتمال رکھے گا۔

شارح نے کہا کہ نکرہ منفیہ کے مفیدِ عموم ہونے پر اجماع اور استعمال عرب دلیل ہے، اجماع تو اس طور پر دلیل ہے کہ کلمہ لا الٰہ الا اللہ کے مفیدِ توحید ہونے پر سب کا اجماع ہے اور لا الٰہ الا اللہ مفیدِ توحید اس وقت ہوگا جب کہ حرفِ نفی لا کے ذریعہ اللہ کے علاوہ ہر معبودِ برحق کی نفی کردی گئی ہو، اور اللہ کے علاوہ ہر معبودِ برحق کی نفی ہی عموم ہے پس ثابت ہو گیا کہ نکرہ منفیہ، مفیدِ عموم ہے اور کلام عرب کا تتبع کرنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ عرب نکرہ منفیہ کو افادۂ عموم کیلئے استعمال کرتے ہیں، نیز باری تعالیٰ کا قول "اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شئی قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ" بھی نکرہ منفیہ کے مفیدِ عموم ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اس طور پر کہ یہود نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی ہے، اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ آپ یوں کہیئے کہ وہ کتاب جس کو موسیٰ علیہ السلام لے کر آئے وہ کس نے نازل کی ہے یعنی تورات حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اللہ ہی نے نازل کی ہے۔ اس آیت میں "من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ" موجبہ جزئیہ ہے کیوں کہ موسیٰ ؑ بھی "علی بشر" میں بشر کا بعض ہیں اور تورات بھی "من شئی" میں شئی کا بعض ہے، اور بعض کو بعض کیلئے ثابت کیا گیا ہے یعنی تورات کا نزول موسیٰ ؑ کیلئے ثابت کیا گیا ہے اور محمول کو موضوع کے بعض افراد کیلئے ثابت کرنے کا نام ہی موجبہ جزئیہ ہے بہر حال یہ جملہ "من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ" موجبہ جزئیہ ہے اور اس کو "ما انزل اللہ علی بشر من شئی" کی نقیض بنا کر ذکر کیا گیا ہے، اور یہ بات مسلّم ہے کہ موجبہ جزئیہ سالبہ کلیہ کی نقیض ہوتا ہے نہ کہ سالبہ جزئیہ کی پس ثابت ہو گیا کہ "ما انزل اللہ علی بشر من شئی" سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ میں محمول کے ہر ہر فرد کی موضوع کے ہر ہر فرد سے نفی کی جاتی ہے اور یہی عموم ہے پس ثابت ہو گیا کہ آیت میں "بشر" اور "شئی" نکرے ما حرف نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے مفیدِ عموم ہیں۔

وَفِي الْإِثْبَاتِ تَخُصُّ لٰكِنَّهَا مُطْلَقَةٌ أَيْ إِذَا لَمْ تَكُنْ تَحْتَ النَّفْيِ بَلْ كَانَتْ فِي الْإِثْبَاتِ فَتَكُوْنُ خَاصَّةً لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ لٰكِنَّهَا مُطْلَقَةٌ بِحَسَبِ الْأَوْصَافِ كَمَا إِذَا قُلْتَ أَعْتِقْ رَقَبَةً يَدُلُّ عَلٰى رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ مُحْتَمِلَةٍ لِأَوْصَافٍ كَثِيْرَةٍ بِأَنْ تَكُوْنَ سَوْدَاءَ أَوْ بَيْضَاءَ أَوْ غَيْرَ ذٰلِكَ وَإِذَا قُلْتَ جَاءَنِيْ رَجُلٌ يُفْهَمُ مِنْهُ مَجِيْءُ وَاحِدٍ مُبْهَمٍ مَجْهُوْلِ الْوَصْفِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْمُطْلَقِ هٰهُنَا هُوَ الدَّالُّ عَلَى الْمَاهِيَةِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى الْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ بَلْ هِيَ الدَّالَّةُ عَلَى الْوَحْدَةِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلٰى تَعَيُّنِ الْأَوْصَافِ وَهٰذَا هُوَ الَّذِيْ غَرَّ الشَّافِعِيَّ رحمه الله فِيْ ظَنِّهَا عَامَّةً وَهُوَ مَعْنٰى قَوْلِهٖ۔

(ترجمہ):۔ اور نکرہ اثبات میں خاص ہوتا ہے لیکن مطلق رہتا ہے یعنی جب نکرہ تحت النفی نہ ہو بلکہ اثبات میں ہو تو وہ فرد واحد غیر معین کیلئے خاص ہوتا ہے لیکن بحسب الاوصاف مطلق ہوتا ہے جیسے جب تو کہے ایک رقبہ آزاد کر تو یہ ایسے رقبۂ واحدہ کی آزادی پر دلالت کرتا ہے جو بہت سے اوصاف کا احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ وہ کالا ہو یا سفید ہو یا اسکے علاوہ ہو اور جب تو جاءنی رجل کہے تو اس سے ایک مبہم مجہول الوصف آدمی کا آنا سمجھا جائے گا، اور یہاں مطلق سے مراد وہ نہیں جو وحدت اور کثرت پر دلالت کئے بغیر ماہیت پر دلالت کرے بلکہ وہ نکرہ مراد ہے جو تعینِ اوصاف پر دلالت کئے بغیر وحدت پر دلالت کرے اور یہی ہے وہ کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے نکرہ کو اثبات میں عام گمان کرنے میں دھوکہ کھایا ہے۔ اور مصنف کے اگلے قول کا یہی مطلب ہے۔

(تشریح):۔ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نکرہ اگر تحت النفی واقع نہ ہو بلکہ کلام مثبت میں واقع ہو تو وہ ایک غیر معین فرد کیلئے خاص ہوگا یعنی اس میں عموم نہ ہوگا بلکہ خصوص ہوگا لیکن وہ اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہوگا مثلاً اگر کسی نے "أَعْتِقْ رَقَبَةً" کہا تو اس سے رقبۂ واحدہ کی آزادی مراد ہوگی، البتہ بہت سے اوصاف کا احتمال ہوگا یعنی وہ رقبہ کالا بھی ہوسکتا ہے گورا بھی ہوسکتا ہے عالم بھی ہوسکتا ہے جاہل بھی ہوسکتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے جاءنی رجل کہا تو اس سے ایک ایسے غیر معین رجل کی آمد مراد ہوگی جس کے اوصاف مجہول ہوں، اور جیسے قول باری "ان تذبحوا بقرۃ" میں ایسے بقرۂ واحدہ کا ذبح کرنا مراد ہے جس کے اوصاف معلوم نہیں ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں نکرہ کے مطلق ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ وحدت اور کثرت پر دلالت کئے بغیر ماہیت اور حقیقت پر دلالت کرنے والا ہو جیسا کہ بسا اوقات اصول میں حقیقت من حیث ھی ھی پر مطلق کا لفظ بولا جاتا ہے بلکہ یہاں مطلق سے مراد یہ ہے کہ نکرہ کلام مثبت میں تعینِ اوصاف پر

دلالت کئے بغیر وحدت پر دلالت کرنے والا ہو یعنی نکرہ دلالت تو ایک ہی پر کرے گا مگر اس کے اوصاف مجہول ہوں گے ۔ حضرت امام شافعیؒ کو نکرہ کے کلام مثبت میں عام ہونے کا دھوکہ اسی لفظ مطلق سے ہوا ہے ، اور یہی مصنفؒ کی اگلی عبارت کا مطلب ہے ۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح نَعَمْ حَتّٰى قَالَ بِعُمُوْمِ الرَّقَبَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِي الظِّهَارِ فَإِنَّهٗ يَقُوْلُ إِنَّ لَفْظَ رَقَبَةٍ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِلْمُؤْمِنَةِ وَالْكَافِرَةِ وَالسَّوْدَاءِ وَالْبَيْضَاءِ وَالزَّمِنَةِ وَالْمَجْنُوْنَةِ وَالْعَمْيَاءِ وَالْمُدَبَّرَةِ وَغَيْرِهَا وَقَدْ خُصَّتْ مِنْهَا الزَّمِنَةُ وَالْمُدَبَّرَةُ وَنَحْوُهَا بِالْإِجْمَاعِ فَأَخُصُّ أَنَا مِنْهَا الْكَافِرَةَ بِالْقِيَاسِ عَلَيْهَا وَنَحْنُ نَقُوْلُ إِنَّ تَخْصِيْصَ الزَّمِنَةِ لَيْسَ بِتَخْصِيْصٍ بَلْ هُوَ غَيْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ إِذْ هُوَ فَائِتُ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ وَالرَّقَبَةُ الْمُطْلَقَةُ مَا تَكُوْنُ سَلِيْمَةً عَنِ الْعَيْبِ وَالْمُدَبَّرَةُ غَيْرُ مَمْلُوْكَةٍ مِنْ وَجْهٍ فَلَا يَتَنَاوَلُهَا اسْمُ الرَّقَبَةِ وَلَا يَنْبَغِيْ أَنْ يُقَاسَ عَلَيْهَا الْكَافِرَةُ فِي التَّخْصِيْصِ وَلَنَا فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ ضَابِطَتَانِ إِحْدٰهُمَا أَنَّ الْمُطْلَقَ يَجْرِيْ عَلٰى إِطْلَاقِهٖ وَالثَّانِيَةُ أَنَّ الْمُطْلَقَ يَنْصَرِفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ فَالْأَوَّلُ فِيْ حَقِّ الْأَوْصَافِ كَالْإِيْمَانِ وَالْكُفْرِ وَالثَّانِيْ فِيْ حَقِّ الذَّاتِ كَالزَّمَانَةِ وَالْعَمٰى وَقَالَ صَاحِبُ التَّلْوِيْحِ إِنَّ هٰذَا النِّزَاعَ لَفْظِيٌّ إِذْ لَا يَقُوْلُ الشَّافِعِيُّ رح بِتَحْرِيْرِ رَقَبَاتٍ فِي الظِّهَارِ وَإِنَّمَا يَقُوْلُ بِتَحْرِيْرِ رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ وَنَحْنُ مَا قُلْنَا إِلَّا بِعُمُوْمِ الْأَوْصَافِ فَسَوَاءٌ إِنْ سُمِّيَ هٰذَا إِطْلَاقًا أَوْ عُمُوْمًا ۔

(ترجمہ):۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے حتی کہ امام شافعیؒ کفارہ ظہار میں جو رقبہ مذکور ہے اس کے عموم کے قائل ہیں ۔ اسلئے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ رقبہ باری تعالیٰ کے قول فتحریر رقبۃ میں عام ہے مؤمنہ ، کافرہ ، سیاہ ، سفید ، اپاہج ، مجنونہ ، نابینا ، مدبرہ وغیرہ سب کو شامل ہے ، اور ان میں سے اپاہج ، مدبرہ اور اسی جیسوں کو اجماع سے خاص کرلیا گیا ہے پس میں ان میں سے اپاہج وغیرہ پر قیاس کرکے کافرہ کو بھی خاص کرتا ہوں ہم جواب دیں گے اپاہج کی تخصیص ، تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ سرے سے رقبۂ مطلقہ کے تحت داخل ہی نہیں ہے اس لئے کہ وہ جنس منفعت کو فوت کرنے والا ہے اور رقبۂ مطلقہ وہ ہے جو نقص اور عیب سے محفوظ ہو اور مدبرہ من وجہٍ غیر مملوک ہوتی ہے لہٰذا اس کو لفظ رقبہ شامل نہ ہوگا اور تخصیص میں اپاہج پر کافر کو قیاس کرنا مناسب

نہیں ہے اور ہمارے لئے اس مقام میں دو ضابطے ہیں ایک یہ کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے دوم یہ کہ مطلق، فردِ کامل کی طرف لوٹتا ہے پس پہلا ضابطہ اوصاف کے حق میں ہے جیسے ایمان اور کفر اور دوسرا ذات کے حق میں ہے جیسے اپاہج پن اور اندھا پن۔ اور صاحبِ تلویح نے کہا کہ یہ نزاع لفظی ہے اسلئے کہ امام شافعیؒ ظہار میں چند رقبات کے آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ صرف ایک رقبہ آزاد کرنے کے قائل ہیں اور ہم نہیں قائل ہیں مگر عموم اوصاف کے لہٰذا برابر ہے اس کا نام اطلاق رکھا جائے یا عموم رکھا جائے۔

(تشریح): مصنفؒ نے فرمایا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے اسی وجہ سے کفارۂ ظہار کے سلسلہ میں امام شافعیؒ باری تعالیٰ کے قول فتحریر رقبۃ میں اس بات کے قائل ہیں کہ رقبہ عام ہے جو مؤمن، کافر، اپاہج، کالے، سفید، اور نابینا اور مدبر وغیرہ سب کو شامل ہے، لیکن مدبر اور اپاہج، مقطوع الیدین اور ام ولد وغیرہ کو اجماع سے خاص کر لیا گیا ہے یعنی ان میں سے کسی کو آزاد کرنے سے کفارۂ ظہار بالاجماع ادا نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جب اپاہج اور مدبر وغیرہ کو بالاجماع خاص کیا گیا ہے تو میں ان پر قیاس کر کے کافر کو خاص کر لوں گا یعنی میرے نزدیک کافر رقبہ کا آزاد کرنا بھی کفارۂ ظہار میں معتبر نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اپاہج کی تخصیص سرے سے تخصیص نہیں ہے بلکہ اپاہج غلام رقبۂ مطلقہ کے تحت داخل نہیں ہے کیوں کہ اپاہج میں جنسِ منفعت معدوم ہے، اور رقبہ مطلقہ وہ ہے جو عیب اور نقص سے بالکل محفوظ ہو، پس جب اپاہج میں جنسِ منفعت معدوم ہے اور اُس میں سراپا نقص ہے تو وہ رقبہ مطلقہ کیسے ہو سکتا ہے اور جب اپاہج رقبہ مطلقہ کے تحت داخل نہیں ہے تو اس کو خاص کرنے کے کیا معنی اور رہا مدبّر تو وہ چونکہ آزادی کا کامل طور پر مستحق ہوتا ہے اسلئے وہ بھی من وجہٍ مملوک نہ ہوگا، اور جب مدبّر من وجہٍ مملوک نہیں ہے تو رقبہ مطلقہ اس کو بھی شامل نہ ہوگا۔ اور جب رقبہ مطلقہ مدبّر کو شامل نہیں ہے تو اس کو رقبہ سے خاص کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے، بہرحال جب اپاہج اور مدبّر رقبۂ مطلقہ کے تحت داخل نہ ہونے کی وجہ سے رقبہ سے خاص نہیں کئے گئے تو اُن پر قیاس کر کے کافر کو رقبہ سے خاص کرنا مناسب نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کا مستدل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "انما قولنا لشئی اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون" یعنی ہمارا قول کسی چیز کے بارے میں جب ہم اس کی ایجاد کا ارادہ کریں تو اس کیلئے کہہ دیتے ہیں ہوجا سو وہ ہو جاتی ہے۔ ملاحظہ فرمایئے آیت میں لفظ شئی نکرہ ہے اور مثبت ہے اور تمام اشیاء کو شامل ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت تمام چیزوں کو شامل ہے پس ثابت ہو گیا کہ نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں آیت میں لفظ "انما" نفی اور اثبات کے معنی میں ہے لہٰذا

آیت کے معنی ہوں گے "لیس قولنا الشئی اذا اردنا ایجادہ الا قولنا کن" یعنی جب ہم کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ کریں تو اس کیلئے ہمارا قول نہیں ہوتا مگر ہمارا قول "کن"۔ یعنی ہم صرف کلمۂ کن سے اس کو موجود کر دیتے ہیں اس تاویل پر لفظ شئی نکرہ نفی کے تحت واقع ہوگا اور تحت النفی واقع ہونے کی وجہ سے عام ہوگا حاصل یہ کہ آیت میں لفظ شئی، نکرہ، کلام مثبت میں واقع ہونے کی وجہ سے عام نہیں ہے بلکہ نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے عام ہے، اور جب نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے عام ہے تو یہ آیت امام شافعیؒ کا مستدل نہ ہو سکے گی۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ اس مقام پر ہمارے لئے دو ضابطے ہیں ایک ضابطہ تو یہ ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے دوم یہ کہ مطلق اپنے فرد کامل کی طرف لوٹتا ہے پس پہلا ضابطہ اوصاف کے حق میں ہے جیسے ایمان اور کفر یعنی رقبۂ مطلقہ اپنے اوصاف کے اعتبار سے اطلاق پر جاری ہے یعنی وصف کے اعتبار سے ہر طرح کے رقبہ کو کفارۂ ظہار میں آزاد کرنا کافی ہے خواہ مؤمن ہو خواہ کافر ہو۔ اور دوسرا ضابطہ ذات کے حق میں ہے یعنی ذات اور اعضاء کے اعتبار سے رقبۂ مطلقہ فرد کامل کی طرف لوٹے گا۔ لہٰذا اس دوسرے ضابطہ کے اعتبار سے رقبۂ مطلقہ سے اپاہج اور نابینا خارج ہو جائیں گے کیوں کہ اعضاء خِلْقَت کے اعتبار سے یہ دونوں کامل نہیں ہیں بلکہ ناقص ہیں۔

صاحب تلویح نے کہا کہ اوصاف کے اعتبار سے نکرۂ مطلقہ کے کلام مثبت میں عام ہونے یا عام نہ ہونے میں احناف و شوافع کے درمیان جو اختلاف ہے وہ لفظی نزاع ہے ورنہ حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ کلام مثبت میں اگر نکرہ واقع ہو تو اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہونے کی وجہ سے شوافع اس کا نام عموم رکھ دیتے ہیں اور احناف اس کا نام عموم نہیں رکھتے بلکہ اس کو مطلق کہہ دیتے ہیں انجام دونوں کا ایک ہے، چنانچہ امام شافعیؒ بھی فتحریر رقبہ کی وجہ سے کفارۂ ظہار میں متعدد رقبات آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں بلکہ صرف ایک رقبہ آزاد کرنے کے قائل ہیں جیساکہ احناف کا مذہب بھی یہی ہے۔ اور ہم احناف صرف عموم اوصاف کے قائل ہیں خواہ اس کا نام اطلاق ہو خواہ عموم ہو۔

وَاِنْ وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ هٰذَا بِمَنْزِلَةِ الْاِسْتِثْنَاءِ مِمَّا سَبَقَ كَاَنَّهٗ قَالَ وَفِي الْاِثْبَاتِ تَخُصُّ اِلَّا اِذَا كَانَتْ مَوْصُوْفَةً بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَاِنَّهَا تَعُمُّ لِكُلِّ مَا وُجِدَتْ فِيْهِ هٰذِهِ الصِّفَةُ وَاِنْ كَانَتْ خَاصَّةً فِيْ اِخْرَاجِ مَا عَدَاهَا وَهٰذَا بِحَسَبِ الْعُرْفِ وَالْاِسْتِعْمَالِ وَاِلَّا فَمَفْهُوْمُ الصِّفَةِ هُوَ الْخُصُوْصُ وَالتَّقْيِيْدُ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ وَلِهٰذَا لَمْ تَكُنْ عَامَّةً اِذَا كَانَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ فِيْ نَفْسِهَا خَاصَّةً كَقَوْلِكَ

وَاللّٰهِ لَا اَضْرِبُ اِلَّا رَجُلًا وَلَدَنِیْ فَاِنَّ الْوَالِدَ لَا یَكُوْنُ اِلَّا وَاحِدًا وَلٰكِنَّ هٰذَا الْاَصْلَ اَكْثَرِیٌّ لَا كُلِّیٌّ وَاِلَّا فَقَدْ تَعُمُّ بِدُوْنِ الصِّفَةِ كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَمْرَةٌ خَیْرٌ مِّنْ جَرَادَةٍ وَقَوْلِهٖ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا اَحْضَرَتْ وَعَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَقَدْ تَخُصُّ بِالصِّفَةِ كَمَا اِذَا قَالَ وَاللّٰهِ لَا تَزَوَّجَنَّ اِمْرَاَةً كُوْفِیَّةً بِتَزَوُّجِ اِمْرَاَةٍ وَاحِدَةٍ وَمِثْلُ قَوْلِكَ لَقِیْتُ رَجُلًا عَالِمًا۔

(ترجمہ):۔ اور اگر صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہو تو وہ عام ہوگا یہ عبارت ماقبل سے استثناء کے مرتبہ میں ہے گویا کہ کہا نکرہ اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے مگر جب کہ صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہو، اسلئے کہ یہ ہراس چیز کو عام ہوگا جس میں یہ صفت موجود ہو اگرچہ اس کے ماسوا کو خارج کرنے میں خاص ہوگا اور یہ عرف اور استعمال کے اعتبار سے ہے ورنہ ظاہر کے اعتبار سے صفت کا مفہوم خصوص اور تقیید ہی ہے اور اسی لئے نکرہ عام نہ ہوگا جب کہ وہ صفت فی نفسہا خاص ہو جیسے تمہارا یہ قول بخدا میں نہیں ماروں گا مگر ایسے آدمی کو جس نے مجھ کو جنا ہے اسلئے کہ والد ایک ہی ہوتا ہے لیکن قاعدہ اکثری ہے نہ کہ کلی۔ ورنہ تو نکرہ کلام مثبت میں بغیر صفت کے بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے کھجور ٹڈی سے بہتر ہے اور باری تعالیٰ کا قول قیامت کے دن ہر نفس کو معلوم ہو جائے گا جو اس نے اچھا، برا کیا ہے اور ہر نفس کو معلوم ہو جائے گا جو اس نے خیر یا شر آگے بھیجا ہے اور نکرہ اثبات میں کبھی صفت کیساتھ بھی خاص ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا بخدا میں کوفی عورت سے نکاح کروں گا تو وہ ایک عورت کیساتھ نکاح کرنے سے قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا اور جیسے تیرا قول میں نے عالم آدمی سے ملاقات کی۔

(تشریح):۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن کی عبارت " وان وصفت بصفة عامة تعم " ماقبل کی عبارت سے استثناء کے مرتبہ میں ہے گویا مصنف نے یہ کہا کہ نکرہ، کلام مثبت میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن اگر نکرہ صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہو تو یہ نکرہ ہر اس فرد کو عام اور شامل ہوگا جس میں یہ صفت موجود ہوگی یعنی صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہونے کی صورت میں نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیگا۔

" وان کانت خاصة فی اخراج ما عداہا " سے ایک وہم کو دور کیا گیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ نکرہ موصوفہ مقیدہ ہوتا ہے یعنی نکرہ کی جب صفت ذکر کر دی گئی تو نکرہ اس صفت کیساتھ مقید ہو گیا اور مقید، خاص کے اقسام میں سے ہے نہ کہ عام کے اقسام میں سے لہٰذا نکرہ موصوفہ کو عام کے اقسام میں سے شمار کرنا باطل ہے حالانکہ مصنف نے اس کو عام کے اقسام میں سے شمار کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ نکرہ جو صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہوتا ہے وہ اگرچہ اُس نکرہ مطلقہ کے

مقابلہ میں خاص ہے جس کیلئے یہ صفت ذکر نہیں کی گئی ہے لیکن جس قدر افراد میں وہ صفت موجود ہوگی ان تمام افراد کے اعتبار سے نکرہ موصوفہ عام ہوگا پس نکرہ موصوفہ کو اسی اعتبار سے عام شمار کیا گیا ہے اگرچہ اُن افراد کو خارج کرنے کے اعتبار سے جن میں صفت موجود نہیں ہے یہ نکرہ موصوفہ خاص ہے یعنی نکرہ موصوفہ اس اعتبار سے تو عام ہے کہ جہاں جہاں صفت موجود ہوگی وہاں وہاں اس نکرہ کا اطلاق ہوگا اور اس اعتبار سے خاص ہے کہ نکرہ کے جن افراد میں یہ صفت موجود نہیں ہوگی ان پر اس نکرۂ موصوفہ کا اطلاق نہ ہوگا۔
حاصل یہ کہ نکرۂ موصوفہ بصفۃٍ عامّۃٍ میں عموم وخصوص اضافی ہے نہ کہ حقیقی اور ایک لفظ حقیقۃً تو عام و خاص نہیں ہوسکتا لیکن لفظ واحد میں اضافی عموم وخصوص جمع ہوسکتا ہے بہرحال نکرہ موصوفہ بصفۃٍ عامّۃٍ اپنے ان افراد کے اعتبار سے عام ہے جن افراد میں یہ صفت موجود ہے۔
اسی جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ نکرہ موصوفہ بصفۃٍ عامّۃٍ کا عام ہونا عرف اور استعمالِ عرب کے اعتبار سے ہے ورنہ تو ظاہر کے اعتبار سے صفت کا مفہوم خصوص اور تقیید ہے یعنی ظاہر تو یہی ہے کہ صفت کی وجہ سے نکرہ میں تخصیص اور تقیید پیدا ہو مگر عرف اور استعمال کے اعتبار سے نکرہ موصوفہ مفیدِ عموم ہوتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول " ولعبدٌ مؤمن خیرٌ من مشرک" میں عبدِ مؤمن کا عبدِ مشرک سے بہتر ہونا ہر مؤمن بندہ کو عام ہے۔ اسی طرح قول باریٰ قولٌ معروفٌ خیرٌ من صدقۃ یتبعھا اذیً" میں قول معروف کا ایسے صدقہ سے بہتر ہونا جس کے بعد احسان جتلانا ہو ہر قول معروف کو عام ہے یعنی صفتِ مؤمن کی وجہ سے عبد میں عموم پیدا ہوا، اور معروف کی وجہ سے قول میں عموم پیدا ہوا۔
شارح کہتے ہیں کہ نکرہ کی صفت اگر بذاتِ خود خاص ہو تو اس صفتِ خاصہ کی وجہ سے نکرہ مفیدِ عموم نہ ہوگا بلکہ مفیدِ خصوص ہوگا جیسے کوئی شخص کہے " واللہ لا اضرب الا رجلا ولدنی " بخدا میں نہیں ماروں گا مگر ایسے آدمی کو جس نے مجھ کو جنا ہے یعنی والد کو، اس مثال میں رجلاً کی صفت وَلَدَنِی ہے اور یہ صفتِ خاص ہے کیوں کہ والد ایک ہی ہوتا ہے نہ کہ متعدد، لہٰذا صفتِ خاصہ کی وجہ سے رجلاً نکرہ مفیدِ خصوص ہوگا نہ کہ مفیدِ عموم۔
شارح کہتے ہیں کہ سابق میں بیان کردہ قاعدہ (کہ نکرہ اثبات میں مفیدِ خصوص ہوتا ہے مگر جب صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہو تو مفیدِ عموم ہوتا ہے) اکثری ہے نہ کہ کلی یعنی اکثر و بیشتر ایسا ہوگا، اور کبھی کبھار اس کے خلاف بھی ہوجائے گا چنانچہ نکرہ کبھی اثبات میں بغیر صفت کے بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے تمرۃ خیرٌ من جرادۃ، مُحرِم اگر حالتِ احرام میں ٹڈی کو مار ڈالے تو اس کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ کھجور کا صدقہ کرنا ٹڈی سے بہتر ہے۔ مراد یہ ہے کہ ہر ٹڈی کے عوض ایک کھجور کا صدقہ کافی ہے۔ یہاں لفظ تمرۃ اور جرادۃ دونوں نکرہ ہیں کلام مثبت میں ہیں، اور بغیر

صفت کے ہیں مگر اس کے باوجود مفیدِ عموم ہیں کیوں کہ نہ تمر کا کوئی مخصوص فرد مراد ہے اور نہ جرادہ کا کوئی مخصوص فرد مراد ہے اور باری تعالیٰ کے قول "عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا اَحْضَرَتْ" اور "علمت نفس ما قدمت" میں نفس، نکرہ ہے کلام مثبت میں ہے اور بغیر صفت کے ہے مگر اس کے باوجود ہر نفس کو عام اور شامل ہے اور کبھی کلامِ مثبت میں صفت مذکور ہونے کے باوجود نکرہ مفیدِ خصوص ہوتا ہے جیسے اگر کسی نے کہا "واللہ لا تزوجن امرأۃً کوفیۃً" بخدا میں کوئی عورت کیساتھ نکاح کروں گا، تو اس صورت میں ایک کوفی عورت کیساتھ نکاح کرنے سے اپنی قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا، اگر یہاں نکرہ صفت کی وجہ سے مفیدِ عموم ہوتا تو قسم کھانے والا اس وقت تک قسم پوری کرنے والا شمار نہ ہوتا جب تک کہ وہ کوفہ کی ساری عورتوں کیساتھ نکاح نہ کر لیتا، پس ایک عورت کیساتھ نکاح کرنے سے قسم پوری کرنے والا شمار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں نکرہ صفت کے باوجود مفیدِ خصوص ہے۔ اسی طرح "واللہ لقیت رجلاً عالماً" (بخدا میں نے ایک عالم آدمی سے ملاقات کی ہے) میں عالم اگرچہ رجل کی صفت مذکور ہے مگر اس کے باوجود ایک عالم آدمی کیساتھ ملاقات کرنے سے قسم پوری کرنے والا ہو جاتا ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ نکرہ کبھی اثبات میں صفت کے باوجود مفیدِ خصوص ہوتا ہے۔

كَقَوْلِهٖ وَاللّٰهِ لَا اُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا رَجُلًا كُوْفِيًّا مِثَالٌ لِعُمُوْمِ النَّكِرَةِ الْمَوْصُوْفَةِ فَاِنَّ رَجُلًا كَانَ نَكِرَةً فِي الْاِثْبَاتِ خَاصَّةً بِرَجُلٍ وَاحِدٍ لَوْ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهٖ كُوْفِيًّا فَيَحْنَثُ اِنْ تَكَلَّمَ رَجُلَيْنِ وَلَمَّا قَالَ كُوْفِيًّا عَمَّ جَمِيْعَ رِجَالِ الْكُوْفَةِ فَلَا يَحْنَثُ بِتَكَلُّمِ كُلِّ مَنْ كَانَ مِنْ رِجَالِ الْكُوْفَةِ۔

(ترجمہ):۔ جیسے قائل کا قول "بخدا میں کسی سے کلام نہیں کروں گا مگر رجل کوفی سے" یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی مثال ہے کیوں کہ رجل نکرہ اثبات میں رجلِ واحد کیساتھ خاص تھا اگر قسم کھانے والا اپنے قول "کوفیا" کا تکلم نہ کرتا تو رجلین کیساتھ تکلم کرنے سے حانث نہ ہو جاتا اور جب "کوفیا" کہا تو تمام رجالِ کوفہ کو عام ہو گیا، لہٰذا ہر اس شخص کیساتھ کلام کرنے سے حانث نہ ہوگا جو رجالِ کوفہ میں سے ہو۔

(تشریح):۔ سابق میں مصنفؒ نے ضابطہ بیان فرمایا تھا کہ کلام مثبت میں نکرہ اگر صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو وہ نکرہ مفیدِ عموم ہوگا۔

مصنفؒ نے اس کی پہلی مثال یہ بیان کی ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی "واللہ لا اکلم احداً الا رجلاً کوفیاً" (بخدا میں کسی سے کلام نہیں کروں گا سوائے رجل کوفی کے) اس مثال میں رجلاً نکرہ ہے اور کلام مثبت میں واقع ہے اور بغیر صفت کے رجل واحد کیساتھ خاص ہے چنانچہ قسم کھانیوالا اگر صرف الا رجلاً

کہتا اور کوفیا نہ کہتا تو صرف ایک رجل کیساتھ بات کرنے کی اجازت ہوتی، اور اگر ایک سے زائد لوگوں کیساتھ بات کرتا تو اپنی قسم میں حانث ہوجاتا لیکن جب رجلاً کے بعد کوفیا کہا اور رجل نکرہ کی صفت کو ذکر کردیا تو اب بات کرنے کا حکم تمام رجالِ کوفہ کو عام ہوگا، اور کوفہ کے تمام مردوں کیساتھ بات کرنے کے باوجود حانث نہ ہوگا۔ پس لفظ کوفیا سے تمام رجالِ کوفہ کو حکم کا عام ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نکرہ کلام مثبت میں صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہوکر عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

وَقَوْلُهٗ وَاللّٰهِ لَا اَقْرَبُكُمَا اِلَّا يَوْمًا اَقْرَبُكُمَا فِيْهِ مِثَالٌ ثَانٍ لِعُمُوْمِ النَّكِرَةِ الْمَوْصُوْفَةِ وَهُوَ خِطَابٌ لِامْرَأَتَيْهِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ يَوْمًا نَكِرَةٌ مَوْضُوْعَةٌ لِيَوْمٍ وَاحِدٍ فَلَوْ لَمْ يَصِفْهُ بِقَوْلِهٖ اَقْرَبُكُمَا فِيْهِ لَكَانَ مُوْلِيًا بَعْدَ قِرْبَانِ يَوْمٍ وَاحِدٍ لِاَنَّ هٰذَا اِيْلَاءٌ مُؤَبَّدٌ وَلَيْسَ مُؤَقَّتًا بِاَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ حَتّٰى تَنْقُصَ الْاَشْهُرُ الْاَرْبَعَةُ بِيَوْمٍ وَلَمَّا وَصَفَهٗ بِقَوْلِهٖ اَقْرَبُكُمَا فِيْهِ لَمْ يَكُنْ مُوْلِيًا اَبَدًا لِاَنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَقْرَبُهُمَا فِيْهِ يَكُوْنُ مُسْتَثْنًى مِنَ الْيَمِيْنِ لِهٰذِهِ الصِّفَةِ الْعَامَّةِ فَلَا يَحْنَثُ بِهٖ۔

(ترجمہ):۔ اور اس کا قول بخدا میں تم دونوں کے قریب نہ جاؤں گا مگر ایک دن کہ میں اس میں تم دونوں کے قریب جاؤں یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی دوسری مثال ہے اور یہ اپنی دو بیویوں سے خطاب ہے اسلئے کہ اس کا قول "یوماً" نکرہ ہے یوم واحد کیلئے موضوع ہے پس اگر قائل اس کو اپنے قول "اقربکما فیہ" کیساتھ موصوف نہ کرتا تو وہ یوم واحد کے قربان کے بعد ایلا کرنیوالا ہوجاتا اسلئے کہ ایلاء مؤبد ہے اور چار ماہ کیساتھ موقت نہیں ہے یہاں تک کہ چار ماہ ایک دن سے کم ہوجائیں اور جب اس کو اپنے قول "اقربکما فیہ" کیساتھ موصوف کیا تو وہ قطعاً ایلاء کرنے والا نہیں ہوا اسلئے کہ ہر وہ دن جسمیں وہ بیویوں سے قریب ہوتا ہے وہ اس صفتِ عامہ کی وجہ سے یمین سے مستثنیٰ ہوگا لہٰذا ہر یوم کے قربان سے حانث نہ ہوگا۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں نکرہ موصوفہ کے عام ہونے کی دوسری مثال ہے، اس مثال کی وضاحت سے پہلے یہ ذہن نشیں فرمالیں کہ قربان (بکسر القاف) کے معنی نزدیک ہونا اور یہ لفظ جماع سے کنایہ ہے یعنی لفظ قربان سے کنایۃً جماع مراد ہوتا ہے اور ایلاء کے لغوی معنی قسم کھانے کے ہیں اور شرعی معنی بیوی کیساتھ جماع نہ کرنے کی قسم کھانے کے ہیں پھر ایلاء کی دو قسمیں ہیں (۱) ایلاء موقت (۲) ایلاء مؤبد۔ ایلاء موقت یہ ہے کہ شوہر چار ماہ یا چار ماہ سے زائد مدتِ معینہ تک کیلئے بیوی کیساتھ جماع نہ کرنیکی قسم کھائے۔ چار ماہ کی مدت سے اگر تھوڑی سی مدت یعنی ایک دو دن کم کرکے قسم کھائے گا تو وہ ایلاء نہ ہوگا

اور ایلاء مؤبّد یہ ہے کہ شوہر یہ قسم کھائے کہ میں اپنی بیوی کیساتھ کبھی کبھی جماع نہیں کروں گا یا یہ قسم کھائے کہ میں جماع نہیں کروں گا ۔ ایلاء کا حکم یہ ہے کہ مدت ایلاء میں اگر بیوی کے ساتھ جماع نہ کیا تو وہ بائنہ ہو جائیگی اور اگر مدّتِ ایلاء میں جماع کیا تو اس پر حانث ہونے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا۔

اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ ایک شخص نے اپنی دو بیویوں کو خطاب کرکے کہا کہ بخدا میں تم دونوں سے قربان نہیں کروں گا مگر ایک دن جسمیں تم دونوں سے قربان کروں ۔ اس مثال میں "یومًا" نکرہ ہے، یوم واحد کیلئے موضوع ہے، اگر یہ شخص لفظ "یومًا" کو اپنے قول "اقربکما فیہ" کیساتھ موصوف نہ کرتا بلکہ صرف یہ کہتا "واللہ لا اقربکما الّا یومًا" تو ایک دن بیوی سے قربان کرنے کے بعد یہ شخص ایلاء کرنے والا ہو جاتا کیوں کہ یہ ایلاء مؤبد ہے اور چار ماہ کیساتھ مؤقت نہیں ہے کہ ایک دن کا استثناء کرنے سے چار ماہ میں کمی واقع ہونے کی وجہ سے ایلاء کرنے والا شمار نہ ہو بلکہ ایلاء مؤبد کی وجہ سے ایکدن قربان کرنے کے بعد یہ شخص ایلاء کرنے والا شمار ہوگا ۔ مگر جب اس شخص نے "یومًا" نکرہ کو "اقربکما فیہ" کی صفت کیساتھ موصوف کر دیا تو اب یہ قطعاً ایلاء کرنے والا نہ ہوگا کیوں کہ اس صفتِ عامہ یعنی "اقربکما فیہ" کی وجہ سے ہر وہ دن جس میں یہ شخص قربان کرے گا قسم سے مستثنیٰ ہوگا، اور کسی دن بھی قربان کرنے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا دیکھئے "الا یومًا" جب تک بغیر صفت کے تھا تب تک صرف ایکدن قسم سے مستثنیٰ تھا مگر جب "اقربکما فیہ" کیساتھ موصوف کر دیا تو قربان کا ہر دن قسم سے مستثنیٰ ہوگیا پس ثابت ہوا کہ نکرہ اگر کلام مثبت میں ہو مگر صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہو تو وہ مفیدِ عموم ہوتا ہے ۔

وَكَذَا اِذَا قَالَ اَيُّ عَبِيْدِيْ ضَرَبَكَ فَهُوَ حُرٌّ فَضَرَبُوْهُ اَنَّهُمْ يَعْتِقُوْنَ مِثَالٌ ثَالِثٌ لِكَوْنِ النَّكِرَةِ عَامَّةً بِعُمُوْمِ الْوَصْفِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّشْبِيْهِ لِلْقَاعِدَةِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ اَيُّ عَبِيْدِيْ لَيْسَ بِنَكِرَةٍ نَحْوِيَّةٍ لِكَوْنِهٖ مُضَافًا اِلَى الْمَعْرِفَةِ وَلٰكِنْ يُّشْبِهُ النَّكِرَةَ فِي الْاِبْهَامِ وُصِفَ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَهُوَ قَوْلُهٗ ضَرَبَكَ فَيَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ فَيَعْتِقُ كُلٌّ مِّنْهُمْ اِنْ ضَرَبُوا الْمُخَاطَبَ جُمْلَةً مُّجْتَمِعِيْنَ اَوْ مُتَفَرِّقِيْنَ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ اَيُّ عَبِيْدِيْ ضَرَبْتَهٗ فَهُوَ حُرٌّ بِاِضَافَةِ الضَّرْبِ اِلَى الْمُخَاطَبِ وَجَعْلِ الْعَبِيْدِ مَضْرُوْبِيْنَ فَاِنَّهُمْ لَا يَعْتِقُوْنَ كُلُّهُمْ اِذَا ضَرَبَ الْمُخَاطَبُ جَمِيْعَهُمْ بَلْ اِنْ ضَرَبَهُمْ بِالتَّرْتِيْبِ عَتَقَ الْاَوَّلُ لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ وَاِنْ ضَرَبَهُمْ دَفْعَةً يُّخَيَّرُ الْمَوْلٰى فِيْ تَعْيِيْنِ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ وَوَجْهُ الْفَرْقِ عَلٰى مَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ اَنَّ فِي الْاَوَّلِ وَصَفَهٗ بِالضَّارِبِيَّةِ فَيَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ وَفِي الثَّانِيْ قَطَعَ عَنِ الْوَصْفِيَّةِ لِكَوْنِهٖ

مُسْنَدًا اِلَی الْمُخَاطَبِ دُوْنَ اَیِّ فَلَا یَعُمُّ وَیُصَارُ اِلٰی اَخَصِّ الْخُصُوْصِ۔

(ترجمہ):۔ اور اسی طرح اگر کوئی کہے "ایّ عبیدی ضربک فھو حرٌ" پس تمام غلاموں نے اس کو مارا تو سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔ یہ تیسری مثال ہے عموم وصف کیساتھ نکرہ کے عام ہونے کی (یہ مثال) قاعدہ کلیہ کیساتھ تشبیہ کے طور پر ہے اسلئے کہ اس کا قول ایّ عبیدی نحوی نکرہ نہیں ہے کیوں کہ لفظ ایّ معرفہ کی طرف مضاف ہے لیکن یہ ابہام میں نکرہ کے مشابہ ہے اور صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہے اور وہ اس کا قول ضربک ہے پس عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور ان میں سے ہر ایک آزاد ہو جائے گا اگر وہ مخاطب کو ماریں خواہ سب مل کر خواہ الگ الگ۔ اس کے برخلاف جب کسی نے کہا "ایّ عبیدی ضربتہٗ فھو حرٌ" ضرب کو مخاطب کیطرف منسوب کرتے ہوئے اور عبید کو مضروب بناتے ہوئے اسلئے کہ اگر مخاطب سب غلاموں کو مارے تو سب غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ اگر ان کو علی الترتیب مارا تو عدمِ مزاحم کی وجہ سے اوّل آزاد ہوگا، اور اگر ان کو یکبارگی مارا تو ان میں سے ایک کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا اور وجہ فرق جو مشہور ہے یہ ہے کہ مثالِ اوّل میں "ایّ" کو ضاربیت کیساتھ موصوف کیا ہے لہٰذا عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور دوسری مثال میں ایّ کو وصفیت سے الگ کر دیا گیا ہے اسلئے کہ ضرب مخاطب کی طرف مسند ہے نہ کہ ایّ کی طرف لہٰذا وہ عام نہ ہوگا، اور اخص الخصوص کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے عموم وصف کی وجہ سے نکرہ کے عام ہونے کی تیسری مثال ذکر فرمائی ہے لیکن یہ حقیقی مثال نہیں ہے بلکہ قاعدہ کلیہ (ہر نکرہ اثبات میں صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہوتا ہے) کیلئے بطور تشبیہ ہے اور یہ حقیقی مثال اسلئے نہیں کہ "ایّ عبیدی" میں لفظ "ایّ" چونکہ عبید کی معرفہ کی طرف مضاف ہے اس لئے لفظ "ایّ" نکرہ نہ ہوگا بلکہ معرفہ ہوگا مگر چوں کہ لفظ "ایّ" اپنے مدلول کے مبہم ہونے میں نکرہ کے مشابہ ہے اور صفتِ عامہ یعنی "ضربک" کیساتھ موصوف ہے، اسلئے یہ عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا لہٰذا مخاطب کو اگر تمام غلام ماریں تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے خواہ سب مل کر ماریں یا الگ الگ ماریں۔ اور اگر مولیٰ نے یہ کہا ایّ عبیدی ضربتہٗ فھو حرٌ یعنی مخاطب کو ضارب اور غلاموں کو مضروب قرار دیا تو اس صورت میں اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو مارا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک غلام آزاد ہوگا اور وہ اس طرح کہ اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو علی الترتیب مارا تو مضروب اوّل آزاد ہو جائے گا کیوں کہ جس وقت اس کو مارا گیا تھا اس وقت اس کا کوئی مزاحم نہیں تھا بلکہ وہ تن تنہا مضروب تھا اور جب اس کے بعد والوں کو مارا گیا تو مضروب اوّل ان کا مزاحم تھا پس عدمِ مزاحمت کی وجہ سے مضروب اول آزاد ہو جائے گا اور اگر مخاطب

نے ان غلاموں کو یکبارگی مارا تو آزادی کیلئے ایک غلام کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا، اور مولیٰ کو اختیار اسلئے ہوگا کہ آزادی مولیٰ ہی کی طرف سے آئی ہے لہٰذا جس کی طرف سے آزادی آئی ہے یعنی مولیٰ، ایک غلام متعین کرنے کا اختیار بھی اسی کو ہوگا نہ کہ مخاطب ضارب کو۔

شارح کہتے ہیں کہ "ایّ عبیدی ضربک فهو حرٌّ" اور "ایّ عبیدی ضربتہ فهو حرٌّ" کے درمیان مشہور وجہ فرق یہ ہے کہ مثال اوّل یعنی "ایّ عبیدی ضربک فهو حرٌّ" میں "ایّ" کو "ضاربیت" کیساتھ موصوف کیا ہے اور "ضاربیت" صفتِ عامہ ہے لہٰذا اس صفتِ عامہ کی وجہ سے موصوف عام ہوگا یعنی تمام غلاموں کے ضارب ہونے کی وجہ سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے، اور دوسری مثال یعنی "ایّ عبیدی ضربتہ فهو حرٌّ" میں "ایّ" کو وصفیت یعنی "ضاربیت" سے منقطع کر دیا اسلئے کہ اس مثال میں ضرب مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ ایّ کی طرف پس جب دوسری مثال میں "ایّ" کو وصفِ ضاربیت کیساتھ موصوف نہیں کیا ہے تو صفتِ عامہ نہ ہونے کی وجہ سے موصوف عام نہ ہوگا بلکہ خاص ہوگا اور اخصِ خصوص یعنی ایک کی طرف رجوع کیا جائے گا کیوں کہ ایک یقینی ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں صرف ایک غلام آزاد ہوگا۔

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّكُمْ اِنْ اَرَدْتُمُ الْوَصْفَ النَّحْوِيَّ فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْمِثَالَيْنِ مِنْ قَبِيلِ الْوَصْفِ لِاَنَّ اَيًّا مَوْصُولَةٌ اَوْ شَرْطِيَّةٌ وَاِنْ اَرَدْتُمُ الْوَصْفَ الْمَعْنَوِيَّ فَفِي كُلٍّ مِنَ الْمِثَالَيْنِ حَاصِلٌ لِاَنَّهُ فِي الْاَوَّلِ وَصْفُهُ بِالضَّارِبِيَّةِ وَفِي الثَّانِي بِالْمَضْرُوبِيَّةِ اَلَا تَرَى اَنَّ فِي قَوْلِهٖ اَلَّذِي يَوْمًا اَوْ بَكُمَا فِيهِ وُجِدَ الْعُمُومُ مَعَ اَنَّ يَوْمًا وَقَعَ مَفْعُولًا فِيهِ لَا فَاعِلًا فَيَنْبَغِي اَنْ يَكُونَ فِي الْمَفْعُولِ بِهٖ كَذٰلِكَ وَاُجِيبَ بِاَنَّ الضَّرْبَ يَقُومُ بِالضَّارِبِ فَلَا يَقُومُ بِالْمَضْرُوبِ وَالْمَفْعُولُ بِهٖ فَضْلَةٌ لَا يَتَوَقَّفُ الْفِعْلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ يَوْمًا وَهُوَ مَفْعُولٌ فِيهِ فَاِنَّهُ جُزْءٌ مِنَ الْفِعْلِ لِاَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ الْحَدَثِ مَعَ الزَّمَانِ فَيَتَلَازَمَانِ وَقِيلَ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا اَنَّ فِي الصُّورَةِ الْاُوْلٰى لَمَّا عَلَّقَ الْعِتْقَ بِضَرْبِ الْعَبِيدِ يُسَارِعُ كُلٌّ مِنْهُمْ اِلٰى ضَرْبِهٖ لِاَجْلِ عِتْقِهٖ فَلَا يُمْكِنُ التَّخْيِيرُ فِيهِ لِلْمَوْلٰى بِلَا مُرَجِّحٍ فَيَعُمُّ بِخِلَافِ الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ فَاِنَّهُ عَلَّقَ فِيهَا عَلٰى ضَرْبِ الْمُخَاطَبِ فَلَا يَنْبَغِي لَهُ اَنْ يَضْرِبَهُمْ جَمِيعًا لِيَعْتِقُوْا فَيُخَيَّرُ فِيهِ الْمَوْلٰى بَيْنَ وَاحِدٍ مِنْهُمْ۔

(ترجمہ):۔ اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے بایں طور کہ اگر تم نے وصف نحوی کا ارادہ کیا تو دونوں مثالوں میں سے کوئی بھی وصف کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے کہ "ایّ" موصولہ ہے یا شرطیہ ہے اور

اگر تم نے وصف معنوی کا ارادہ کیا تو دونوں مثالوں میں سے ہر ایک کے اندر یہ وصف موجود ہے۔ اسلئے کہ اول میں اس کا وصف ضاربیت ہے اور ثانی میں مضروبیت ہے. کیا تم نہیں دیکھتے کہ اسکے قول الا یوماً اقربکما فیہ میں عموم پایا گیا حالانکہ یوم مفعول فیہ واقع ہے نہ کہ فاعل، پس مناسب ہیکہ مفعول بہ میں بھی ایسا ہی ہو. اور جواب دیا گیا کہ ضرب، ضارب کے ساتھ قائم ہوتی ہے پس وہ مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگی اور مفعول بہ فضلہ ہوتا ہے فعل اس پر موقوف نہیں ہوتا برخلاف یوماً کے کہ وہ مفعول فیہ ہے کیوں کہ وہ فعل کا جز ہے اسلئے کہ فعل نام ہے حدث مع الزمان کا لہٰذا فعل اور مفعول فیہ باہم متلازم ہوں گے اور ان دونوں کے درمیان فرق کے سلسلہ میں کہا گیا کہ صورتِ اولیٰ میں جب آزادی کو غلاموں کے ضارب ہونے پر معلق کیا گیا تو ان میں سے ہر ایک اپنی آزادی کیوجہ سے مخاطب کو مارنے کیطرف جلدی کرے گا. پس اس صورت میں۔ بلا ترجیح مولیٰ کیلئے تخییر ممکن نہ ہوگی لہٰذا عام ہوگا برخلاف صورت ثانیہ کے اسلئے کہ اس صورت میں مخاطب کے ضارب ہونے پر آزادی کو معلق کیا گیا ہے۔ لہٰذا اس کے واسطے سب کو مارنا مناسب نہ ہوگا تاکہ سب آزاد ہو جائیں. پس اس صورت میں مولیٰ کو ان میں سے ایک کے درمیان اختیار دیا جائے گا.

(**تشریح**) :۔ شارح کہتے ہیں کہ دونوں مثالوں کے درمیان بیان کردہ وجہ فرق پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپنے کہا کہ مثال اول میں ایّ، وصفِ ضاربیت کے ساتھ موصوف ہے اور مثال ثانی میں ایّ کو وصفیت سے منقطع کر دیا گیا ہے، ہم پوچھتے ہیں کہ وصف سے آپ کی مراد کیا ہے ؟ وصفِ نحوی یا وصفِ معنوی. وصف نحوی اُس تابع کو کہتے ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو معنی، متبوع میں پائے جائیں اور وہ تابع، متبوع سے مؤخر ہو اور وصفِ معنوی قائم بالغیر کو کہتے ہیں .... بہر حال اگر آپ کی مراد وصف نحوی ہے تو دونوں مثالوں میں کوئی وصف نہیں ہے اسلئے کہ لفظ ایّ موصولہ ہوگا یا شرطیہ ہوگا، موصولہ ہونے کیصورت میں ایّ کا مابعد صلہ ہوگا، اور شرطیہ ہونے کی صورت میں ایّ کا مابعد شرط ہوگا. حاصل یہ کہ ایّ کا مابعد صلہ ہے یا شرط ہے مگر وصف نہیں ہے۔ اور اگر آپکی مراد وصف معنوی ہے تو دونوں مثالوں میں وصفِ معنوی موجود ہے اسلئے کہ مثال اول ,, ایّ عبیدی ضربک فھو حرٌّ ،، میں ضاربیت وصف معنوی ہے۔ اور مثال ثانی ,, ایّ عبیدی ضربتہٗ فھو حرٌّ ،، میں مضروبیت وصفِ معنوی ہے کیوں کہ وصف معنوی کے لئے فاعل ہونا شرط نہیں ہے بلکہ فاعل کے علاوہ بھی وصفِ معنوی ہو سکتا ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے الا یوما اقربکما فیہ ،، اس مثال میں صفتِ عامّہ کیوجہ سے عموم پایا گیا حالانکہ یوماً مفعول فیہ ہے نہ کہ فاعل پس مناسب ہے کہ مفعول بہ بھی

صفت عامہ کیوجہ سے عام ہو اور دوسری مثال میں مفعول بہ ، وصفِ مضروبیت کے ساتھ موصوف ہے لہٰذا اس مثال میں بھی عموم ہونا چاہئے اور مخاطب کے تمام غلاموں کو مارنے کی صورت میں تمام غلام آزاد ہونے چاہئیں جیسا کہ پہلی مثال میں تمام غلاموں کے مخاطب کو مارنے کی صورت میں تمام غلام آزاد ہو جاتے ہیں ـــــــــ اسکاجواب یہ ہے کہ وصفِ ضرب ، ضارب کے ساتھ قائم ہوتا ہے لہٰذا مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگا ۔ کیونکہ صفتِ واحدہ کا دو شخصوں کے ساتھ قائم ہونا محال ہے پس جب وصفِ ضرب مضروب یعنی مفعول بہ کیساتھ قائم نہیں ہوتا تو مثال ثانی میں مفعول بہ (ای عبیدی) کیلئے کوئی وصف نہ ہوگا ۔ اور ای عبیدی نکرہ کلام مثبت میں بغیر وصف کے ہوگا ، اور نکرہ اثبات میں بغیر وصف کے خصوص کا فائدہ دیتا ہے ۔ لہٰذا اس مثال میں خاص طور پر ایک غلام آزاد ہوگا ۔ اور رہا آپ کا مفعول بہ کو مفعول فیہ پر قیاس کرنا تو یہ قیاس مع الفارق ہے ۔ اسلئے کہ مفعول بہ ، فضلہ ہوتا ہے فعلِ لازم ، مفعول بہ پر موقوف اور مفعول بہ کیطرف محتاج نہیں ہوتا ہے اسکے برخلاف یوماً تو وہ مفعول فیہ ہے ۔ اور مفعول فیہ فعل کا جز ہوتا ہے ۔ کیوں کہ فعل اصطلاحی تین چیزوں کا نام ہے ۔(۱) حدث یعنی معنی مصدری (۲) زمانہ (۳) نسبت الی الفاعل ۔ پس مفعول فیہ چونکہ زمانہ ہوتا ہے اور زمانہ فعل کا جز ہے اسلئے مفعول فیہ ، فعل کا جز ہوگا اور کل اور جز باہم متلازم ہوتے ہیں ۔ لہٰذا فعل اور مفعول فیہ باہم متلازم ہوں گے ۔ اور ہر فعل ، مفعول فیہ پر موقوف ہوگا ۔ اور جب یہ بات ہے تو مفعول بہ کو مفعول فیہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے ۔

بعض حضرات نے مذکورہ دونوں مثالوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا کہ پہلی مثال یعنی ای عبیدی ضربک فھو حرٌ میں غلاموں کی آزادی اس پر معلق کیگئی ہے کہ وہ غلام مخاطب کو ماریں لہٰذا ہر غلام آزادی حاصل کرنے کیلئے مخاطب کو مارنے میں جلدی کرے گا ۔ اور جب ہر غلام آزادی حاصل کرنے کیلئے مخاطب کو مارنے میں جلدی کرے گا تو بلا مرجح مولیٰ کو ایک غلام متعین کرنے کا اختیار دینا ممکن نہ ہوگا ۔ اور جب ایک غلام متعین کرنے کا اختیار دینا ممکن نہیں ہے تو آزادی کا حکم تمام غلاموں کو عام ہوگا ۔ لہٰذا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے ۔ اور دوسری مثال یعنی اَیَّ عَبِیْدِیْ ضَرَبْتَہٗ فَہُوَ حُرٌّ میں غلاموں کی آزادی اس پر معلق کی گئی ہے کہ مخاطب غلاموں کو مارے پس جب مخاطب کے مارنے پر آزادی معلق ہے تو تمام غلاموں کو آزاد کرنے کیلئے تمام غلاموں کو مارنا مخاطب کے لئے مناسب نہ ہوگا ۔ اور جب تمام غلاموں کو مارنا مخاطب کیلئے مناسب نہیں ہے تو مولیٰ کو ایک غلام متعین کرنے کا اختیار ہوگا ۔ جسکو مولیٰ متعین کریگا وہی آزاد ہوگا ۔ دوسرے آزاد نہ ہوں گے ۔ مگر یہ اسوقت

ہے جب مخاطب نے سب کو بیک وقت مارا ہو ورنہ اگر علی الترتیب مارا تو پہلے گذر چکا کہ مضروب اول آزاد ہو گا اور دوسرے مضروب آزاد نہ ہوں گے۔

وَكَذَا إِذَا دَخَلَتْ لَامُ التَّعْرِيْفِ فِيْمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّعْرِيْفَ بِمَعْنَى الْعَهْدِ أَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ يَعْنِيْ كَمَا أَنَّ النَّكِرَةَ إِذَا وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ كَذٰلِكَ إِذَا دَخَلَتْ لَامُ الْمَعْرِفَةِ فِيْ صُوْرَةٍ لَا يَسْتَقِيْمُ التَّعْرِيْفُ الْعَهْدِيُّ أَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ سَوَاءٌ كَانَ الْعُمُوْمُ لِلْجِنْسِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَتَابِعُوْهُ أَوْ لِلْاِسْتِغْرَاقِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ وَجُمْهُوْرُ الْأُصُوْلِيِّيْنَ وَفِيْهِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى أَنَّ الْعَهْدَ هُوَ الْأَصْلُ فِي اللَّامِ فَمَا دَامَ يَسْتَقِيْمُ الْعَهْدُ لَا يُصَارُ إِلٰى مَعْنًى آخَرَ سَوَاءٌ كَانَ عَهْدًا خَارِجِيًّا أَوْ ذِهْنِيًّا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ وَقِيْلَ عَهْدًا خَارِجِيًّا فَقَطْ فَإِنَّهُ الْأَصْلُ فِي التَّعْرِيْفِ وَالْمَعْهُوْدُ الذِّهْنِيُّ فِي الْمَعْنٰى كَالنَّكِرَةِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَقِمِ الْعَهْدُ بِأَنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّةَ أَفْرَادٌ مَعْهُوْدَةٌ أَوْ لَمْ يَجْرِ ذِكْرُهُ فِيْمَا سَبَقَ حُمِلَ عَلَى الْجِنْسِ فَيَحْتَمِلُ الْأَدْنٰى وَالْكُلَّ عَلٰى حَسْبِ قَابِلِيَّةِ الْمَقَامِ أَوْ عَلَى الْاِسْتِغْرَاقِ فَيَسْتَوْعِبُ الْكُلَّ يَقِيْنًا كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ إِلَّا الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَقَوْلِهِ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ وَالزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ وَأَمْثَالُهُ؛

(ترجمہ):۔ اور ایسے ہی جب لام تعریف ایسے محل میں داخل ہو جو تعریف بمعنی عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ عموم کو ثابت کرے گا یعنی جسطرح نکرہ جب صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اسیطرح جب لام تعریف ایسی صورت میں داخل ہو جہاں تعریف عہدی درست نہ ہو تو وہ بھی مفید عموم ہو گا۔ برابر ہے کہ عموم جنس کیلئے ہو جیسا کہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین کا مذہب ہے یا استغراق کیلئے ہو جیسا کہ اہل عربیت اور جمہور اصولیین کا مذہب ہے اور ماتن کے قول فیما لا یحتمل التعریف میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ لام میں اصل عہد ہے۔ لہٰذا جب تک عہد کا ہونا درست ہو گا دوسرے معنی کیطرف رجوع نہ کیا جائے گا۔ خواہ عہد خارجی ہو یا عہد ذہنی جیسا کہ بعض کا مذہب ہے اور کہا گیا کہ فقط عہد خارجی۔ کیوں کہ تعریف میں یہ ہی اصل ہے۔ اور معہود ذہنی معنی میں نکرہ کے مانند ہوتا ہے۔ پس اگر عہد درست نہ ہو بایں طور کہ وہاں افراد معہودہ نہ ہوں یا اسکا ذکر سابق میں نہ آیا ہو۔

تو اسکو جنس پر محمول کیا جائے گا. پس محل کی صلاحیت کے مطابق ادنی اور کل کا محتمل ہو گا یا استغراق پر محمول ہو گا. پس (اس صورت میں) یقینی طور سے کل کو گھیر لیگا جیسے اللہ تعالے کے اقوال۔ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ۔ اور ۔ اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ ۔ اور ۔ اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ ۔ اور ان جیسے دوسرے اقوال میں۔

(تشریح) :۔ شارح کہتے ہیں کہ جسطرح نکرہ صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو کر مفید عموم ہوتا ہے، اسیطرح معرف باللام بھی مفید عموم ہوتا ہے بشرطیکہ وہاں تعریف عہدی درست نہ ہو یعنی لام تعریف اگر عہد کیلئے نہ ہو تو وہ مفید عموم ہوتا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ لام تعریف کی اوّلاً دو قسمیں ہیں۔ (۱) زائد (۲) غیر زائد ـــــــــ لام تعریف زائد وہ ہے جو علم پر داخل ہو جاتا ہو جیسے الحسن والحسین، پھر غیر زائد کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اسمی (۲) حرفی، لام تعریف اسمی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے جیسے الضارب والمضروب۔ پھر لام حرفی کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عہد ذہنی (۴) عہد خارجی۔ جنسی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کی حقیقت اور ماہیت پر دلالت کرتا ہو، افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے جیسے اَلرَّجُلُ خَیْرٌ مِّنَ الْمَرْأَۃِ ، استغراقی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے تمام افراد پر دلالت کرتا ہو جیسے ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا وعملوا الصالحات، السارق والسارقۃ ، الزانیۃ والزانی ، عہد ذہنی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض غیر معین افراد پر دلالت کرے جیسے۔ اَخَافُ اَنْ یَّاْکُلَہُ الذِّئْبُ ،، عہد خارجی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض معین افراد پر دلالت کرے جیسے فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ ،،۔

بہر حال اگر کسی لفظ پر لام تعریف داخل ہو اور وہاں عہد کے معنی مراد لینا درست نہ ہو تو وہ لام مفید عموم ہو گا وہ لام خواہ جنس کیلئے ہو جیسا کہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین کا مذہب ہے خواہ استغراق کیلئے ہو جیسا کہ اہل عربیت اور جمہور اصولیین کا مذہب ہے شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول فیما لا یحتمل التعریف بمعنی العہد میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ لام میں اصل لام عہد ہے۔ لہٰذا جب تک عہد کا ہونا درست ہو گا دوسرے معنی کیطرف رجوع نہ کیا جائیگا۔ عہد خواہ عہد خارجی ہو خواہ عہد ذہنی ہو جیسا کہ بعض کا مذہب ہے۔ یعنی ان حضرات کے نزدیک مطلق عہد اصل ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ متن میں عہد سے مراد صرف عہد خارجی ہے کیوں کہ تعریف میں عہد خارجی ہی اصل ہے، اور رہا معہود ذہنی تو وہ معنی کے اعتبار سے نکرہ کے مانند ہوتا ہے۔ تعریف میں اسکو کوئی دخل نہیں ہوتا یہ ہی وجہ ہے کہ معہود ذہنی کو نکرہ کے ساتھ بھی موصوف کیا جاتا ہے۔ اور جملہ جو نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اس کے ساتھ بھی

موصوف کیا جاتا ہے جیسے ـــ

ولقد اَمُرُّ علی اللئیم یَسُبُّنی ∴ فمضیتُ ثمہ قلتُ لا یعنینی ـــــــــ میں،

یسبنی جملہ، اللئیم، معہود ذہنی کی صفت واقع ہے شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ میں ایسے کمینہ آدمی کے پاس سے گذر جاتا ہوں جو مجھ کو گالیاں دیتا رہتا ہے پس میں وہاں سے یہ کہتا ہوا گذر جاتا ہوں کہ اس نے میرا ارادہ نہیں کیا ہے ـــــــــ بہرحال لام تعریف سے اگر عہد کا مراد لینا درست نہ ہو اس طور پر کہ وہاں اسکے افراد معہودہ نہ ہوں یا سابق میں اس کا ذکر نہ ہوا ہو تو اس صورت میں لام تعریف جنس پر محمول ہوگا اور محل کی صلاحیت کے مطابق ادنیٰ یعنی فرد حقیقی کا بھی احتمال رکھے گا اور کل یعنی افراد کے مجموعہ یعنی فرد حکمی کا بھی احتمال رکھے گا۔چنانچہ معرّف باللام جنس اگر دلائل وقرائن سے خالی ہو تو اسکو ادنیٰ یعنی فرد حقیقی پر محمول کیا جائے گا۔ کیونکہ فرد حقیقی متیقن ہوتا ہے اسلئے کہ اسکے نیچے کوئی فرد نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر دلائل وقرائن مثلاً نیت وغیرہ موجود ہوں تو اسکو فرد حکمی یعنی کل افراد کے مجموعہ پر محمول کیا جائے گا اور یا عہد کے معنی درست نہ ہونے کی صورت میں لام تعریف کو استغراق پر محمول کیا جائے گا۔ اور لام استغراق یقینی طور پر تمام افراد کو گھیر لیتا ہے جیسے۔ انّ الانسان لفی خسر، میں انسان کے تمام افراد مراد ہیں اور اسکی دلیل اِلَّا الذِیْنَ آمَنُوا کے ذریعہ استثنار کا درست ہونا ہے، کیوں کہ استثنار اسی وقت درست ہوسکتا ہے جبکہ انسان اپنے تمام افراد کو محیط ہو۔ اور السارق والسارقۃ اور الزانیۃ والزانی میں بھی لام تعریف استغراق کیلئے ہے۔ بہرحال لام تعریف جنس پر محمول ہو، یا استغراق پر محمول ہو دونوں صورتوں میں مفیدِ عموم ہوگا۔

حَتّٰی یَسْقُطَ اِعْتِبَارُ الْجَمْعِیَّۃِ اِذَا دَخَلَتْ عَلَی الْجَمْعِ عَمَلاً بِالدَّلِیْلَیْنِ تَفْرِیْعٌ عَلٰی قَوْلِہٖ اَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ اَیْ ھٰذَا الْقَدْرَ اِذَا کَانَ دُخُوْلُ اللَّامِ فِی الْمُفْرَدِ وَاَمَّا اِذَا کَانَ عَلَی الْجَمْعِ فَثَمَرَۃُ عُمُوْمِہٖ اَنَّہٗ یَسْقُطُ مَعْنَی الْجَمْعِ فَلَا یَکُوْنُ اَقَلُّہُ الثَّلٰثَ اِذْ لَوْ بَقِیَ جَمْعًا لَمْ یَظْھَرْ لِلَّامِ فَائِدَۃٌ اِذْ لَا عَھْدَ وَلَا اسْتِغْرَاقَ وَلَا جِنْسَ فَیَجِبُ اَنْ یُحْمَلَ عَلَی الْجِنْسِ لِیَکُوْنَ مَا دُوْنَ الثَّلٰثَۃِ مَعْمُوْلاً لِلْجِنْسِ وَمَا فَوْقَہٗ لِلْجَمْعِ ؛

(ترجمہ) :۔ یہاں تک کہ جمع ہونے کا اعتبار ساقط ہوجاتا ہے جب لام جمع پر داخل ہو، تاکہ دونوں دلیلوں پر عمل ہوسکے یہ مصنف کے قول ۔ اوجبت العموم، پر تفریع ہے۔ یعنی لام کا

دخول مفید عموم ہے جبکہ لام مفرد پر داخل ہو اور جب جمع پر داخل ہو تو اسکے عموم کا ثمرہ یہ ہے کہ جمع کے معنی ساقط ہو جائیں گے، پس اقلِ جمع تین نہ ہوں گے اسلئے کہ اگر جمع باقی رہ جائے تو لام کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا۔ اسلئے کہ اس صورت میں نہ عہد ہے نہ استغراق ہے اور نہ جنس ہے پس لام کو جنس پر محمول کرنا واجب ہو گا تاکہ تین سے کم جنس کا معمول ہو اور تین سے اوپر جمع کا معمول ہو۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے اپنے قول اَوْجَبَتِ العُمُوم پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ لام تعریف، بشرطیکہ تعریف عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو مفید عموم ہوتا ہے۔ چنانچہ لام تعریف جب جمع پر داخل ہوتا ہے تو اسکے جمع ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے تاکہ دونوں دلیلوں یعنی لام تعریف اور جمع دونوں پر عمل ہو سکے۔ شارح کہتے ہیں کہ لام تعریف جب مفرد پر داخل ہو تو اسکا مفیدِ عموم ہونا ظاہر ہے۔ اور جب جمع پر داخل ہو تو اسکے مفیدِ عموم ہونے کا ثمرہ یہ ہو گا کہ لام تعریف کیوجہ سے جمع کی جمعیت ساقط ہو جائے گی۔ یعنی بجائے اسکے کہ جمع کا اطلاق تین سے شروع ہو، ایک سے شروع ہو جائیگا اور اقلِ جمع تین نہ ہوں گے۔ کیونکہ اگر لام کے داخل ہونے کے بعد بھی جمع کی جمعیت باقی رہے تو لام کا فائدہ ظاہر نہ ہو گا۔ اسلئے کہ جو لام، جمع پر داخل کیا گیا ہے وہ عہد کیلئے نہیں ہو سکتا کیوں کہ یہاں کلام اُس لام میں ہے جو تعریف عہدی کا احتمال نہ رکھتا ہو، اور استغراق کیلئے بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ استغراق کا مراد لینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے کہ آئندہ آنیوالی مثال لاانزوج النساء میں اگر لام کو استغراق کیلئے لیا گیا تو اس قسم کا مطلب دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے رکنا ہو گا حالانکہ دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے اور جب دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے تو اس سے رُکنے کیلئے قسم کھانا بالکل لغو ہے۔

اسی طرح اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ میں الصدقات اور الفقراء کے لام کو اگر استغراق کیلئے لیا گیا تو مطلب یہ ہو گا تمام صدقات دنیا کے تمام فقراء کیلئے ہیں حالانکہ تمام صدقات کا دنیا کے تمام فقراء کیلئے ہونا ناممکن ہے پس معلوم ہوا کہ یہاں بھی استغراق کا کوئی فائدہ نہیں ہے بہر حال عدمِ فائدہ کیوجہ سے جمع پر داخل ہونیوالا لام، استغراق کیلئے بھی نہیں ہو گا۔ اور اگر لام کے داخل ہونیکے بعد جمع کی جمعیت کو باقی رکھا گیا تو وہ لام جنس کیلئے بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جنس، ادنیٰ یعنی ایک فرد کا بھی احتمال رکھتی ہے اور جمع کے اندر ایک فرد کا احتمال نہیں ہوتا۔ لہٰذا لام کے داخل ہونے کے بعد اگر جمع کی جمعیت باقی رہے تو وہ لام جنس کیلئے نہیں ہو سکتا ہے پس جب ہمارا کلام اُس لام میں ہے جو تعریف عہدی کا احتمال نہ رکھتا ہو تو، لام جمع، عہد کیلئے نہ ہو گا۔ اور استغراق پر محمول کرنے کی صورت میں چونکہ لغویت کا مرتکب ہونا پڑتا ہے اسلئے لامِ جمع استغراق کیلئے بھی نہ ہو گا۔

اور جمع کی جمعیت باقی رکھتے ہوئے لام جمع کو جنس پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا ہے۔ حاصل یہ کہ لام جمع تینوں معنی پر محمول نہیں ہوسکتا، اور جب لام جمع تینوں معنی پر محمول نہیں ہوسکتا تو لام کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا پس ہم نے لام کو مفید بنانے کیلئے کہا کہ لام جمع کو جنس پر محمول کرنا ضروری ہے اور جمع کی جمعیت کو باطل کرنا ضروری ہے، یعنی لام جمع جنس پر محمول ہوگا۔ اور جمع کی جمعیت ساقط ہو جائیگی۔ اور ایسا کرنے سے دونوں دلیلوں یعنی لام تعریف اور جمع کے صیغہ دونوں پر عمل ہوجائیگا۔ اور یوں کہا جائے گا کہ جمع معرّف باللام تین سے کم یعنی ایک اور دو فرد پر لام جنس کیوجہ سے دلالت کرے گا۔ اور تین اور تین سے زائد پر صیغۂ جمع کی وجہ سے دلالت کرے گا۔ یعنی تین سے کم لام جنس کا معمول ہوگا۔ اور تین اور تین سے زائد جمع کا معمول ہوگا۔

فَيَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ اِمْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ إِذَا حَلَفَ لَا يَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ وَلَوْ كَانَ مَعْنَى الْجَمْعِ بَاقِيًا لَمَا حَنِثَ بِمَا دُوْنَ الثَّلٰثَةِ وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَ لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ الْاٰيَة فَتَكْفِي الصَّدَقَةُ لِجِنْسِ الْفَقِيْرِ وَالْمِسْكِيْنِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا بُدَّ اَنْ يُصْرَفَ اِلَى الْفُقَرَاءِ الثَّلٰثَةِ وَالْمَسَاكِيْنِ الثَّلٰثَةِ عَمَلًا بِالْجَمْعِ هٰذَا غَايَةُ مَا قِيْلَ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ وَفِيْهِ تَأَمُّلٌ ؂

(ترجمہ):۔ پس ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہوجائیگا۔ جب یہ قسم کھائے کہ عورتوں سے نکاح نہیں کریگا، اگر جمع کے معنی باقی رہتے تو وہ تین سے کم کی صورت میں حانث نہ ہوتا اسی کے مثل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "لا یحل لک النساء من بعد"، اور یہ قول ہے انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیۃ۔ پس صدقہ، جنس فقیر اور جنس مسکین کیلئے کافی ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ صدقہ کم از کم تین فقیروں اور تین مسکینوں کو دیا جائے تاکہ جمع پر عمل ہوسکے اس مقام پر جو کچھ کہا گیا ہے یہ اس کا منتہائے مقصود ہے لیکن یہ مقام قابل غور ہے۔

(تشریح):۔ سابق میں کہا گیا ہے کہ اگر لام تعریف جمع پر داخل کیا گیا ہو تو جمع کی جمعیت ساقط ہوجاتی ہے اور جمع کا اطلاق بجائے تین سے شروع ہونے کے ایک سے شروع ہوجاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی واللہ لا اتزوج النساء تو قسم کھانے والا ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہوجائے گا۔ ملاحظہ کیجئے اگر یہاں جمع کے معنی باقی رہتے تو تین عورتوں سے کم کے ساتھ نکاح کرنے کی صورت میں حانث نہ ہوتا اسکے برخلاف اگر بغیر لام کے لا اتزوج نساء کہا تو صیغۂ جمع

کیوجہ سے تین عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہوگا، اور ایک یا دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث نہ ہوگا۔ لہٰذا ثابت ہوگیا کہ لامِ جنس کیوجہ سے جمع کی جمعیت ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی کی نظیر باری تعالیٰ کا یہ قول ہے لا یحل لک النساء من بعد ، اس آیت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے یعنی اے نبی آپکے لیئے نو عورتوں کے بعد ایک عورت بھی حلال نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں نو عورتوں کا حلال ہونا ایسا ہے جیسا ہمارے حق میں چار عورتوں کا حلال ہونا۔ پس جسطرح ہمارے لیئے چار کے بعد پانچویں عورت سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے اسی طرح اللہ کے رسول کیلیئے نو کے بعد دسویں عورت سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے۔ اسی کی نظیر باری تعالیٰ کا قول اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِين۔ ہے یعنی صدقہ، جنس فقیر اور جنس مسکین کیلیئے کافی ہے۔ یعنی صدقہ اگر ایک فقیر یا ایک مسکین کو دیدیا گیا تو بھی کافی ہے ان دونوں آیتوں سے بھی لام کیوجہ سے جمع کے معنی کا ساقط ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ "فقراء اور مساکین" جمع کے مقتضیٰ پر عمل کرتے ہوئے کم از کم تین فقیروں اور تین مسکینوں کو صدقہ دینا ضروری ہے۔ حضرت امام صاحبؒ کی روایت کے مطابق فقیر وہ شخص ہے جسکے پاس کچھ نہ کچھ ضرور ہو اور مسکین وہ شخص ہے جسکے پاس کچھ نہ ہو اور امام زہریؒ کی روایت کے مطابق فقیر وہ ہے جو گھر میں بیٹھے اور لوگوں سے سوال کرتا نہ پھرے، اور مسکین وہ ہے جو گھر سے نکل کر لوگوں سے سوال کرتا پھرے۔ شارح نے کہا کہ اس مقام پر یہ آخری تحقیق ہے تاہم یہ مقام قابلِ غور ہے۔

ثُمَّ اَنَّهٗ لَمَّا ذَكَرَ اِفَادَةَ النَّكِرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ التَّعْمِيْمَ اَوْرَدَ فِيْ تَقْرِيْبِهٖ بَيَانَ مَا وَرَدَ النَّكِرَةُ وَالْمَعْرِفَةُ فِيْ مَقَامٍ وَاحِدٍ وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ ذٰلِكَ مِنْ مَبَاحِثِ الْعَامِّ فَقَالَ وَالنَّكِرَةُ اِذَا اُعِيْدَتْ مَعْرِفَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْاُوْلٰى وَهٰذَا لَا يُتَصَوَّرُ اِلَّا فِي التَّعْرِيْفِ بِاللَّامِ اَوِ الْاِضَافَةِ دُوْنَ الْاَعْلَامِ وَنَحْوِهَا فَاِذَا اُعِيْدَتْ بِاللَّامِ كَانَ ذٰلِكَ اِشَارَةً اِلٰى مَا سَبَقَ فَيَكُوْنُ عَيْنَهٗ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّا اَرْسَلْنَا اِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ ؛

(ترجمہ):۔ پھر جب نکرہ اور معرفہ کا مفیدِ عموم ہونا بیان کیا تو اسکو قریب الی الفہم کرنے کیلیئے اس بات کو بیان کیا کہ نکرہ اور معرفہ ایک مقام میں وارد ہوتے ہیں اگرچہ یہ عام کے مباحث میں سے نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ جب نکرہ، معرفہ کیصورت میں لوٹا یا جائیگا تو ثانی عین اولیٰ ہوگا۔ اور یہ نہیں متصور ہوگا مگر معرف باللام اور معرف بالاضافت میں اور اعلام اور اسکے مانند میں،

متصور نہ ہوگا۔ پس نکرہ جب لام کے ساتھ لوٹایا جائے گا تو اس سے ماقبل کیطرف اشارہ ہوگا لہذا معرفہ عین نکرہ ہوجائے گا جیسے باری تعالٰی کا قول اِنَّا اَرْسَلْنَا اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ۔

(تشریح) ۔ شارح نے فرمایا کہ سابق میں نکرہ اور معرفہ کا مفید عموم ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اب یہاں سے اسکو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نکرہ اور معرفہ اگر دونوں ایک مقام میں وارد ہوں تو اسکا کیا حکم ہے۔ اگرچہ یہ عام کے مباحث میں سے نہیں ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ نکرہ کو اگر معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے یعنی ایک لفظ کو پہلے ۔ نکرہ ذکر کیا گیا پھر اسی لفظ کو معرفہ ذکر کیا گیا تو ثانی، عین اولی ہو گا۔ یعنی اول اور ثانی کے درمیان عینیت ہوگی حتی کہ اگر اولی عام تھا تو ثانیہ بھی عام ہوگا اور اگر اولی خاص تھا تو ثانیہ بھی خاص ہوگا۔

ملاجیونؒ نے کہا کہ یہ بات معرّف باللام اور معرف بالاضافۃ ہی میں ہوسکتی ہے۔ ورنہ اگر بصورتِ عَلَم یا بصورتِ اسم موصول یا بصورت اسم اشارہ معرفہ ہو تو پھر سابقہ قاعدہ جاری نہ ہوگا۔ شارح نے کہا کہ جس لفظ کو نکرہ ذکر کیا گیا تھا اگر اُسی لفظ کو لام کے ساتھ معرفہ بنا کر ذکر کیا گیا تو اس سے ماقبل کیطرف اشارہ ہوگا اور جب لام سے ماقبل نکرہ کیطرف اشارہ کیا گیا تو معرفہ، عین نکرہ ہو گا جیسے باری تعالٰی کے اس قول میں لفظ رسول اوّلاً نکرہ مذکور ہے۔ پھر اُسی کا لام کے ساتھ معرفہ بنا کر اعادہ کیا گیا تو ان دونوں سے مراد ایک ذات ہوگی یعنی موسیٰ علیہ السلام۔ محشی کہتے ہیں کہ انا ارسلنا کاتب کی غلطی سے لکھ دیا گیا ہے ورنہ قرآن پاک میں کَمَا اَرْسَلْنَا ہے۔

وَاِذَا اُعِيْدَتْ نَكِرَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الْاُوْلٰى لِاَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْاُوْلٰى لَتَعَيَّنَتْ نَوْعَ تَعَيُّنٍ وَلَمْ تَبْقَ فِيْهَا نَكَارَةٌ وَالْمُقَدَّرُ خِلَافُهٗ وَالْمَعْرِفَةُ اِذَا اُعِيْدَتْ مَعْرِفَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْاُوْلٰى لِاَنَّ اللَّامَ يُشِيْرُ اِلَى الْمَعْهُوْدِ الْمَذْكُوْرِ فِيْمَا سَبَقَ وَمِثَالُ هَاتَيْنِ الْقَاعِدَتَيْنِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا فَاِنَّ الْعُسْرَ اُعِيْدَ مُعَرَّفًا فَيَكُوْنُ عَيْنَ الْاَوَّلِ وَالْيُسْرُ اُعِيْدَ مُنَكَّرًا فَيَكُوْنُ غَيْرَ الْاَوَّلِ فَعُلِمَ اَنَّ مَعَ كُلِّ عُسْرٍ وَاحِدٍ يُسْرَيْنِ وَهُوَ مَعْنٰى قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ مَرْوِيًّا عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ وَقَالَ الشَّاعِرُ شعر اِذَا اشْتَدَّتْ بِكَ الْبَلْوٰى فَفَكِّرْ فِيْ اَلَمْ نَشْرَحْ ٭ فَعُسْرٌ بَيْنَ يُسْرَيْنِ اِذَا اَنْكَرْتَهٗ فَافْرَحْ ٭ وَقَالَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ عِنْدِيْ فِيْ

هٰذَا الْمَقَامِ نَظَرٌ لِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ تَاكِيْدًا لِلْاُوْلٰى كَمَا اَنَّ قَوْلَنَا اِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا اِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا لَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ مَعَهٗ كِتَابَيْنِ فَيَكُوْنُ الْعُسْرُ وَاحِدًا وَالْيُسْرُ وَاحِدًا ؁

(ترجمہ) :۔ اور جب نکرہ کو دوبارہ نکرہ کی صورت میں ذکر کیا گیا تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا اسلئے کہ اگر دوسرا نکرہ عین اولیٰ ہوتا تو اس میں ایک قسم کا تعین ہو جاتا اور اسمیں نکارت باقی نہ رہتی حالانکہ مقدّر اسکے خلاف ہے۔ اور معرفہ کو جب معرفہ بنا کر لوٹایا جائے گا تو ثانی عین اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ لام ایسے معہود کیطرف اشارہ کرتا ہے جو سابق میں مذکور ہے ان دونوں قاعدوں کی مثال باری تعالیٰ کا قول فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ہے کیوں کہ عُسر کو معرفہ کی صورت میں لوٹایا گیا ہے۔ لہٰذا عسر ثانی بعینہ عسر اول ہوگا اور یُسر کو دوبارہ نکرہ لایا گیا ہے لہٰذا یُسر ثانی، یُسر اول کا غیر ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ ایک عسر کے ساتھ دو یُسر ہیں اور یہی معنی ہیں ابن عباسؓ کے قول کے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ایک عُسر دو آسانیوں پر ہرگز غالب نہ ہو سکے گا۔ اور شاعر نے کہا جب مصیبت و آزمائش تم پر سخت ہو جایا کرے تو سورہ الم نشرح میں غور کر لیا کرو۔ اسلئے کہ ایک مشکل دو آسانیوں کے درمیان ہے بس اسمیں غور کر کے فرحت و مسرت کو اپنا رفیق بنا لو۔ اور فخر الاسلام نے کہا کہ میرے نزدیک اس مقام میں نظر ہے۔ اسلئے کہ یہ احتمال ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہو جیسا کہ ہمارا قول اِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا ان مع زید کتابًا، اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ اس کے پاس دو کتابیں ہیں پس عسر بھی ایک ہوگا اور یسر بھی ایک ہوگا۔

(تشریح) :۔ مصنفؒ نے دوسرا قاعدہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر نکرہ کو دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا جائے تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا یعنی دونوں کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہوگا دلیل یہ ہے کہ اگر دوسرا نکرہ بعینہ پہلا نکرہ ہو جائے تو نکرہ میں ایک گونہ تعین ہو جاتا ہے اور اسمیں نکارت باقی نہیں رہتی ہے حالانکہ مفروض اس کے خلاف ہے اسلئے کہ فرض تو یہ کیا گیا ہے کہ نکرہ کو دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا گیا ہے۔ مگر عین اولیٰ ہونے کی صورت میں چونکہ تعین پیدا ہو جاتا ہے۔ اسلئے وہ نکرہ نہ رہے گا۔ تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ معرفہ کو جب دوبارہ معرفہ لایا جائے گا تو دوسرا معرفہ بعینہ پہلا معرفہ ہوگا کیونکہ دوسرے معرفہ پر جو لام تعریف ہے وہ اس معہود کیطرف مشیر ہوگا جسکا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ دونوں معرفوں کا مصداق ایک ہوگا اور جب دونوں کا مصداق ایک ہوگا تو دونوں کے درمیان عینیت ہوگی، شارحؒ نے کہا قاعدہ ۲ اور قاعدہ ۳ کی مثال

باری تعالیٰ کا قول اِنَّ مَعَ العُسرِ یُسرًا اِنَّ مَعَ العُسرِ یُسرًا ہے یعنی آیت میں العسر کو دوبارہ بھی معرفہ ہی ذکر کیا گیا ہے۔ لہٰذا قاعدہ ۳ کی رو سے عُسر ثانی، بعینہ عُسر اول ہوگا یعنی دونوں کا مصداق ایک ہوگا۔ اور یُسر نکرہ کو دوبارہ بھی نکرہ ہی ذکر کیا گیا ہے۔ لہٰذا قاعدہ ۲ کی رو سے یُسر ثانی، یسر اول کا غیر ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ آیت میں ایک عُسر (مشکل) ہے اور دو یُسر (آسانیاں) ہیں، دو یُسر سے مراد، عہد نبویؐ میں فتوحات اور عہد خلفاء میں فتوحات ہیں، یا دنیا و آخرت کا یُسر مراد ہے، آیت میں دو یُسر کا ہونا ابن عباسؓ کے قول سے بھی ثابت ہے۔ ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک عُسر دو یُسر پر ہرگز غالب نہ ہو سکے گا۔ ابن عباسؓ نے اسطرف اشارہ کیا ہے کہ آیت میں ایک عُسر ہے اور دو یُسر ہیں اور ایک عسر دو یسر پر غالب نہ ہو سکے گا۔

اسکو ایک شاعر نے اسطرح بیان کیا ہے کہ اے مخاطب مصیبت اور آزمائش جب تجھ پر سخت ہو جایا کرے تو، تو سورہ الم نشرح میں غور کر لیا کر جب تو اسمیں غور کرے گا تو تجھے معلوم ہو جائیگا کہ دو آسانیوں کے درمیان ایک مشکل ہے پس یہ معلوم کر کے تو خوش و خرم ہو جا۔ گویا شاعر نے بھی یہ سمجھا ہے کہ آیت میں ایک عُسر اور دو یُسر مراد ہیں۔

شارحؒ نے کہا کہ علامہ فخر الاسلامؒ نے فرمایا کہ یہ مقام میرے نزدیک محل غور ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ آیت میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہو جیسا کہ۔ اِنَّ مَعَ زید کتابًا اِنَّ مَعَ زیدٍ کتابًا میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہے اور یہ اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ زید کے پاس دو کتابیں ہیں لہٰذا اسیطرح آیت میں عسر بھی ایک ہوگا اور یُسر بھی ایک ہوگا اور جب ایسا ہے تو مذکورہ آیت سابقہ قواعد کی مثال نہ ہو سکے گی۔

وَاِذَا اُعِيدَتْ نَكِرَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الْاُوْلٰى لِاَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْاُوْلٰى لَتَعَيَّنَتْ بِلَا اِشَارَةِ حَرْفٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَلَمْ يُوْجَدْ لِهٰذَا مِثَالٌ فِي النَّصِّ وَقَدْ جَعَلُوْا فِي مِثَالِهٖ مَا اِذَا اَقَرَّ بِاَلْفٍ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ بِحَضْرَةِ شَاهِدَيْنِ فِي مَجْلِسٍ ثُمَّ بِاَلْفٍ غَيْرِ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ بِحَضْرَةِ شَاهِدَيْنِ اٰخَرَيْنِ فِي مَجْلِسٍ اٰخَرَ يَكُوْنُ الثَّانِيْ غَيْرَ الْاَوَّلِ وَيَلْزَمُهٗ اَلْفَانِ وَيَنْبَغِيْ اَنْ يُعْلَمَ اَنَّ هٰذَا كُلَّهٗ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَخُلُوِّ الْمَقَامِ عَنِ الْقَرَائِنِ وَاِلَّا فَقَدْ تُعَادُ النَّكِرَةُ مَعْرِفَةً مَعَ الْمُغَايَرَةِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَهٰذَا كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوْهُ وَاتَّقُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ اَنْ تَقُوْلُوْا اِنَّمَا اُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلٰى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا فَالْكِتَابُ الْاَوَّلُ الْقُرْاٰنُ وَالثَّانِي التَّوْرٰةُ وَالْاِنْجِيْلُ وَقَدْ تُعَادُ النَّكِرَةُ نَكِرَةً مَعَ عَدَمِ الْمُغَايَرَةِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَهُوَ الَّذِيْ

فِی السَّمَاءِ اِلٰهٌ وَفِی الْاَرْضِ اِلٰهٌ وَقَدْ تُعَادُ الْمَعْرِفَۃُ مَعْرِفَۃً مَعَ الْمُغَایَرَۃِ کَقَوْلِہٖ تَعَالٰی وَھُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْہِ مِنَ الْکِتَابِ وَقَدْ تُعَادُ الْمَعْرِفَۃُ نَکِرَۃً مَعَ عَدَمِ الْمُغَایَرَۃِ کَقَوْلِہٖ تَعَالٰی اِنَّمَا اِلٰھُکُمْ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ وَاَمْثَالُ ذٰلِکَ

(ترجمہ)۔ اور جب معرفہ کو دوبارہ نکرہ لایا جائیگا تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا کیونکہ اگر ثانی، عینِ اولیٰ ہو جائے تو بغیر ایسے حرف کے اشارہ کے جو اسپر دلالت کرے نکرہ متعین ہو جائیگا حالانکہ یہ باطل ہے اور اس قاعدہ کی کوئی مثال نص میں موجود نہیں ہے بلکہ علماء نے اسکی مثال میں اسکو قرار دیا کہ جب کوئی شخص ایک مجلس میں دو گواہوں کی موجودگی میں ایسے ایک ہزار کا اقرار کرے جو چک کے ساتھ مقید ہے پھر یہی شخص دوسری مجلس میں دوسرے دو گواہوں کی موجودگی میں ایسے ایک ہزار کا اقرار کرے جو چک کے ساتھ مقید نہ ہو تو دوسرا غیر اول ہوگا اور اسپر دو ہزار لازم ہوں گے اور مناسب ہیکہ جان لیا جائے کہ یہ تمام تفصیل اطلاق اور قرائن سے مقام کے خالی ہونیکی صورت میں ہے ورنہ مغایرت کے ساتھ نکرہ کو معرفہ بنا کر لوٹایا جاتا ہے جیسے باری تعالےٰ کا قول۔ "وہٰذا کتابٌ انزلناہُ مبارکٌ فاتبعوہ واتقوا لعلکم ترحمون ان تقولوا انما انزل الکتاب علٰی طائفتین من قبلنا" ہے پس کتاب اول قرآن ہے اور کتاب ثانی تورات اور انجیل ہے اور کبھی نکرہ کو نکرہ ہی لوٹایا جاتا ہے حالانکہ دونوں میں عدمِ مغایرت ہوتی ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "وھو الذی فی السماءِ الٰہ وفی الارض الٰہ" ہے اور کبھی معرفہ کو معرفہ ہی لوٹایا جاتا ہے حالانکہ دونوں میں مغایرت ہوتی ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "وھو الذی انزل علیک الکتاب بالحق مصدقاً لما بین یدیہ من الکتاب" ہے۔ اور کبھی معرفہ کو نکرہ لوٹایا جاتا ہے حالانکہ دونوں میں عدمِ مغایرت ہوتی ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "اِنّما الٰہکم اِلٰہٌ واحد" ہے اور ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔

(تشریح)۔ مصنفؒ نے چوتھا قاعدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر معرفہ کو دوبارہ نکرہ بنا کر ذکر کیا گیا تو نکرہ، معرفہ کا غیر ہوگا یعنی دونوں کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہوگا اسکی دلیل یہ ہے کہ اگر ثانیہ یعنی نکرہ کو عینِ اولیٰ قرار دیا جائے تو اس صورت میں بغیر کسی ایسے حرف کے اشارہ کے جو تعیین پر دلالت کرے نکرہ متعین ہو جائیگا حالانکہ تعین پر دلالت کرنیوالے حرف کے اشارہ کے بغیر نکرہ کا متعین ہونا باطل ہے لہٰذا معرفہ کو نکرہ بنا کر لوٹانے کی صورت میں نکرہ، معرفہ کا غیر ہوگا نہ کہ عین۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ قاعدہ ۴ کیلئے نص میں کوئی مثال موجود نہیں ہے البتہ علمائے کرام نے اس کی مثال میں تشبیہاً یہ مسئلہ پیش کیا ہے کہ ایک شخص نے ــــــــــ ایک مجلس میں دو گواہوں کی موجودگی میں ایسے ایک ہزار روپیہ کا اقرار کیا جو چک اور دستاویز کے ساتھ مقید ہے مثلاً یہ اقرار کیا کہ میرے ذمہ فلاں آدمی کے ایسے ایک ہزار روپیہ ہیں جو چک اور دستاویز میں لکھے ہوئے ہیں پھر اسی شخص نے دوسری مجلس میں دوسرے دو گواہوں کی موجودگی میں ایسے ایک ہزار روپیہ کا اقرار کیا۔

جوچک کیساتھ مقید نہیں ہے تو اس صورت میں دوسرا اقرار پہلے اقرار کا غیر ہوگا اور مُقِر پر دو ہزار روپیہ لازم ہوں گے، ـــــــ شارح نے کہا کہ دوسرے اقرار کیلئے مجلس بھی دوسری ہو اور گواہ بھی دوسرے ہوں، کیونکہ اگر مجلس دوسری ہو مگر گواہ پہلے ہی ہوں تو اقرار ثانی، شہود اولیٰ کی شہادت کے ساتھ اقرار اولیٰ کی تاکید ہوگا۔ اور اگر دوسرا اقرار کیوقت گواہ دوسرے ہوں مگر مجلس پہلی ہی ہو تو بھی اقرار ثانی اقرار اول کی تاکید ہوگا۔ کیوں کہ مجلس واحد، کلمات متفرقہ کو اکٹھا کرنے میں مؤثر ہوتی ہے یعنی تمام کلمات، مجلسِ واحد میں کلمۂ واحدہ کے حکم میں ہوتے ہیں لہٰذا اس صورت میں دونوں اقرار، ایک ہی اقرار شمار ہوں گے۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ چاروں قواعد اسوقت مفید ہوں گے جبکہ کلام مطلق ہو اور قرائن سے خالی ہو ورنہ کبھی کبھی ان کے برخلاف بھی واقع ہوگا۔ مثلاً پہلا قاعدہ یہ ہے کہ نکرہ اگر دوبارہ معرفہ بناکر ذکر کیا جائے تو ثانی عین اولیٰ ہوگا۔ لیکن کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے بلکہ ثانی غیر اولیٰ ہوتا ہے جیسے نور الانوار کے اندر ذکر کردہ آیت میں لفظ کتاب اوّلاً نکرہ مذکور ہے اور پھر لفظ الکتاب معرفہ ذکر کیا گیا ہے۔ مگر اسکے باوجود کتاب اول (نکرہ) سے قرآن پاک مراد ہے اور کتاب ثانی (معرفہ) سے تورات اور انجیل مراد ہے۔ یعنی دونوں میں مغایرت ہے نہ کہ عینیت ـــــــ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ نکرہ کو اگر دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا جائے تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا۔ لیکن کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے بلکہ ثانی عین اولیٰ ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "وہوالذی فی السماء الٰہ وفی الارض الٰہ" میں لفظ اِلٰہ دونوں جگہ نکرہ ہے مگر اسکے باوجود دونوں کا مصداق ایک ہے نہ کہ دو۔ تیسرا قاعدہ یہ کہ معرفہ کو جب دوبارہ معرفہ ذکر کیا جائے تو ثانی سے عینِ اولیٰ مراد ہوتا ہے۔ لیکن کبھی اس کے برخلاف ثانی سے غیر اولیٰ مراد ہوگا جیسے باری تعالیٰ کے قول "وَهُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْكِتَابِ" میں دونوں جگہ الکتاب معرفہ ہے۔ مگر اول سے مراد قرآن ہے اور ثانی سے مراد تورات اور انجیل ہے۔ چوتھا قاعدہ یہ ہے کہ جب معرفہ کو دوبارہ نکرہ ذکر کیا جائے تو ثانی سے غیر اولیٰ مراد ہوتا ہے لیکن کبھی اسکے برخلاف ثانی سے عین اولیٰ مراد ہوگا۔ جیسے باری تعالیٰ کے قول اِنَّمَا اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ میں پہلا اِلٰہ اضافت کیوجہ سے معرفہ ہے اور دوسرا اِلٰہ نکرہ ہے مگر اسکے باوجود دوسرے سے عین اولیٰ مراد ہے یعنی دونوں کا مصداق ایک ہے شارح کہتے ہیں کہ اسطرح کی بہت سی مثالیں ہیں۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ اَقْصٰى مَا یَنْتَهِیْ اِلَیْهِ التَّخْصِیْصُ فِی الْعَامِّ وَكَانَ یَنْبَغِیْ اَنْ یَّذْكُرَهٗ فِیْ مَبَاحِثِ التَّخْصِیْصِ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ مَوْقُوْفًا عَلٰى بَیَانِ اَلْفَاظِهٖ اَخَّرَهٗ عَنْهَا فَقَالَ وَمَا یَنْتَهِیْ اِلَیْهِ الْخُصُوْصُ نَوْعَانِ اَیِ الْقَدْرُ الَّذِیْ لَا یَتَعَدّٰى اِلٰى مَا تَحْتَهٗ نَوْعَانِ اَلنَّوْعُ الْاَوَّلُ اَلْوَاحِدُ فِیْمَا هُوَ

فردٌ بصیغتہٖ کمَنْ وَمَا وَالطَّائِفَۃِ وَاسْمِ الْجِنْسِ الْمُعَرَّفِ بِاللَّامِ اَوْ مُلْحَقٌ بِہٖ کَالْجُمُوْعِ الْمُعَرَّفَۃِ بِلَامِ الْجِنْسِ
فَاِنَّہُمَا لَوْ خَلِیَا عَنِ الْوَاحِدِ اَیْضًا لَفَاتَ اللَّفْظُ عَنْ مَدْلُوْلِہٖ کَالْمَرْأَۃِ وَالنِّسَاءِ نَشْرٌ عَلٰی تَرْتِیْبِ اللَّفِّ فَالْمَرْأَۃُ
فَرْدٌ بِصِیْغَتِہٖ مُعَرَّفَۃٌ بِاللَّامِ وَالنِّسَاءُ جَمْعٌ لَا وَاحِدَ لَہٗ مُحَلًّی بِلَامِ الْجِنْسِ وَیَنْتَہِیْ تَخْصِیْصُہُمَا اِلَی الْوَاحِدِ اَلْبَتَّۃَ

(ترجمہ):۔ پھر اسکے بعد مصنفؒ نے اس چیز کا ــــ منتہا ذکر کیا جسپر تخصیص فی العام ختم ہو جاتی ہے مناسب تھا کہ اسکو مباحث تخصیص میں ذکر فرماتے لیکن چونکہ یہ بحث الفاظِ عام کے بیان پر موقوف تھی اسلئے اس بحث کو الفاظِ عام سے مؤخر کر دیا چنانچہ فرمایا کہ تخصیص جس مقدار پر پہنچکر ختم ہو جاتی ہے اسکی دو قسمیں ہیں یعنی وہ مقدار جسکے ماتحت کیطرف تخصیص متعدی نہیں ہوتی ہے۔ اسکی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم واحد ہے اس عام میں جو اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے جیسے مَن، مَا، طائفہ اور وہ اسم جنس جو معرّف باللام ہو۔ یا وہ جو مفرد کیساتھ ملحق ہو جیسے جمع کے وہ تمام صیغے جو معرّف باللام جنس ہوں اسلئے کہ اگر وہ دونوں واحد سے بھی خالی ہو جائیں تو لفظ اپنے مدلول سے فوت ہو جائیگا جیسے علی الترتیب لفظ المرأۃ اور لفظ النساء ہے پس المرأۃ اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے، معرف باللام ہے اور النساء جمع کا صیغہ ہے جسکا واحد نہیں ہے معرف باللام جنس ہے، ان دونوں کی تخصیص یقینی طور سے ایک تک پہنچکر ختم ہو جاتی ہے۔

(تشریح):۔ یہاں سے مصنفؒ نے اُس عدد کو بیان فرمایا ہے جسپر عام کے اندر تخصیص ختم ہو جاتی ہے شارح کہتے ہیں کہ اسکا ذکر اگرچہ تخصیص کے مباحث کے مناسب تھا مگر چونکہ اس بحث کرنا الفاظِ عام کے بیان پر موقوف تھا اسلئے مصنفؒ نے پہلے الفاظِ عام کو بیان کیا اور اسکے بعد اس بحث کو شروع فرمایا۔ بہرحال وہ مقدار جسکے بعد تخصیص کرنا ممکن نہ ہو اسکی دو، قسمیں ہیں۔ پہلی قسم ایک ہے مگر ایک تک تخصیص اس عام میں ہوگی جو اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہو جیسے کلمہ مَنْ، کلمہ مَا، لفظ طائفہ اور اسم جنس جو معرف باللام ہو یا وہ جمع جو مفرد کیساتھ ملحق ہو مثلاً وہ جمعیں جو لام جنس کے ساتھ معرّف ہوں کیونکہ جمع پر جب لام جنس داخل ہوگیا تو اسکی جمعیت باطل ہوگئی اور وہ مفرد کے مانند ہوگیا پس مفرد اور مفرد کیساتھ ملحق میں ایک تک تخصیص اسلئے ہوگی کہ اگر ان کے تحت ایک بھی باقی نہ رہا بلکہ اسکو بھی خاص کر لیا گیا تو لفظ اپنے معنی سے خالی ہو جائیگا اور لفظ کا بغیر معنی کے ہونا لازم آئیگا۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔ مصنفؒ نے ان دونوں کی مثال میں لف و نشر مرتب کے طور پر فرمایا ہے۔ جیسے المرأۃ اور النساء لفظ المرأۃ اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے اور معرف باللام ہے اور النساء جسکا مفرد من لفظہ نہیں ہے۔ مگر اس پر لام جنس داخل ہے دونوں میں ایک تک تخصیص ہو سکتی ہے یعنی اسقدر تخصیص ہو سکتی ہے کہ اس کے تحت کم از کم ایک فرد کا باقی رہنا ضروری ہے۔ اکثر علماء کا یہی مذہب ہے لیکن صاحب کشاف نے کہا کہ جمع معرف بلام جنس جمع بدون لام الجنس کے مانند ہے یعنی اسکی تخصیص کا منتہی تین ہے یعنی تین سے نیچے تخصیص کرنا درست نہیں ہے بلکہ جمع کے تحت کم از کم تین فرد کا باقی رہنا ضروری ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِي الثَّلٰثَةُ فِيْمَا كَانَ جَمْعًا صِيْغَةً وَمَعْنًى كَرِجَالٍ وَنِسَاءٍ مُنَكَّرًا مِمَّا لَمْ يَدْخُلْهُ لَامُ الْجِنْسِ وَيَلْحَقُ بِهٖ مَا كَانَ مَعْنًى فَقَطْ كَقَوْمٍ وَرَهْطٍ وَاِنَّمَا يَنْتَهِي تَخْصِيْصُ هٰؤُلَاءِ كُلِّهَا اِلَى الثَّلٰثَةِ لِاَنَّ اَدْنَى الْجَمْعِ الثَّلٰثَةُ بِاِجْمَاعِ اَهْلِ اللُّغَةِ فَلَوْ لَمْ يَبْقَ تَحْتَهٗ ثَلٰثَةُ اَفْرَادٍ لَفَاتَ اللَّفْظُ عَنْ مَقْصُوْدِهٖ۔

(ترجمہ):۔ اور دوسری قسم تین کا عدد ہے اس عام میں جو صیغہ اور معنی کے اعتبار سے جمع ہو جیسے رجال اور نساء اس حال میں کہ وہ نکرہ ہوں ان پر لام جنس داخل نہ ہوا ہو اور اس کے ساتھ وہ الفاظ بھی ملحق ہیں جو صرف معنی کے اعتبار سے جمع ہوں جیسے قوم اور رہط، اور ان تمام کی تخصیص تین تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے کیوں کہ باجماعِ اہلِ لغت جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے پس اگر اس کے تحت تین افراد بھی باقی نہ ہوں گے تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائے گا۔

(تشریح):۔ عام کے اندر منتہیٰ تخصیص کی دوسری قسم تین ہے یعنی وہ عام جو صیغہ اور معنی کے اعتبار سے جمع ہو اور اس پر لام جنس داخل نہ ہو جیسے رجال اور نساء او ر وہ عام جو صرف معنی کے اعتبار سے جمع ہو جیسے قوم اور رہط تو ان تمام کی تخصیص تین پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے یعنی ان میں اتنی تخصیص کرنے کی اجازت ہے کہ ان کے تحت کم از کم تین افراد باقی رہ جائیں، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ باجماع اہل لغت جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے لہٰذا اگر جمع کے تحت تخصیص کرنے کے بعد تین افراد بھی باقی نہ رہیں تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائے گا یعنی لفظ (جمع) کا بغیر اپنے مدلول (تین) کے پایا جانا لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے۔

وَقَالَ بَعْضُ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رح وَمَالِكٍ رح اِنَّ اَقَلَّ الْجَمْعِ اِثْنَانِ فَيَنْتَهِي التَّخْصِيْصُ اِلَيْهِ تَمَسُّكًا بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ فَاَجَابَ عَنْهُ الْمُصَ رح بِقَوْلِهٖ وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمَوَارِيْثِ وَالْوَصَايَا فَاِنَّ فِيْ بَابِ الْمِيْرَاثِ لِلْاِثْنَيْنِ حُكْمُ الْجَمَاعَةِ اِسْتِحْقَاقًا وَحَجْبًا فَاِنَّ لِلْبِنْتَيْنِ وَالْاُخْتَيْنِ الثُّلُثَيْنِ كَمَا لِلْبَنَاتِ وَالْاَخَوَاتِ وَيَحْجُبُ الْاِخْوَانُ لِلْاُمِّ مِنَ الثُّلُثِ اِلَى السُّدُسِ كَالْاِخْوَةِ الثَّلٰثَةِ وَالْوَصِيَّةُ اُخْتُ الْمِيْرَاثِ فِيْ كَوْنِهَا اِسْتِخْلَافًا بَعْدَ الْمَوْتِ وَتَتَبَّعُ الْمِيْرَاثَ تَبْعِيَّةَ النَّفْلِ لِلْفَرْضِ فَاِنْ اَوْصٰى لِمَوَالِيْ فُلَانٍ وَلَهٗ مَوْلَانِ اَوْ لِاِخْوَةِ زَيْدٍ وَلَهٗ

اَخَوَانِ يَسْتَحِقَّانِ الْكُلَّ اَوْ عَلٰى سُنَّةِ تَقَدُّمِ الْإِمَامِ اَىْ إِذَا كَانَ الْمُقْتَدِىْ اِثْنَيْنِ يَتَقَدَّمُهُمَا الْإِمَامُ كَمَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الثَّلٰثَةِ خِلَافًا لِاَبِىْ يُوْسُفَ رح فَاِنَّهٗ عِنْدَهٗ يَتَوَسَّطُهُمَا وَ ذٰلِكَ لِاَنَّ الْإِمَامَ مَحْسُوْبٌ فِى الْجَمَاعَةِ كُلِّهَا اِلَّا فِى الْجُمُعَةِ فَاِنَّ فِيْهَا تُشْتَرَطُ ثَلٰثَةُ رِجَالٍ سِوَى الْإِمَامِ خِلَافًا لِاَبِىْ يُوْسُفَ رح اِذْ عِنْدَهٗ يَكْفِىْ اِثْنَانِ سِوَى الْإِمَامِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمُصَ رح الْجَوَابَ الثَّالِثَ الَّذِىْ ذَكَرَهٗ غَيْرُهٗ وَهُوَ اَنَّهٗ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُسَافَرَةِ بَعْدَ قُوَّةِ الْإِسْلَامِ فَاِنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهٰى اَوَّلًا عَنْ مُسَافَرَةِ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ لِضُعْفِ الْإِسْلَامِ وَغَلَبَةِ الْكُفَّارِ فَقَالَ ؑ اَلْوَاحِدُ شَيْطَانٌ وَالْاِثْنَانِ شَيْطَانَانِ وَالثَّلٰثَةُ رَكْبٌ اَىْ جَمَاعَةٌ كَافِيَةٌ ثُمَّ لَمَّا قَوِىَ الْإِسْلَامُ رُخِّصَ لِلْاِثْنَيْنِ وَبَقِىَ الْوَاحِدُ عَلٰى حَالِهٖ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ وَبَاقِىْ تَمَسُّكَاتِ الْمُخَالِفِ بِاَجْوِبَتِهَا مَذْكُوْرَةٌ فِى الْمُطَوَّلَاتِ۔

(ترجمہ):۔ امام شافعی اور امام مالک کے بعض اصحاب نے کہا کہ اقل جمع دو ہیں پس تخصیص دو پر پہنچ کر ختم ہوگی، یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ کی حدیث "الاثنان فما فوقہما جماعۃ" سے استدلال کرتے ہیں، مصنف نے ان کی دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الاثنان فما فوقہما جماعۃ" احکام میراث اور احکام وصیت پر محمول ہے کیوں کہ میراث کے باب میں حقدار اور حاجب ہونے کے اعتبار سے دو کیلئے جماعت کا حکم ہے اسلئے کہ دو لڑکیوں اور دو بہنوں کیلئے دو ثلث اسی طرح ہیں جیسا کہ دو سے زیادہ لڑکیوں اور دو سے زائد بہنوں کیلئے ہیں اور دو بھائی ماں کو ثلث سے محجوب کر کے سدس کی طرف لیجاتے ہیں جیسا کہ تین بھائی۔ اور وصیت میراث کی بہن ہے وصیت کے موت کے بعد خلیفہ بنانے میں اور وصیت، میراث کے تابع ہے جیسے نفل، فرض کے تابع ہے پس اگر فلاں کے موالی کیلئے وصیت کی اور اس کے دو موالی ہوں یا زید کے بھائیوں کیلئے وصیت کی اور اس کے دو بھائی ہوں تو دونوں کل کے مستحق ہوں گے یا یہ حدیث امام کے مقدم ہونے کے طریقہ پر محمول ہے یعنی جب مقتدی دو ہوں تو امام ان دونوں سے آگے رہے گا جیسا کہ تین مقتدیوں سے آگے رہتا ہے امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے کیوں کہ ان کے نزدیک امام دو مقتدیوں کے درمیان میں رہے گا اور یہ اسلئے کہ امام تمام جماعتوں میں محسوب ہے جمعہ کے علاوہ کیوں کہ جمعہ میں امام کے علاوہ تین مردوں کی شرط ہے امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک امام کے علاوہ دو مقتدی کافی ہیں اور مصنف نے اس تیسرے جواب کا ذکر نہیں کیا جس کو اس کے علاوہ

نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ حدیث قوتِ اسلام کے بعد سفر کرنے پر محمول ہے اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اوّلاً ایک اور دو آدمیوں کو سفر کرنے سے ضعفِ اسلام اور غلبۂ کفار کی وجہ سے منع کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ایک شیطان ہے اور دو بھی شیطان ہیں اور تین ایسی جماعت ہے جو کافی ہے پھر جب اسلام قوی ہو گیا تو دو کو سفر کرنے کی اجازت دیدی گئی اور ایک علیٰ حالہ باقی رہا پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " الاثنان فما فوقہما جماعۃ " اور مخالف کے باقی دلائل اور ان کے جوابات مطولات میں مذکور ہیں۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار ملا جیون رحؒ نے فرمایا کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے بعض اصحاب نے کہا کہ اقلِ جمع دو ہیں لہٰذا تخصیص دو تک پہنچ کر ختم ہوگی یعنی ان حضرات کے نزدیک تخصیص کرنے کے بعد عام کی نوع ثانی کے تحت کم از کم دو افراد کا باقی رہنا ضروری ہے اور اس سلسلہ میں انکا استدلال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول " الاثنان فما فوقہما جماعۃ " ہے یعنی حدیث میں دو کو اسی طرح جماعت قرار دیا گیا ہے جس طرح کہ دو سے زائد کو جماعت قرار دیا گیا ہے پس معلوم ہوا کہ اقلِ جمع دو ہیں۔

فاضل مصنف نے اس استدلال کے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث احکامِ میراث اور احکامِ وصیت پر محمول ہے یعنی حقدار اور حاجب بننے میں دو کو وہی حکم حاصل ہے جو حکم جماعت یعنی دو سے زائد کو حاصل ہے چنانچہ میت کے مال میں سے میت کی تین اور تین سے زائد لڑکیوں اور بہنوں کو جس صورت میں دو ثلث مال دیا جاتا ہے جیسا کہ آیت " فان کن نساء فوق اثنتین فلہن ثلثا ما ترک " سے معلوم ہوتا ہے اسی صورت میں میت کی دو لڑکیوں اور دو بہنوں کو بھی دو ثلث مال دیا جاتا ہے جیسا کہ آیت " فان کانتا اثنتین فلہما الثلثان " سے معلوم ہوتا ہے اور اگر میت کی اولاد نہ ہو تو میت کی ماں کو ایک ثلث دیا جاتا ہے لیکن اگر میت کے تین یا تین سے زائد بھائی ہوں تو یہ میت کی ماں کا حصہ ثلث سے گھٹا کر سدس کر دیتے ہیں جیسا کہ " فان کان لہ اخوۃ فلامہ السدس " سے ظاہر ہے، اسی طرح اگر میت کے دو بھائی ہوں تو وہ بھی میت کی ماں کا حصہ گھٹا کر ثلث سے سدس کر دیتے ہیں، ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوا کہ دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول " الاثنان فما فوقہما جماعۃ " اسی باب میراث پر محمول ہے یعنی باب میراث میں دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ جمع کا صیغہ دو کے لئے موضوع ہے یا نہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ وصیت، میراث کی بہن اور اس کی نظیر ہے اس طور پر کہ جس طرح وارث، میت کا خلیفہ ہوتا ہے اسی طرح موصی لہ بھی میت کا خلیفہ ہوتا ہے اور وصیت، میراث کی اسی طرح تابع ہے جس طرح نفل، فرض کے تابع ہوتا ہے کیوں کہ میراث دلیل قطعی سے ثابت ہے اس میں بندہ

کو کوئی اختیار نہیں ہے اور وصیت نفل ہے اور اختیاری ہے بس وصیت، میراث کے تابع ہوگی، جیسے نفل، فرض کے تابع ہوتا ہے اور متبوع یعنی میراث میں دو کو جمع کا درجہ دیا گیا ہے، لہٰذا تابع یعنی وصیت میں بھی دو کو جمع کا درجہ دیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی نے خالد کے موالی کیلئے کچھ مال کی وصیت کی اور خالد کے صرف دو موالی ہوں تو ان دونوں کو پورا مال وصیت دیا جائے گا جیسا کہ تین یا تین سے زائد کی صورت میں پورا مالِ وصیت دیا جاتا ہے اسی طرح اگر زید کے بھائیوں کے لئے بصیغۂ جمع وصیت کی اور اس کے دو بھائی ہوئے تو دونوں پورے مال کے مستحق ہوں گے جیساکہ تین یا تین سے زائد پورے مال کے مستحق ہوتے۔ بہر حال اس حدیث میں صرف یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ میراث اور وصیت میں دو کو وہی حکم حاصل ہے جو حکم جماعت کو حاصل ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اقلِ جمع دو ہیں۔ لہٰذا اس حدیث سے اقلِ جمع کے دو ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث امام کے مقدم ہونے کی سنت پر محمول ہے یعنی حدیث "الاثنان فما فوقہما جماعۃ" کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح مقتدیوں کے تین ہونے کی صورت میں امام کا مقتدیوں سے آگے ہو کر کھڑا ہونا مسنون ہے، اسی طرح مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں بھی امام کا مقتدیوں سے آگے کھڑا ہونا مسنون ہے اگرچہ اس میں حضرت امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں امام مقتدیوں کے درمیان میں کھڑا ہوگا نہ کہ آگے۔

شارح کہتے ہیں کہ مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں امام کا آگے کھڑا ہونا اسلئے مسنون ہے کہ امام جمعہ کے علاوہ تمام جماعتوں میں محسوب ہے پس جب امام محسوب ہے تو دو مقتدی اور ایک امام مل کر جماعت متحقق ہوگئی، اور جب جماعت متحقق ہوگئی تو جماعت کا حکم یعنی امام کا آگے کھڑا ہونا بھی ثابت ہو جائے گا اور جمعہ میں چونکہ امام، صحتِ ادائے جمعہ کیلئے شرط ہے اس لئے امام کو جماعت میں سے شمار نہیں کیا جائیگا بلکہ امام کے علاوہ جماعت یعنی تین مردوں کا ہونا ضروری ہوگا اس کے برخلاف دوسری نمازیں کہ ان میں امام صحتِ ادائے صلاۃ کیلئے شرط نہیں ہے اسلئے امام کو جماعت میں سے شمار کرنا درست ہوگا، ادائے جمعہ کی صحت کیلئے امام کے علاوہ تین مردوں کا ہونا اس لئے بھی شرط ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فاسعوا الی ذکر اللہ" پس سعی الی الجمعہ کرنیوالوں کے علاوہ ایک ذاکر کا ہونا ضروری ہے اور ذاکر، خطیب ہے لہٰذا خطیب کے علاوہ "فاسعوا" صیغۂ جمع کی وجہ سے تین مردوں کا ہونا شرط اور واجب ہے۔ حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ ادائے جمعہ کیلئے امام کے علاوہ دو مقتدیوں کا ہونا کافی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے تیسرا جواب ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ دوسرے لوگوں نے اس کو ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ حدیث "الاثنان فما فوقہما جماعۃ" قوت اسلام کے بعد سفر کرنے پر محمول ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہیکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کے ضعف اور کفار کے غلبہ کی وجہ سے ابتداءً ایک آدمی اور دو آدمیوں کو سفر کرنے سے منع کیا تھا اور فرمایا تھا "الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثۃ رکب" ایک آدمی بھی شیطان ہے اور دو بھی شیطان ہیں مگر تین جماعت ہیں، ایک آدمی کو شیطان اس لئے قرار دیا کہ سفر میں ایک آدمی کو بڑی دقتیں اٹھانا پڑتی ہیں اور دو کو اس لئے شیطان قرار دیا کہ سفر میں اگر ایک مرگیا یا بیمار ہوگیا تو دوسرا انتہائی پریشان ہوجائے گا۔ اور تین کو جماعت اسلئے قرار دیا کہ اگر ایک کسی ضرورت سے چلا گیا تو باقی دو باہم مانوس ہوسکیں گے، اگر اس کو آنے میں تاخیر ہوگئی تو ایک اس کو تلاش کرنے کیلئے جاسکتا ہے اور ایک سامان کے پاس رہ سکتا ہے۔ بہر حال تین کی تعداد ایسی جماعت ہے جو کافی ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے جب اسلام کو قوت عطاء فرمادی تو دو آدمیوں کو سفر کرنے کی اجازت دیدی گئی اور ایک اپنے حال پر رہا، چنانچہ فرمایا "الاثنان فما فوقہما جماعۃ" یعنی قوتِ اسلام کے بعد جس طرح جماعت کو سفر کرنے کی اجازت ہے اسی طرح دو کو بھی سفر کرنے کی اجازت ہے کیوں کہ اگر ایک مرگیا یا بیمار ہوگیا تو دوسرے کیلئے ہر جگہ معین و مددگار مہیا ہوجائیں گے اور اس کو کوئی دقت نہ ہوگی۔ پس جب حدیث اس پر محمول ہے تو اس حدیث سے اقلِ جمع کے دو ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مخالفین کے بہت سے دلائل اور ان کے جوابات بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔ ان میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "ہذان خصمان اختصموا فی ربہم" یعنی یہ دو مدعی ہیں جھگڑے ہیں اپنے رب پر۔ ملاحظہ فرمایئے اس آیت میں "اختصموا" جمع کا صیغہ دو کیلئے لایا گیا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ دو اقلِ جمع ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خصم کا اطلاق واحد، تثنیہ، جمع سب پر ہوتا ہے، پس جب خصم کا اطلاق جمع پر بھی ہوتا ہے تو ان سب کیلئے "اختصموا" صیغۂ جمع ذکر کردیا گیا اور اس سے اقلِ جمع کا دو ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم اور حواء کو مخاطب کرکے فرمایا "اہبطوا منہا" دیکھئے دو کیلئے جمع کا صیغہ ذکر کیا گیا ہے اس سے بھی اقلِ جمع کا دو ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آدم اور حواء چوں کہ تمام انسانوں کی اصل تھے اس لئے یہ مان لیا گیا کہ تمام انسانی سرمایہ وہی ہیں یعنی پورے انسانی سرمایہ کو نکلنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ ضمیر جمع کا مرجع دو نہ ہوں گے بلکہ تمام انسان ہوں گے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں آدم، حواء اور ابلیس تینوں مخاطب ہیں اور تینوں کے

لحاظ سے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ بہرحال اس آیت سے بھی اقلِ جمع کا دو ہونا ثابت نہ ہوگا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَحْثِ الْعَامِّ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ الْمُشْتَرَكِ فَقَالَ وَاَمَّا الْمُشْتَرَكُ فَمَا يَتَنَاوَلُ اَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ اَرَادَ بِالْاَفْرَادِ مَافَوْقَ الْوَاحِدِ لِيَتَنَاوَلَ الْمُشْتَرَكَ بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ فَقَطْ وَهُوَ يُخْرِجُ الْخَاصَّ وَقَوْلُهٗ مُخْتَلِفَةُ الْحُدُوْدِ يُخْرِجُ الْعَامَّ عَلٰى مَامَرَّ وَقَوْلُهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ لِبَيَانِ الْوَاقِعِ اَوْ اِحْتِرَازٌ عَنْ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ رح اَنَّهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ كَمَا سَيَاْتِيْ وَقِيْلَ اِنَّهٗ اِحْتِرَازٌ عَنْ لَفْظِ الشَّيْءِ فَاِنَّهٗ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهٖ بِمَعْنَى الْمَوْجُوْدِ مُشْتَرَكٌ مَعْنَوِيٌّ خَارِجٌ عَنْ هٰذَا الْمُشْتَرَكِ وَبِاعْتِبَارِ كَوْنِ اَفْرَادِهٖ مُخْتَلِفَةَ الْحَقَائِقِ دَاخِلٌ فِي الْمُشْتَرَكِ اللَّفْظِيِّ كَالْقَرْءِ لِلْحَيْضِ وَالطُّهْرِ فَاِنَّهٗ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ هٰذَيْنِ الْمَعْنَيَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ وَقَدْ اَوَّلَهُ الشَّافِعِيُّ رح بِالطُّهْرِ وَاَبُوْ حَنِيْفَةَ رح بِالْحَيْضِ كَمَا عَرَفْتَ۔

(ترجمہ):۔ پھر عام کی بحث سے فارغ ہو کر مصنف نے مشترک کا بیان شروع کیا۔ چنانچہ فرمایا مشترک وہ لفظ ہے جو مختلف الحدود افراد کو علی سبیل البدل شامل ہو مصنف نے افراد سے مافوق الواحد مراد لیا ہے تاکہ تعریف دو معنی کے درمیان مشترک لفظ کو بھی شامل ہو جائے اور یہ قید خاص کو خارج کر دیتی ہے اور مصنف کا قول مختلفۃ الحدود عام کو خارج کر دیتا ہے چنانچہ گذر چکا اور مصنف کا قول علی سبیل البدل بیانِ واقع کیلئے ہے یا امام شافعی رح کے قول علی سبیل الشمول سے احتراز ہے جیساکہ عنقریب آجائیگا۔ اور کہا گیا کہ لفظ شئی سے احتراز ہے اس لئے کہ یہ اس اعتبار سے کہ موجود کے معنی میں ہے مشترک معنوی ہے اس مشترک سے خارج ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کے افراد مختلفۃ الحقائق ہیں، مشترک لفظی میں داخل ہے جیسے لفظ قرء، حیض اور طہر کیلئے ہے اسلئے کہ یہ ان دو متضاد معنی کے درمیان مشترک ہے جو جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کی تاویل طہر کیساتھ کی ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حیض کے ساتھ کی ہے جیساکہ تونے پہچانا۔

(تشریح):۔ مصنف رح نے عام کی بحث سے فراغت پاکر مشترک کی بحث کو شروع فرمایا ہے چنانچہ مشترک کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ مشترک وہ لفظ ہے جو علی سبیل البدل یعنی یکے بعد دیگرے ایسے افراد کو شامل ہو جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔ ملاجیون رح نے کہا کہ تعریف میں افراد سے مراد مافوق الواحد ہے تاکہ یہ تعریف اس لفظ کو بھی شامل ہو جائے جو دو معنی کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔
شارح نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یتناول افراداً کی قید کے ذریعہ مشترک کی تعریف

سے خاص خارج ہوجاتا ہے کیوں کہ خاص، افراد کو شامل نہیں ہوتا بلکہ فرد کو شامل ہوتا ہے اور مختلفۃ الحدود کی قید سے عام خارج ہوجائے گا کیوں کہ عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان کی حقیقت ایک ہوتی ہے اور مصنف کا قول علی سبیل البدل بیان واقع کیلئے ہے یا امام شافعیؒ کے قول سے احتراز ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مشترک اپنے افراد کو علی سبیل البدل شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل الشمول اور علی سبیل الاجتماع شامل ہوتا ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ علی سبیل البدل کی قید کے ذریعہ لفظ شئی سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ شئی اس اعتبار سے کہ وہ موجود کے معنی میں ہے اپنے تمام افراد میں اشتراکِ معنوی کیساتھ مشترک ہے اور تمام افراد کو علی سبیل الاجتماع شامل ہے جیسے حیوان پس یہ اِس مشترک یعنی مشترک لفظی سے خارج ہوجائیگا مگر اس اعتبار سے کہ شئی کے افراد مختلفۃ الحقائق ہیں، شئی، مشترکِ لفظی میں داخل ہوجائیگا مصنف نے مشترک کی مثال میں فرمایا ہے جیسے قرء کیونکہ لفظ قرء" حیض اور طہر دونوں کو شامل ہے اور ان دونوں معانی کے درمیان ایسا تضاد ہے کہ یہ دونوں معنی جمع نہیں ہوسکتے ہیں امام شافعیؒ نے اس سے طہر مراد لیا ہے اور ابو حنیفہؒ نے حیض مراد لیا ہے اس کی تفصیل خاص کی ابتدائی بحث میں گذر چکی ہے وہاں ملاحظہ کرلیا جائے۔

وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ لِلْعَمَلِ بِهٖ يَعْنِيْ التَّوَقُّفُ عَنْ اِعْتِقَادِ مَعْنًى مُعَيَّنٍ مِنَ الْمَعَانِيْ وَالتَّأَمُّلُ لِاَجْلِ تَرَجُّحِ بَعْضِ الْوُجُوْهِ لِاَجْلِ الْعَمَلِ لَا لِلْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَمَا تَأَمَّلْنَا فِي الْقَرْءِ بِعِدَّةِ اَوْجُهٍ اَحَدُهَا بِصِيْغَةِ ثَلٰثَةٍ وَالثَّانِيْ بِكَوْنِ اَقَلِّ الْجَمْعِ ثَلٰثَةً عَلٰى مَا مَرَّ وَالثَّالِثُ بِاَنَّهٗ بِمَعْنَى الْجَمْعِ وَالْاِنْتِقَالِ وَالْمُجْتَمِعُ هُوَ الدَّمُ فِيْ اَيَّامِ الطُّهْرِ وَكَذَا الْمُنْتَقِلُ هُوَ الدَّمُ فِيْ اَيَّامِ الْحَيْضِ وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ الْحَيْضَ اِنْ كَانَ هُوَ الدَّمُ فَهُوَ الْمُجْتَمِعُ وَالْمُنْتَقِلُ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ جَامِعًا بِخِلَافِ الطُّهْرِ فَاِنَّهٗ لَيْسَ بِجَامِعٍ وَلَا مُجْتَمِعٍ وَلَا مُنْتَقِلٍ وَاِنْ كَانَ اَيَّامُ الدَّمِ فَهِيَ مَحَلُّ الْاِجْتِمَاعِ وَالْاِنْتِقَالِ بِخِلَافِ اَيَّامِ الطُّهْرِ فَاِنَّهَا لَيْسَتْ بِمَحَلِّ الْاِنْتِقَالِ وَاِنْ كَانَتْ مَحَلًّا لِلْاِجْتِمَاعِ فِيْ بَادِي الرَّأْيِ وَقَدْ اَوْضَحْتُ ذٰلِكَ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ وَهٰهُنَا لَا يَسَعُهُ الْمَقَامُ۔

(ترجمہ):۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں بشرطِ تامل توقف کیا جائے تاکہ اس پر عمل کرنے کیلئے کوئی ایک فرد راجح ہوجائے یعنی معانی میں سے معنی معین کے اعتقاد سے توقف کیا جائے اور عمل کرنے کیلئے نہ کہ علم قطعی کیلئے کسی ایک فرد کو ترجیح دینے کیلئے تأمل کیا جائے جیسا کہ ہم نے لفظ قرء میں متعدد

وجہوں سے تأمل کیا ہے ان میں سے ایک ثلٰثۃ کا صیغہ ہے دوسرے اقلِ جمع کا تین ہونا ہے جیساکہ گذرچکا ہے سوم یہ کہ لفظ قرء جمع اور انتقال کے معنی میں ہے چنانچہ ایام طہر میں جمع ہونے والی چیز خون ہے اور اور ایام حیض میں منتقل ہونے والی چیز خون ہے۔ اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ حیض اگر خون ہے تو وہ مجتمع بھی ہے اور منتقل بھی اگرچہ جامع نہیں ہے برخلاف طہر کے کہ نہ وہ جامع ہے، نہ مجتمع ہے اور نہ منتقل ہے اور اگر ایام دم کا نام حیض ہے تو وہ محل اجتماع اور محل انتقال ہے برخلاف ایام طہر کے اس لئے کہ وہ محل انتقال نہیں ہیں اگرچہ بظاہر محل اجتماع ہیں اور میں نے تفسیر احمدی میں اس کی خوب وضاحت کی ہے یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا ہے۔

(تشریح):۔ مصنف ؒ نے فرمایا کہ مشترک کا حکم توقف ہے اور اس کے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے تاکہ اس پر عمل ہوسکے غور وفکر کرنا شرط ہے۔ مصنف کی عبارت میں "لیترجح" "تأمل" کیساتھ متعلق ہے اور "للعمل" "شرط" کیساتھ متعلق ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ مشترک کے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے غور کرنا اس پر عمل کرنے کیلئے شرط ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مشترک کے حکم میں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ مشترک کے معانی میں سے ایک معین معنی پر اعتقاد کرنے کے سلسلہ میں توقف کیا جائے کیونکہ ہمارے نزدیک مشترک کے تمام معانی کو مراد لینا درست نہیں ہے لہٰذا ایک معنی مراد ہوگا اور وہ ایک معنی غیر معین ہے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی حاصل نہیں ہے لہٰذا کسی ایک معین معنی پر اعتقاد رکھنے کے سلسلہ میں توقف کرنا واجب ہوگا۔ دوسری بات یہ کہ کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے تأمل اور غور وفکر کرنا ضروری ہے۔ یہ خیال رہے کہ یہ غور کرنا اس پر عمل کرنے کیلئے ہوگا نہ کہ اعتقاد اور یقین کرنے کیلئے جیساکہ ہم نے سابق میں لفظ قرء میں چند طریقوں سے تأمل کیا ہے، ان میں سے ایک طریقہ تو یہ ہے کہ ثلٰثۃ کے صیغہ میں تأمل کیا ہے چنانچہ کہا کہ اگر قرء سے حیض مراد لیا جائے تو لفظ ثلٰثۃ کے مُوجَب پر بغیر کمی بیشی کے عمل ہوجاتا ہے اور اگر طہر مراد لیا جائے تو ثلٰثۃ کے مُوجَب پر عمل نہ ہوگا بلکہ تین طہر سے کم ہوجائیں گے یا زیادہ ہوجائیں گے اس کی تفصیل خاص کے حکم پر تفریع رابع کے تحت گذرچکی ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آیت "والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلٰثۃ قروء" میں لفظ قروء جمع ہے اور اقل جمع تین ہیں ــ اس کی تفصیل اور اس پر اعتراض بھی چوتھی تفریع کے تحت گذرچکا ہے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ لفظ قرء اضداد میں سے ہے یعنی اس کے معنی جمع کے بھی آتے ہیں جیسے "قرأت الشئ قرانا" میں نے شئی کو جمع کیا اور اس کے بعض کو بعض کیساتھ ملایا، اور انتقال کے معنی بھی آتے ہیں جیسے "قرأ النجم" اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ ستارہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل ہوجائے بہرحال قرء کے معنی جمع اور انتقال دونوں ہیں اور یہ دونوں معنی متحقق ہیں کیونکہ خون ایام طہر میں جمع ہوتا ہے اور ایام حیض میں منتقل ہوتا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ قرء کے معنی حیض کے ہیں اب اگر حیض سے مراد خون ہے تو خون مجتمع بھی ہوتا ہے اور منتقل بھی ہوتا ہے اگرچہ جامع نہیں ہوتا برخلاف طہر کے کہ وہ نہ جامع ہوتا ہے نہ مجتمع ہوتا ہے اور نہ منتقل ہوتا ہے اور اگر حیض سے مراد ایام دم ہوں تو ایام دم، محلِ اجتماع اور محلِ انتقال دونوں ہوتے ہیں برخلاف ایام طہر کے کہ وہ محلِ انتقال نہیں ہوتے اگرچہ بظاہر محلِ اجتماع ہوتے ہیں بہرحال حیض سے مراد دم ہو یا ایام دم ہوں حیض کے اندر، لفظ قرء کے دونوں معنی کا تحقق ہوجاتا ہے اور طہر کے اندر دونوں معنی کا تحقق نہیں ہوتا اسلئے بھی لفظ قرء سے حیض مراد لینا مناسب ہے نہ کہ طہر شارح کہتے ہیں کہ میں نے اس مسئلہ کی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں ذکر کی ہے یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لہذا اگر تفصیل دیکھنی ہو تو تفسیر احمدی کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

وَلَا عُمُوْمَ لَهٗ اَیْ لِلْمُشْتَرَكِ عِنْدَنَا فَلَا یَجُوْزُ اِرَادَةُ مَعْنَیَیْهِ مَعًا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ رح یَجُوْزُ اَنْ یُّرَادَ بِهِ الْمَعْنَیَانِ مَعًا كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ فَالصَّلٰوةُ مِنَ اللّٰهِ رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اِسْتِغْفَارٌ وَقَدْ اُرِیْدَا بِلَفْظٍ وَاحِدٍ وَهُوَ قَوْلُهٗ یُصَلُّوْنَ وَنَحْنُ نَقُوْلُ سِیْقَتِ الْاٰیَةُ لِاِیْجَابِ اِقْتِدَاءِ الْمُؤْمِنِیْنَ بِاللّٰهِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَلَا یَصْلُحُ ذٰلِكَ اِلَّا بِاَخْذِ مَعْنًی عَامٍّ شَامِلٍ لِلْكُلِّ وَهُوَ الْاِعْتِنَاءُ بِشَانِهٖ فَیَكُوْنُ الْمَعْنٰی اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ یَعْتَنُوْنَ بِشَانِهٖ یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اعْتَنُوْا اَیْضًا بِشَانِهٖ وَذٰلِكَ الْاِعْتِنَاءُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰی رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اِسْتِغْفَارٌ وَمِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ دُعَاءٌ ۔

(ترجمہ) :- اور اس کیلئے کوئی عموم نہیں ہے یعنی ہمارے نزدیک مشترک کیلئے کوئی عموم نہیں ہے لہذا ایک ساتھ اس کے دو معنی کا ارادہ کرنا جائز نہ ہوگا اور امام شافعی رح نے کہا کہ مشترک لفظ سے ایک ساتھ دو معنی کا ارادہ کرنا جائز ہے جیساکہ باری تعالیٰ کا قول "ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی" میں ہے کہ لفظ صلاۃ اللہ کی طرف سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے اور لفظ واحد یعنی یصلون سے دونوں معنی مراد ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ یہ آیت اسلئے لائی گئی ہے تاکہ مؤمنین پر اللہ اور ملائکہ کی اقتداء واجب ہو اور یہ صحیح نہیں ہوگا مگر ایسے معنی مراد لے کر جو عام ہوں اور سب کو شامل ہوں اور وہ معنی رسول اللہ کی شان کی طرف متوجہ رہنے کے ہیں پس معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ اور فرشتے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف متوجہ رہتے ہیں لہذا اے مؤمنو تم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف متوجہ رہو۔ اور یہ متوجہ رہنا اللہ کی طرف سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے

استغفار ہے اور مؤمنین کی طرف سے دعا ہے۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے کہا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے یعنی اطلاق واحد سے بیک وقت مشترک کے دونوں معنی کا ارادہ کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ عموم مشترک جائز ہے یعنی لفظ مشترک سے بیک وقت دونوں معنی کا مراد لینا جائز ہے امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت ہے "ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی" اس آیت میں لفظ صلاۃ مشترک ہے کیوں کہ اگر صلاۃ اللہ کی طرف سے ہو تو وہ رحمت ہوتی ہے اور اگر ملائکہ کی طرف سے ہو تو وہ استغفار ہوتا ہے اور یہاں آیت میں لفظ واحد یعنی یصلون سے بیک وقت دونوں معنی مراد ہیں پس ثابت ہوا کہ عموم مشترک جائز ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کا مقصد یہ ہے کہ مؤمنین پر اللہ اور ملائکہ کی اقتداء کرنا واجب ہے اور یہ اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب کہ صلاۃ سے ایسے معنی مراد ہوں جو سب کو عام اور شامل ہوں اور وہ معنی اعتناء شان کے ہیں اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ اور ملائکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اعتناء شان کرتے ہیں یعنی آپ کی شان کی طرف توجہ کرتے ہیں لہٰذا اے مسلمانو! تم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف متوجہ رہو اور یہ اعتناء (متوجہ رہنا) اللہ کی طرف سے بصورت رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے بصورتِ استغفار ہے اور مؤمنین کی طرف سے بصورتِ دعا ہے حاصل یہ کہ آیت میں صلاۃ کے ایسے عام معنی مراد ہیں جو سب کو شامل ہیں، اور اس صورت میں یہ عموم مجاز کے قبیلہ سے ہوگا نہ کہ عموم مشترک کے قبیلہ سے پس جب یہ آیت عموم مجاز کے قبیلہ سے ہے اور عموم مشترک کے قبیلہ سے نہیں ہے تو اس آیت کو عموم مشترک ثابت کرنے کیلئے استدلال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

وَتَحْرِيرُ مَحَلِّ النِّزَاعِ اَنَّهٗ هَلْ يَجُوْزُ اَنْ يُّرَادَ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ كُلٌّ مِّنَ الْمَعْنَيَيْنِ عَلٰى اَنْ يَّكُوْنَ مُرَادًا وَمَنَاطًا لِلْحُكْمِ اَمْ لَا فَعِنْدَنَا لَا يَجُوْزُ ذٰلِكَ لِاَنَّ الْوَاضِعَ خَصَّصَ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰى بِحَيْثُ لَا يُرَادُ بِهٖ غَيْرُهٗ فَاعْتِبَارُ وَضْعِهٖ لِهٰذَا الْمَعْنٰى يُوْجِبُ اِرَادَتَهٗ خَاصَّةً وَبِاعْتِبَارِ وَضْعِهٖ لِذٰلِكَ الْمَعْنٰى يُوْجِبُ اِرَادَتَهٗ خَاصَّةً فَيَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ كُلٌّ مِّنْهُمَا مُرَادًا اَوْ غَيْرَ مُرَادٍ فَلَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ اِلَّا بِاَنْ يُّرَادَ اَحَدُ الْمَعْنَيَيْنِ عَلٰى اَنَّهٗ نَفْسُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَالْاٰخَرُ عَلٰى اَنَّهٗ يُنَاسِبُهٗ فَيَكُوْنُ جَمْعًا بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَعِنْدَهٗ يَجُوْزُ ذٰلِكَ بِشَرْطِ اَنْ لَّا يَكُوْنَ بَيْنَهُمَا مُضَادَّةٌ كَالْحَيْضِ وَالطُّهْرِ لَا يَجُوْزُ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَا لَا يَجُوْزُ اِرَادَةُ الْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَجْمُوْعٌ بِالْاِتِّفَاقِ وَتَحْقِيْقُ كُلِّ ذٰلِكَ فِي التَّلْوِيْحِ۔

(ترجمہ):۔ محلِ نزاع کی تحریر کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک لفظ سے ایک زمانہ میں دو معنوں میں سے ہر ایک کا اس طور پر مراد ہونا کہ وہی مراد اور مدارِ حکم ہو جائز ہے یا نہیں۔ یہ ہمارے نزدیک ناجائز ہے اسلئے کہ واضع نے لفظ کو معنی کیلئے اس طور پر خاص کیا ہے کہ اس سے دوسرے معنی مراد نہ ہوں۔ پس اُس لفظ کا اِس معنی کیلئے وضع کرنے کا اعتبار واجب کرتا ہے کہ یہی معنی مراد ہوں اور اُس لفظ کا اُس معنی کیلئے وضع کرنے کا اعتبار واجب کرتا ہے کہ وہی معنی مراد ہوں پس لازم آئیگا کہ ان میں سے ہر ایک معنی مراد بھی ہو اور غیر مراد بھی ہوں مگر یہ کہ دو معنی میں سے ایک معنی کا ارادہ اس بنا پر ہو کہ وہ عین موضوع لہ ہے اور دوسرے کا اس بنا پر کہ وہ اس کے مناسب ہے پس جمع بین الحقیقت والمجاز ہوگا اور یہ بھی باطل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس شرط پر جائز ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تضاد نہ ہو چنانچہ اگر ان میں تضاد ہوگا جیسے حیض اور طہر تو بالاتفاق ناجائز ہوگا اور اسی طرح مجموعہ من حیث المجموعہ کا ارادہ بھی بالاتفاق ناجائز ہے ہر ایک کی تحقیق تلویح میں موجود ہے۔

(تشریح):۔ شارح نور الانوار حضرت العلام ملاجیون نور اللہ مرقدہٗ نے فرمایا کہ عمومِ مشترک کے جواز اور عدمِ جواز کے سلسلہ میں احناف وشوافع کے درمیان اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ سے دو معنوں میں سے ہر ایک معنی کا اس طور پر مراد لینا کہ ان میں سے ہر ایک معنی مراد ہے اور مدارِ حکم ہو جائز ہے یا نہیں۔ ہمارے نزدیک یہ بات ناجائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ مشترک جس قدر معانی کیلئے موضوع ہوتا ہے اُن میں سے ہر معنی کا واضع علیحدہ ہوتا ہے یعنی لفظ مشترک کے اگر معنی متعدد ہوتے ہیں تو ان کی وضعیں بھی متعدد ہوتی ہیں، یعنی اُس لفظ کو ایک واضع ایک معنی کیلئے وضع کرتا ہے اور دوسرا واضع دوسرے معنی کیلئے وضع کرتا ہے۔ پس جب ایک واضع نے اُس لفظ کو ایک معنی کیلئے وضع کیا اور خاص کیا ہے تو اس لفظ سے یہی معنی مراد ہوں گے اور اس کے علاوہ دوسرے معنی مراد نہ ہوں گے اور جب دوسرے واضع نے اُس لفظ کو دوسرے معنی کیلئے وضع کیا اور خاص کیا ہے تو اس وضع کے اعتبار سے دوسرے معنی مراد ہوں گے اور پہلے معنی مراد نہ ہوں گے۔ پس جب لفظ مشترک سے دونوں معنی کا ارادہ کیا گیا تو ان دونوں معنوں میں سے ہر ایک کا مراد اور غیر مراد ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے لہٰذا دونوں معنوں کا ارادہ کرنا بھی باطل ہے بہر حال موضوع لہٗ ہونے کی حیثیت سے دونوں معنی کا مراد لینا تو باطل ہوگیا اب صرف یہ صورت ہے کہ ان میں سے ایک معنی کا ارادہ موضوع لہٗ (حقیقت) ہونے کی حیثیت سے کیا جائے اور ایک کا ارادہ علاقہ کی وجہ سے مجاز ہونے کی حیثیت سے کیا جائے مگر اس صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز بھی باطل ہے پس ثابت ہوگیا کہ لفظ مشترک سے دونوں معنی مراد لینا کسی طرح درست نہیں ہے۔ ہاں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک

لفظِ مشترک کے دونوں معنی مراد لینا اس شرط کیساتھ درست ہے کہ ان کے درمیان تضاد نہ ہو چنانچہ اگر دونوں معنوں کے درمیان تضاد موجود ہو جیسے حیض اور طہر میں تضاد ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی ان دونوں کو مراد لینا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح لفظِ مشترک سے دونوں معنی کے مجموعہ من حیث المجموعہ کا مراد لینا بھی بالاتفاق درست نہیں ہے، مجموعہ من حیث المجموعہ کا مراد لینا نہ تو حقیقۃً درست ہے اور نہ مجازاً درست ہے حقیقۃً تو اسلئے درست نہیں ہے کہ لفظ مجموعہ من حیث المجموعہ کیلئے موضوع نہیں ہے اور مجازاً اسلئے درست نہیں کہ مجموعہ اور دونوں معنی میں سے ہر ایک معنی کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے حالانکہ مجاز کیلئے مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مسئلہ کی مکمل تحقیق تلویح میں مذکور ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَهُ الْمُؤَوَّلَ فَقَالَ وَاَمَّا الْمُؤَوَّلُ فَمَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهِ بِغَالِبِ الرَّاىِ يَعْنِىْ اَنَّ الْمُشْتَرَكَ مَادَامَ لَمْ يَتَرَجَّحْ اَحَدُ مَعْنَيَيْهِ عَلَى الْآخَرِ فَهُوَ مُشْتَرَكٌ اِذَا تَرَجَّحَ اَحَدُ مَعْنَيَيْهِ بِتَاوِيْلِ الْمُجْتَهِدِ صَارَ ذٰلِكَ الْمُشْتَرَكُ بِعَيْنِهٖ مُؤَوَّلًا وَاِنَّمَا عُدَّ مِنْ اَقْسَامِ النَّظْمِ وَاِنْ حَصَلَ بِفِعْلِ التَّاوِيْلِ لِاَنَّ الْحُكْمَ بَعْدَ التَّاوِيْلِ يُضَافُ اِلَى الصِّيْغَةِ فَكَاَنَّ النَّصَّ وَرَدَ بِهٰذَا وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِقَوْلِهٖ مِنَ الْمُشْتَرَكِ لِاَنَّ الْمُرَادَ هٰهُنَا هُوَ هٰذَا الْمُؤَوَّلُ الَّذِىْ بَعْدَ الْمُشْتَرَكِ وَاِلَّا فَالْخَفِىُّ وَالْمُشْكِلُ وَالْمُجْمَلُ اِذَا زَالَ خِفَاؤُهَا بِدَلِيْلٍ ظَنِّىٍّ صَارَ مُؤَوَّلًا اَيْضًا وَلٰكِنَّهٗ مِنْ اَقْسَامِ الْبَيَانِ وَالْمُرَادُ بِغَالِبِ الرَّاىِ الظَّنُّ الْغَالِبُ سَوَاءٌ حَصَلَ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَوِ الْقِيَاسِ اَوْ نَحْوِهٖ فَلَا يُقَالُ اِنَّهٗ لَا يَشْمَلُ مَا اِذَا حَصَلَ التَّاوِيْلُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ بَلْ بِالْقِيَاسِ فَقَطْ ثُمَّ التَّرَجُّحُ مِنَ الْمُشْتَرَكِ قَدْ يَكُوْنُ بِالتَّاَمُّلِ فِى الصِّيْغَةِ وَقَدْ يَكُوْنُ بِالتَّاَمُّلِ فِى السِّبَاقِ كَمَا قُلْنَا فِى الْقُرُوْءِ بِالنَّظْرِ اِلٰى نَفْسِهٖ وَبِالنَّظْرِ اِلٰى ثَلٰثَةٍ وَقَدْ يَكُوْنُ بِالنَّظْرِ اِلَى السِّيَاقِ كَمَا فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ عُرِفَ اَنَّهٗ مِنَ الْحِلِّ وَفِىْ قَوْلِهٖ اَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ عُرِفَ اَنَّهٗ مِنَ الْحُلُوْلِ۔

(ترجمہ):۔ پھر اس کے بعد مصنف نے مؤوّل کو ذکر فرمایا چنانچہ فرمایا کہ مؤوّل وہ لفظ مشترک ہے جس کے کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو جائیں یعنی مشترک جب تک اُس کے دو معنی میں سے ایک معنی دوسرے معنی پر راجح نہ ہوں تو وہ مشترک ہے جب دو معنی میں سے ایک معنی مجتہد کی تاویل سے راجح ہو جائے تو وہ مشترک بعینہٖ مؤوّل ہو جائے گا اور مؤوّل کو نظم کے اقسام میں سے شمار کیا گیا ہے اگرچہ وہ فعلِ تاویل سے

حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ حکم تاویل کے بعد صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے بس گویا نص اسی حکم پر وارد ہوئی ہے اور مصنف نے اپنے قول "من المشترک" کیساتھ مقید کیا ہے اسلئے کہ یہاں وہی مؤول مراد ہے جو مشترک کے بعد ہوتا ہے ورنہ خفی، مشکل مجمل جب ان کا خفاء دلیل ظنی سے زائل ہو جائے تو ان کو بھی مؤول کہا جاتا ہے لیکن یہ مؤول اقسام بیان میں سے ہے اور غالب رائے سے مراد ظن غالب ہے خواہ خبر واحد سے حاصل ہو خواہ قیاس سے خواہ اسی جیسے سے۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ مؤول اس صورت کو شامل نہ ہوگا جس میں خبر واحد سے تاویل حاصل ہو بلکہ صرف قیاس سے ہو۔ پھر مشترک کے کسی ایک معنی کا راجح ہونا کبھی صیغہ میں غور و فکر کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی سباق میں غور کرنے سے ہوتا ہے جیساکہ ہم نے قروء میں کہا اس کی ذات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اور ثلثۃ کی طرف نظر کرتے ہوئے اور کبھی راجح ہونا سیاق کی طرف نظر کرتے ہوئے ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "احل لکم لیلۃ الصیام الرفث" میں معلوم ہوا کہ لفظ اُحِلّ، حِلّ سے ہے اور باری تعالیٰ کے قول "احلنا دار المقامۃ" میں معلوم ہوا کہ یہ حلول سے ہے۔

(تشریح):۔ مصنف رحؒ نے مشترک کے بیان کے بعد مؤول کو ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ مؤول وہ مشترک ہے جس کا کوئی ایک معنی مجتہد کی تاویل سے راجح ہو کر متعین ہو جائے یعنی جب تک مشترک کے معانی میں سے کسی معنی کو ترجیح نہیں دی جائے گی اس وقت تک اس کو مشترک کہا جائے گا اور جب کسی ایک معنی کو مجتہد کی تاویل سے ترجیح دیدی جائے گی تو وہ مشترک بعینہٖ مؤول ہو جائیگا۔

"وانما عدّ من اقسام النظم" سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مؤول کو وضع کے اعتبار سے نظم کے اقسام میں سے شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مؤول غالب رائے سے پیدا ہوتا ہے اور غالب رائے، نظم کے قبیل سے نہیں ہے لہٰذا مؤول نظم کے اقسام میں سے نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤول کا حصول اگرچہ فعل تاویل سے ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود مؤول کو نظم کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ تاویل کے بعد حکم صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور صیغہ نظم کے قبیلہ سے ہے لہٰذا مؤول نظم کے اقسام میں سے ہوگا اور یہ ایسا ہو گیا گویا نص اس حکم کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مؤول کی تعریف میں "من المشترک" کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہاں مؤول سے وہ مؤول مراد ہے جو مشترک سے پیدا ہوتا ہے ورنہ اگر خفی، مشکل اور مجمل کا خفاء کسی دلیل ظنی سے دور کر دیا جائے تو اس کو بھی مؤول کہا جاتا ہے لیکن یہ مؤول بیان کے اقسام میں سے ہے نہ کہ نظم کے اقسام میں سے۔

"واما المراد بغالب الرائے الخ" سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن کی تعریف

جامع نہیں ہے کیوں کہ مشترک کے ایک معنی کو کبھی خبر واحد کے ذریعہ ترجیح دیدی جاتی ہے حالانکہ غالب رائے کی قید کی وجہ سے یہ تعریف اس کو شامل نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ متن میں غالب رائے سے مراد ظن غالب ہے ظن غالب خواہ خبر واحد سے حاصل ہو، خواہ قیاس سے خواہ تأمل وغیرہ سے حاصل ہو، پس اب یہ اشکال واقع نہ ہوگا کہ مؤول کی تعریف اس صورت کو شامل نہیں ہے جس میں خبر واحد سے تاویل حاصل ہو بلکہ صرف اس صورت کو شامل ہے جس میں قیاس کے ذریعہ تاویل حاصل ہو۔

بہر حال اگر تاویل ظن غالب سے حاصل ہو تو وہ مؤول کہلائے گا لیکن اگر دلیل قطعی کے ذریعہ ایک معنی کو متعین کیا گیا ہو تو وہ مفسر کہلائے گا مؤول نہ کہلائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک معنی کا راجح ہونا کبھی صیغہ اور لفظ میں غور کرنے سے ہوتا ہے جیسے یوں کہا جائے کہ لفظ قروء سے حیض کے معنی مراد ہیں کیوں کہ قروء جمع ہے اور اقل جمع تین ہیں اور تین پر عمل حیض مراد لینے کی صورت میں ہو سکتا ہے نہ کہ طہر مراد لینے کی صورت میں۔ اور کبھی سیاق وسباق میں غور کرنے سے ہوتا ہے، سیاق اور سباق میں فرق یہ ہے کہ سباق (با کیساتھ) قرینہ لفظیہ متقدمہ پر بولا جاتا ہے اور سیاق (یا کیساتھ) قرینہ لفظیہ متاخرہ پر بولا جاتا ہے۔ یعنی اگر قرینہ لفظیہ، لفظ مشترک سے مقدم ہو تو اس کو سباق کہتے ہیں اور اگر لفظ مشترک سے مؤخر ہو تو اس کو سیاق کہتے ہیں۔ سباق کی مثال " والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثۃ قروء" ہے یعنی لفظ قروء جو مشترک لفظ ہے اس میں حیض کے معنی راجح ہیں، اور قرینہ لفظیہ، لفظ ثلثۃ ہے جو لفظ مشترک پر مقدم ہے اس کی تقریر پہلے گذر چکی ہے۔ اور سیاق کی مثال باری تعالیٰ کا قول "احل لکم لیلۃ الصیام الرفث" اور " احلنا دار المقامۃ" ہے کیوں کہ پہلی آیت میں "اُحِلّ" اور دوسری آیت میں "احلّنا" مشترک الفاظ ہیں کیوں کہ اس کے معنی نزول کرنے کے بھی ہیں اور حلال کرنے کے بھی ہیں، لیکن پہلی آیت میں لفظ "الرفث" بمعنی جماع جو لفظ مشترک سے مؤخر ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ "اُحِلّ" "حِلّ" حلال کرنے سے مشتق ہے نہ کہ حلول سے۔ اور دوسری آیت میں لفظ "دار المقامۃ" بمعنی جنت جو "احلنا" لفظ مشترک سے مؤخر ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ "احلنا" "حلول" نزول کرنے سے مشتق ہے نہ کہ "حِلّ" سے۔

وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهٖ عَلٰى اِحْتِمَالِ الْغَلَطِ اَیْ حُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِمَا جَاءَ فِیْ تَاوِیْلِ الْمُجْتَهِدِ مَعَ احْتِمَالِ اَنَّهٗ غَلَطٌ وَیَكُوْنُ الصَّوَابُ فِی الْجَانِبِ الْاٰخَرِ وَالْحَاصِلُ اَنَّهٗ ظَنِّیٌّ وَاجِبُ الْعَمَلِ غَیْرُ قَطْعِیٍّ فِی الْعِلْمِ فَلَا یُكَفَّرُ جَاحِدُهٗ۔

(ترجمہ):- اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ غلطی کے احتمال کیساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہے یعنی مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں اس پر عمل کرنا واجب ہے اس احتمال کیساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں حاصل یہ کہ مؤول ظنی ہے قطعی نہیں ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے پس اسکے منکر کو کافر نہیں کہا جائیگا۔

(تشریح):- مصنف نے کہا کہ مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں گے ان پر عمل کرنا واجب ہوگا مگر اس احتمال کے ساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں کیوں کہ مجتہد غلطی بھی کرتا ہے اور درست بھی کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ مؤول ظنی ہوتا ہے قطعی نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا منکر کافر نہیں ہوتا مگر اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ وَتُبْ عَلَيْنَا اِنَّكَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى سَيِّدِ الْاَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِيْنَ وَعَلٰى آلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ اَجْمَعِيْنَ بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ۔

جمیل احمد عفی عنہ
خادم تدریس حدیث دارالعلوم (وقف) دیوبند
۲۸ رجمادی الثانی یوم دوشنبہ ۱۴۰۹ھ

قوت الاخیار

شرح اردو

نور الانوار

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی استاذ حدیث وتفسیر دار العلوم دیوبند

جلد — دوم

قدیمی کتب خانہ - مقابل آرام باغ - کراچی

فون نمبر ۲۶۲۷۶۰۸

قوت الاخیار اردو شرح نور الانوار

تالیف :۔ مولانا جمیل احمد سکروڈوی استاذ دار العلوم (وقف) دیوبند

گیارہویں صدی ہجری کے ایک متبحر عالم، فقیہِ دوراں اور مفسر ملت ملّا جیون ؒ نے "منار" کی شرح لکھی ہے جو اپنی مقبولیت، افادیت، اہمیت اور گوناگوں خصوصیات کی وجہ سے مقبولِ خاص وعام ہے۔ اس میں آپ نے قرآن وسنّت سے استنباط واستخراج کے جو اصول بتائے ہیں اور جزئیات وفروعیات کو جس قدر بیان کیا ہے وہ اصول کی دوسری کتابوں میں کم ہیں۔ اسی مقبولیت کی وجہ سے ہر دینی درسگاہ میں داخل نصاب ہے۔ آپ نے یہ کتاب مدینہ منوّرہ جیسے مقدس مقام پر صرف دو ڈھائی ماہ کے عرصہ میں تحریر فرمائی ہے۔ برسوں سے اس کتاب پر اردو میں کوئی جامع تعلیق نہیں آئی جو اسے درسی قالب میں ڈھال دے، اسلئے جو مشکل مقامات ہیں اُن پر بڑی جانکاہی کرنی پڑتی ہے۔ مولانا جمیل احمد سکروڈوی نے اپنی گوناگوں تدریسی وتصنیفی مصروفیات کے باوجود قلم اٹھایا ہے اور اس کے اغلاق کو حل کرکے طلبہ و اساتذہ پر بڑا احسان فرمایا ہے، حقیقت یہ ہے کہ نور الانوار کا حق ادا کردیا۔ نور الانوار کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی طویل ترین عبارتوں کا مختصر تشریحی نوٹ کیساتھ اگر حل کیا جائے تو تشفی ہو جاتی ہے مولانا موصوف نے یہی کیا ہے اور جہاں مغلق عبارت ہے اور پیچیدہ فقہی مسائل ہیں ان پر کھل کر بحث کی ہے آپ مغلق سے مغلق مسائل اور پیچیدہ عبارتوں کو اس طرح حل کرتے ہیں جس سے طلبہ فرحت و تازگی محسوس کرتے ہیں۔ آپ کی علمی صلاحیت، تدریسی ذوق، تفہیم کا انداز، پڑھانے کا لب ولہجہ اور کتاب پر مکمل گرفت کا طرز کم دیکھنے میں آتا ہے۔

فہرست مضامین

مضامین	صفحہ
ظاہر ونص کی تعریف اور ان کا حکم	۵
مفسر ومحکم کی تعریف اور ان کا حکم	۱۰
خفی کی تعریف اور حکم	۲۹
مشکل کی تعریف اور حکم	۳۵
مجمل کی تعریف اور حکم	۴۰
متشابہ کی تعریف اور حکم	۴۷
حقیقت ومجاز	۵۵
علاقہ مجاز	۱۰۹
ترک حقیقت کے مواقع	۱۵۷
حروف معانی کا بیان	۱۷۸
حرف عطف (واو) کا بیان	۱۸۰
فار کا بیان	۲۰۵
ثمّ کا بیان	۲۱۴
بل کا بیان	۲۲۳
لکن کا بیان	۲۲۷
اَوْ کا بیان	۲۳۱
حتیٰ کا بیان	۲۶۹
حرف جر (بار) کا بیان	۲۸۰
علیٰ کا بیان	۲۹۶
مِن کا بیان	۳۰۱
الیٰ کا بیان	۳۰۳
'فی' کا بیان	۳۰۸
اسمائے ظروف 'مع، قبل، بعد، عند، غیر، سوی' کا بیان۔	۳۱۲
حرفِ شرط 'اِن' کا بیان	۳۲۰
حرفِ شرط 'اذا' کا بیان	۳۲۴
'کیف' کا بیان	۳۳۰
'کم' کا بیان	۳۳۷
'حیث' اور 'این' کا بیان	۳۳۸
جمع مذکر کی علامت کا بیان	۳۴۱
صریح، کنایہ اور ان کے حکم کا بیان	۳۴۴
کنایات الطلاق کا بیان	۳۵۰
عبارت النص	۳۶۰
اشارۃ النص	۳۶۳
دلالت النص	۳۷۰
اقتضاء النص	۳۸۱
وجوہ فاسدہ کا بیان	۳۹۷
احکام مشروعہ میں سے عزیمت اور اس کے اقسام کا بیان۔	۴۴۹
رخصت کے اقسام کا بیان	۴۶۳
احکام مشروعہ کے اسباب کا بیان	۴۸۲
عقوبات کے اسباب کا بیان	۴۸۶

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ثُمَّ شَرَعَ فِي التَّقْسِيمِ الثَّانِي فَقَالَ وَأَمَّا الظَّاهِرُ فَاسْمٌ لِكَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ لِلسَّامِعِ بِصِيغَتِهِ أَيْ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الطَّلَبِ وَالتَّأَمُّلِ كَمَا فِي مُقَابِلَاتِهَا وَلَا يُزَادُ عَلَى الصِّيغَةِ شَيْءٌ آخَرُ مِنَ السَّوْقِ وَنَحْوِهِ كَمَا فِي النَّصِّ فَخَرَجَ هٰذَا كُلُّهُ مِنْ قَوْلِهِ بِصِيغَتِهِ لٰكِنْ يُشْتَرَطُ فِي هٰذَا كَوْنُ السَّامِعِ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ وَفِي ازْدِيَادِ لَفْظِ الْكَلَامِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ هٰذَا التَّقْسِيمَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْكَلَامِ كَالرَّابِعِ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ وَالثَّالِثَ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ وَالْمُرَادُ مِنَ الظُّهُورِ فِي قَوْلِهِ مَا ظَهَرَ الظُّهُورُ اللُّغَوِيُّ فَلَا يَرِدُ أَنَّ هٰذَا تَعْرِيفُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ۔

ترجمہ :- پھر مصنفؒ نے دوسری تقسیم شروع فرمائی چنانچہ فرمایا کہ ظاہر اس کلام کا نام ہے جسکی مراد سننے والے کیلئے اس کے صیغہ سے ظاہر ہو جائے یعنی طلب اور تامل کا محتاج نہ ہو جیسا کہ ان کے مقابلات میں محتاج ہے اور صیغہ پر سوق وغیرہ کی زیادتی نہیں کیجاتی ہے جیسا کہ نص میں کیجاتی ہے پس یہ ساری چیزیں مصنف کے قول "بصیغتہ" سے خارج ہو گئیں لیکن اس بارے میں شرط یہ ہے کہ سامع اہل زبان ہو، اور لفظ "الکلام" کے زیادہ کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ تقسیم اس چیز کے قبیل سے ہے جس کا تعلق چوتھی تقسیم کی طرح کلام سے ہے جیسا کہ پہلی اور تیسری تقسیم کا تعلق کلمہ سے ہے، اور مصنف کے قول "ماظہر" میں ظہور سے ظہور لغوی مراد ہے لہٰذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ یہ "تعریف" تعریف الشئی بنفسہ ہے۔

تشریح :- الحمد للہ تقسیم اول کے تحت مذکورہ چاروں قسموں خاص، عام، مشترک، مؤول کو پوری شرح وبسط کیساتھ جلد اوّل میں ذکر کر دیا گیا ہے اب بتوفیق الٰہی تقسیم ثانی کے تحت مذکورہ اقسام کا بیان شروع کیا جا رہا ہے چنانچہ فرمایا کہ تقسیم ثانی کے تحت پہلی قسم "ظاہر" ہے، اور ظاہر اس کلام کا نام ہے جس کے سنتے ہی سننے والے کو اس کلام کا مطلب معلوم ہو جائے یعنی محض صیغہ سے کلام کی مراد سامع کے سامنے ظاہر ہو جائے اور "سامع" مراد کو سمجھنے کیلئے طلب اور تامل کا محتاج نہ ہو جیسا کہ خفی، مشکل، مجمل میں

طلب وتامل کا محتاج ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہیکہ سامع اہلِ زبان ہو اور صیغہ پر سوق وغیرہ کی زیادتی بھی نہیں کیجاتی ہے جیساکہ نص میں زیادتی کی گئی ہے حاصل یہ کہ نص میں یہ بات ضروری ہے کہ کلام، مراد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو مگر ظاہر میں کلام مراد کو بیان کرنے کیلئے نہیں لایا جاتا ہے بلکہ مراد نفس صیغہ سے خود بخود واضح ہو جاتی ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون ؒ نے فرمایا ہے کہ نص، مفسر وغیرہ تمام قسمیں مصنف ؒ کے قول "بصیغتہ" سے خارج ہو گئیں۔ شارح کہتے ہیں کہ ظاہر کی تعریف میں لفظ الکلام زیادہ کرنے سے اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اس تقسیم کا چوتھی تقسیم کی طرح کلام سے تعلق ہے جیساکہ پہلی اور تیسری تقسیم کلمہ سے متعلق ہے اور وجہ اس کی یہ ہیکہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہورِ مراد ہوتا ہے اور تقسیم رابع کے ذریعہ مراد پر اطلاع ہوتی ہے اور ظہورِ مراد اور وقوف علی المراد دونوں کلام سے ہوتے ہیں، اسلئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کا تعلق کلام سے ہوگا۔ اور تقسیم اوّل وضع کے اعتبار سے ہے، اور وضع کہتے ہیں لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا، اور تعیین، معنی مفرد ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ہے اور لفظ کا استعمال بھی معنی مفرد ہے پس ان دونوں تقسیموں میں معنی مفرد ملحوظ ہیں، اور معنی مفرد کلمہ کے ہوتے ہیں نہ کہ کلام کے لہٰذا تقسیم اوّل اور ثالث دونوں کا تعلق کلمہ سے ہوگا نہ کہ کلام سے۔

"والمراد من الظهور فی قوله الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہیکہ ظاہر کی تعریف میں ظہور کے لفظ کا ذکر کرنا تعریف الشئی بنفسہ ہے یعنی جو معرَّف (بفتح الراء) ہے وہی معرِّف (بکسر الراء) ہے حالانکہ تعریف الشئی بنفسہ ناجائز اور باطل ہے، اور تعریف الشئی بنفسہ باطل اسلئے ہیکہ اس سے دور لازم آتا ہے، اور دور باطل ہے لہٰذا تعریف الشئی بنفسہ بھی باطل ہے اور تعریف الشئی بنفسہ سے دور اسلئے لازم آتا ہے کہ دور کہتے ہیں "توقف الشئی علی نفسہ" کو یعنی شئی کا اپنی ذات پر موقوف ہونا دور ہے اور معرَّف (بفتح الراء) کا سمجھنا معرِّف (بکسر الراء) پر موقوف ہوتا ہے اور یہاں معرَّف (بفتح الراء) بھی ظاہر ہے اور معرِّف (بکسر الراء) میں بھی ظہور کا لفظ مذکور ہے پس ظاہر کا سمجھنا خود اس کی ذات یعنی ظہور پر موقوف ہوا اور اسی کا نام دور ہے۔ بہرحال ثابت ہو گیا کہ ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کے مذکور ہونے سے تعریف الشئی بنفسہ یعنی شئی کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم آتا ہے، اور تعریف الشئی بنفسہ، دور کو مستلزم ہے اور دور باطل ہے لہٰذا ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کا مذکور ہونا بھی باطل ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہیکہ معرَّف (بفتح الراء) اصطلاحی ظاہر ہے۔ اور معرِّف (بکسر الراء) میں جو ظہور ہے اس سے مراد ظہور لغوی ہے یعنی وضوح اور انکشاف مراد ہے اور جب ایسا ہے تو معرَّف (بفتح الراء) اور معرِّف (بکسر الراء) دونوں میں عینیت نہ رہی بلکہ تغایر ہو گیا اور جب تغایر پیدا ہو گیا تو تعریف الشئی بنفسہ یعنی شئی کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم نہیں آئے گا اور جب شئی کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم نہیں آیا تو دور بھی لازم نہیں آئے گا۔ اور جب دور لازم نہیں آیا تو ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کا

مذکور رہنا بھی باطل نہ ہوگا۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِالَّذِيْ ظَهَرَ مِنْهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْقَطْعِ وَالْيَقِيْنِ حَتّٰى صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِالظَّاهِرِ لِاَنَّ غَايَتَهُ اَنَّهُ مُحْتَمِلُ الْمَجَازِ وَهُوَ اِحْتِمَالٌ غَيْرُ نَاشٍ مِنْ دَلِيْلٍ فَلَا يُعْتَبَرُ.

ترجمہ:۔ اور ظاہر کا حکم یہ ہیکہ متکلم کے کلام سے جو معنی ظاہر ہوتے ہیں ان پر قطعی اور یقینی طور سے عمل کرنا واجب ہو، یہاں تک کہ ظاہر سے حدود وکفارات کا اثبات صحیح ہے کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر مجاز کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ احتمال بلا دلیل پیدا ہوا ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ نے ظاہر کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ظاہر کا حکم یہ ہے کہ اس سے جو مطلب ظاہر ہوتا ہے قطعی اور یقینی طور سے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ ظاہر کا حکم چونکہ قطعی اور یقینی ہے اس لئے اس سے حدود وکفارات کو ثابت کرنا بھی درست ہے ظاہر کا حکم اگر ظنی ہوتا تو اس سے حدود وکفارات کو ثابت کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ دلائل ظنیہ سے حدود وکفارات کو ثابت نہیں کیا جاتا ہے۔ ہاں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر، مجاز کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ احتمال چونکہ کسی دلیل سے پیدا نہیں ہوا ہے اسلئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

وَاَمَّا النَّصُّ فَمَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى الظَّاهِرِ لِمَعْنًى مِنَ الْمُتَكَلِّمِ لَا فِيْ نَفْسِ الصِّيْغَةِ يَعْنِيْ يُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنًى لَمْ يُفْهَمْ مِنَ الظَّاهِرِ بِسَبَبِ اَنَّ الْمُتَكَلِّمَ سَاقَ ذٰلِكَ النَّظْمَ لِذٰلِكَ الْمَعْنٰى لَا بِمُجَرَّدِ فَهْمِهِ مِنَ الصِّيْغَةِ وَالْمَشْهُوْرُ فِيْمَا بَيْنَ الْقَوْمِ اَنَّ فِي النَّصِّ يُشْتَرَطُ السَّوْقُ وَفِي الظَّاهِرِ عَدَمُ السَّوْقِ فَيَكُوْنُ بَيْنَهُمَا مُبَايَنَةٌ فَاِذَا قِيْلَ جَاءَنِي الْقَوْمُ كَانَ نَصًّا فِيْ مَجِيْءِ الْقَوْمِ وَاِذَا قِيْلَ رَأَيْتُ فُلَانًا حِيْنَ جَاءَنِي الْقَوْمُ كَانَ نَصًّا فِي الرُّؤْيَةِ ظَاهِرًا فِيْ مَجِيْءِ الْقَوْمِ وَلٰكِنْ ذُكِرَ فِيْ عَامَّةِ الْكُتُبِ اَنَّ الظَّاهِرَ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يُشْتَرَطَ فِيْهِ السَّوْقُ اَوْ لَا وَالنَّصُّ يُشْتَرَطُ فِيْهِ السَّوْقُ اَلْبَتَّةَ وَهٰكَذَا حَالُ كُلِّ قِسْمٍ فَوْقَهُ مِنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ فَاِنَّ بَعْضَهُ اَوْلٰى مِنْ بَعْضٍ بِحَيْثُ يُوْجَدُ الْاَدْنٰى فِي الْاَعْلٰى فَيَكُوْنُ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مُطْلَقًا.

ترجمہ:۔ اور نص وہ کلام ہے جو ظاہر کی بہ نسبت زیادہ واضح ہو (مگر یہ وضاحت متکلم کیطرف سے

توضیحِ معنی کے سبب ہو نہ کہ نفسِ صیغہ کے سبب۔ یعنی نص سے ایسے معنی سمجھ میں آئیں جو ظاہر سے نہیں سمجھے گئے تھے اس سبب سے کہ متکلم اس نظم کو اس معنی کیلئے لایا ہے ایسا نہیں کہ وہ معنی محض صیغہ سے سمجھ میں آتے ہیں، اور لوگوں میں یہ بات مشہور ہے کہ نص میں سَوق شرط ہے اور ظاہر میں عدمِ سَوق شرط ہے، لہٰذا ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہوگی پس جب کہا جائے "جاءنی القوم" تو یہ کلام قوم کی آمد کے سلسلے میں نص واقع ہوگا اور جب کہا جائے گا "رأیتُ فلاناً حین جاءنی القوم" تو یہ کلام رویت میں نص اور مجئ قوم میں ظاہر واقع ہوگا۔ لیکن متقدمین کی عام کتابوں میں یہی مذکور ہے کہ ظاہر اس بات سے عام ہے کہ اس میں سَوق شرط ہو یا نہ ہو البتہ نص میں سَوق شرط ہے۔ یہی حال ہر اس قسم کا ہے جو نص سے اوپر ہے یعنی مفسر اور محکم۔ اسلئے کہ ان اقسام میں بعض، بعض سے اولیٰ ہے اس طور پر کہ ادنیٰ، اعلیٰ میں موجود ہے پس ظاہر اور نص کے درمیان عموم وخصوص مطلق ہوگا۔

تشریح:۔ تقسیم ثانی کی دوسری قسم نص ہے اور نص وہ کلام ہے جسمیں ظاہر سے زیادہ وضاحت ہو مگر یہ وضاحت اس وجہ سے ہوتی ہو کہ متکلم اُس کلام کو اِس معنیٰ مفہوم کیلئے لایا ہے نفسِ صیغہ میں کوئی وضاحت نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے اسی کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ نص سے ایسے معنی سمجھ میں آتے ہیں جو معنی ظاہر سے نہیں سمجھے گئے تھے، اور اس کی وجہ یہ ہیکہ متکلم اُس نص کو اس معنی کیلئے لایا ہے نہ اس لحاظ سے کہ یہ معنی محض صیغہ سے سمجھ میں آتے ہیں۔ شارح علیہ الرحمہ نے ظاہر اور نص کے درمیان نسبت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ علمائے متاخرین میں یہ بات مشہور رہی کہ ظاہر اور نص کے درمیان تباین کی نسبت ہے اس طور پر کہ نص میں سَوق شرط ہے اور ظاہر میں عدمِ سَوق شرط ہے یعنی نص میں یہ بات شرط ہے کہ متکلم کلام کو اُس معنی کیلئے لایا ہو جس معنی میں وہ کلام، نص ہے اور ظاہر میں یہ بات شرط ہے کہ متکلم اُس کلام کو اُس معنی کیلئے نہ لایا ہو جس معنی میں اس کلام کو ظاہر قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ جب "جاءنی القوم" کہا جائے گا تو یہ کلام قوم کی آمد اور آنے کو بیان کرنے کے سلسلہ میں نص واقع ہوگا کیونکہ یہ کلام اسی مقصد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے، اور جب "رأیتُ فلاناً حین جاءنی القوم" کہا جائیگا تو یہ کلام فلاں کی رویت میں نص اور قوم کی آمد کے سلسلہ میں ظاہر واقع ہوگا۔ کیونکہ اِس کلام سے متکلم کا مقصود فلاں کی رویت کو بیان کرنا ہے نہ کہ قوم کی آمد کو پس چونکہ متکلم اِس کلام کو رویتِ فلاں کو بیان کرنے کیلئے لایا ہے اور قوم کی آمد کو بیان کرنے کیلئے نہیں لایا ہے بلکہ قوم کی آمد خود بخود کلام سے ظاہر ہوتی ہے اسلئے یہ کلام رویتِ فلاں میں نص اور قوم کی آمد میں ظاہر واقع ہوگا۔ بہر حال جب نص میں سَوق شرط ہے اور ظاہر میں عدمِ سوق شرط ہے تو ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت واقع ہوگی۔ مگر عامۃ المتقدمین کی کتابوں میں مذکور ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی ظاہر عام مطلق ہے اس طور پر کہ ظاہر اس بات سے عام ہیکہ

اسمیں سَوق پایا جائے یا نہ پایا جائے اور نص خاص مطلق ہے اس طور پر کہ اسمیں سَوق کا پایا جانا شرط ہے
پس جو کلام نص واقع ہوگا وہ ظاہر تو ہو سکتا ہے مگر جو کلام ظاہر واقع ہوگا اس کیلئے نص ہونا ضروری
نہیں ہے، یہی حال ہر اوپر والی قسم کا ہے یعنی ہر اوپر والی قسم، نیچے والی قسم سے خاص ہوگی مثلاً
نص سے اوپر مفسر ہے اور مفسر سے اوپر محکم ہے تو مفسر نص سے خاص ہے اس طور پر کہ نص اس بات سے
عام ہے کہ اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال ہو یا نہ ہو مگر مفسر میں تاویل و تخصیص کے احتمال کا نہ ہونا شرط ہے
پس اس اعتبار سے نص عام مطلق اور مفسر خاص مطلق ہوگا اور محکم، مفسر سے خاص ہے اس طور پر کہ مفسر
اس بات سے عام ہے کہ وہ نسخ کا احتمال رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو اور محکم میں تاویل، تخصیص اور نسخ کے احتمال
کا نہ ہونا شرط ہے پس اس اعتبار سے مفسر عام مطلق اور محکم خاص مطلق ہوگا۔ بہر حال متقدمین کے نزدیک
جسطرح ظاہر اور نص کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہے اسیطرح نص اور مفسر کے درمیان اور مفسر اور
محکم کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، ان چاروں قسموں میں چونکہ بعض، بعض سے ادنیٰ اور
اعلیٰ ہے، اور ادنیٰ، اعلیٰ میں موجود ہوتا ہے اسلئے ظاہر، نص میں، نص مفسر میں اور مفسر، محکم میں
موجود ہوگا۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِمَا وَضَحَ عَلَى احْتِمَالِ تَاوِيْلٍ هُوَ فِيْ حَيِّزِ الْمَجَازِ، اَيْ حُكْمُ النَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِالْمَعْنَى الَّذِيْ وَضَحَ مِنْهُ مَعَ احْتِمَالِ تَاوِيْلٍ كَانَ فِيْ مَعْنَى الْمَجَازِ وَهٰذَا التَّاوِيْلُ قَدْ يَكُوْنُ فِيْ ضِمْنِ التَّخْصِيْصِ بِاَنْ يَّكُوْنَ عَامًّا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ وَقَدْ يَكُوْنُ فِيْ ضِمْنِ غَيْرِهٖ بِاَنْ يَّكُوْنَ حَقِيْقَةً تَحْتَمِلُ الْمَجَازَ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى اَنْ يُّقَالَ عَلَى احْتِمَالِ تَاوِيْلٍ اَوْ تَخْصِيْصٍ كَمَا ذَكَرَهُ غَيْرُهٗ وَلَمَّا احْتَمَلَ هٰذَا الْاِحْتِمَالَ النَّصُّ كَانَ الظَّاهِرُ الَّذِيْ هُوَ دُوْنَهٗ اَوْلٰى بِاَنْ يَّحْتَمِلَهٗ وَلٰكِنَّ مِثْلَ هٰذِهِ الْاِحْتِمَالَاتِ لَا تَضُرُّ بِالْقَطْعِيَّةِ.

ترجمہ: ـــــــــ اور اس نص کا حکم اُس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو
معنی اُس سے واضح ہوں یعنی نص کا حکم اس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو معنی اُس سے واضح ہوں اس کے
ساتھ ساتھ مجاز کے ضمن میں تاویل کا احتمال بھی ہو اور یہ تاویل کبھی تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے بایں طور کہ
نص عام ہو تخصیص کا احتمال رکھتی ہو، اور کبھی غیر تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے بایں طور کہ نص، حقیقت ہو،
مجاز کا احتمال رکھتی ہو پس "علی احتمال تاویل او تخصیص" کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ انکے علاوہ نے
ذکر کیا ہے اور جب نص یہ احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو اس سے نیچے کے مرتبہ میں ہے بدرجہ اولیٰ اس کا احتمال
رکھے گا لیکن اس طرح کے احتمالات قطعی ہونے کیلئے مضر نہیں ہیں۔

تشریح: ـ مصنف منارؒ نے فرمایا کہ نص کا حکم یہ ہے کہ جو معنی نص سے واضح ہوں ان پر عمل کرنا واجب ہے لیکن مجاز کے ضمن میں تاویل کا احتمال باقی رہے گا۔ مطلب یہ ہیکہ نص سے جو معنی ثابت اور واضح ہوتے ہیں ان پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر اس میں تاویل کا احتمال باقی رہتا ہے اس طور پر کہ نص اگر عام ہو تو وہ تخصیص کا احتمال رکھتی ہے اور اگر نص خاص ہو تو اس میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے۔

" وہٰذا التاویل قد یکون الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہیکہ نص اگر عام ہو تو اسمیں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور اگر غیر عام یعنی خاص ہو تو اسمیں تاویل یعنی مجاز کا احتمال ہوتا ہے جیساکہ گذشتہ سطروں میں مذکور ہے، پس جب یہ دونوں احتمال موجود ہیں تو مصنفِ منار کو یوں کہنا چاہیے تھا" علیٰ احتمال تاویل او تخصیص" جیساکہ دوسرے حضراتِ علماء نے اس کو اسی طرح ذکر کیا ہے یعنی لفظ تاویل کے بعد لفظ تخصیص بھی ذکر کرنا چاہیے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ تاویل، تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے اس طور پر کہ تاویل لفظ کو اس کے ظاہر سے خلافِ ظاہر کی طرف پھیرنے کا نام ہے اور یہ پھیرنا خواہ تخصیص کے ذریعہ ہو خواہ مجاز کے ذریعہ ہو پس ثابت ہو گیا کہ لفظ تاویل تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے اور جب لفظ تاویل، تخصیص کو شامل ہے تو متن میں تاویل کے بعد تخصیص کو ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

صاحبِ نورالانوار کہتے ہیں کہ نص جو ظاہر کی بہ نسبت اقویٰ اور اعلیٰ ہے جب وہ تاویل کا احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو رتبہ میں نص سے کمتر ہے وہ بدرجہ اولیٰ تاویل کا احتمال رکھے گا۔

لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ جب نص اور ظاہر دونوں تاویل کا احتمال رکھتے ہیں تو یہ دونوں ظنی ہونے چاہئیں کیونکہ جو کلام تاویل کا احتمال رکھتا ہے وہ ظنی (مفید ظن) ہوتا ہے حالانکہ دونوں قطعی (مفید یقین) ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ احتمال بغیر دلیل شرعی کے پیدا ہوتا ہے اور جو احتمال بغیر دلیل شرعی کے پیدا ہوا ہو وہ قطعیت کیلئے مضر نہیں ہوتا ہے یعنی اس کی وجہ سے کلام ظنی نہیں ہوتا ہے لہٰذا نص اور ظاہر بھی اس قسم کے احتمالات کی وجہ سے ظنی نہیں ہوں گے بلکہ حسبِ سابق قطعی اور مفیدِ یقین رہیں گے۔

وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَمَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَبْقٰى مَعَهٗ اِحْتِمَالُ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ سَوَاءٌ اِنْقَطَعَ ذٰلِكَ الْاِحْتِمَالُ بِبَيَانِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاَنْ كَانَ مُجْمَلًا فَلَحِقَهٗ بَيَانٌ قَاطِعٌ بِفِعْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوْ بِقَوْلِهٖ فَصَارَ مُفَسَّرًا اَوْ بِاِيْرَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَلِمَةً زَائِدَةً يَنْسَدُّ بِهَا بَابُ التَّخْصِيْصِ وَالتَّاوِيْلِ كَمَا سَيَاْتِيْ.

ترجمہ: ـ اور مفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے زیادہ وضاحت ہو ایسے طریقہ پر کہ اس کیساتھ تاویل اور

تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے برابر ہیکہ وہ احتمال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے منقطع ہو اس طور پر کہ کلام مجمل تھا پھر اس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل یا قول سے کوئی قطعی بیان لاحق ہو گیا پس وہ کلام مفسر ہو گیا یا (وہ احتمال) اللہ تعالیٰ کے کسی ایسے کلمۂ زائدہ کے لانے سے (منقطع ہو) جس سے تخصیص اور تاویل کا دروازہ بند ہو جاتا ہے جیسا کہ عنقریب آئیگا۔

تشریح:۔ مفسر کی تعریف کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا کہ مفسر وہ کلام ہے جسمیں نص سے اس قدر زیادہ وضاحت ہو کہ اسمیں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے وہ احتمال کبھی تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے منقطع ہو جاتا ہے اس طور پر کہ کلام پہلے مجمل تھا پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل یا قول سے کوئی قطعی بیان لاحق ہو گیا یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے اسکی وضاحت کر دی گئی ہو یا قول سے وضاحت کر دی گئی ہو۔ اور اس وضاحت کے بعد وہ کلام مجمل نہ رہے گا بلکہ مفسر ہو جائیگا یعنی اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال منقطع ہو جائیگا۔ اور کبھی وہ احتمال اللہ تعالیٰ کے کسی ایسے کلمۂ زائدہ کے لانے سے منقطع ہو جاتا ہے جس سے تاویل و تخصیص کا دروازہ بند ہو جاتا ہے جیسا کہ اس کی مثال آئندہ آرہی ہے۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ عَلٰى اِحْتِمَالِ النَّسْخِ اَيْ حُكْمُ الْمُفَسَّرِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ مَعَ اِحْتِمَالِ اَنْ يَّصِيْرَ مَنْسُوْخًا وَهٰذَا فِيْ زَمَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَاَمَّا فِيْمَا بَعْدَهٗ فَكُلُّ الْقُرْاٰنِ مُحْكَمٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّسْخَ.

ترجمہ:۔ اور مفسر کا حکم نسخ کے احتمال کیساتھ اس پر عمل کا واجب ہونا ہے یعنی مفسر کا حکم اس پر عمل کا واجب ہونا ہے اس احتمال کیساتھ کہ وہ منسوخ ہو جائے، اور یہ نسخ کا احتمال رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تھا پھر اس کے بعد پورا قرآن محکم ہو گیا نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح:۔ مفسر کا حکم یہ ہے کہ قطعی طور سے اس پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس احتمال کیساتھ کہ وہ منسوخ ہو جائے یعنی مفسر میں تاویل و تخصیص کا احتمال اگرچہ باقی نہیں رہتا لیکن منسوخ ہونے کا احتمال باقی رہتا ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون رح فرماتے ہیں کہ نسخ کا یہ احتمال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک تک تو تھا لیکن اس کے بعد پورا قرآن محکم اور ناقابل نسخ ہو گیا۔ کیونکہ قرآن بذریعہ وحی نازل ہوا ہے اور وحی کو وحی کے ذریعہ منسوخ کیا جا سکتا ہے غیر وحی کے ذریعہ منسوخ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چونکہ وحی کا سلسلہ بند ہو گیا اسلئے آپکی وفات کے بعد منسوخ ہونیکا احتمال بھی باقی نہ رہے گا، اس کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ قرآن، قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے یا حدیث سے اور

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نہ نزولِ قرآن کا امکان ہے اور نہ بیانِ حدیث کا پس جب دونوں کا امکان نہیں ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قرآن کے منسوخ ہونیکا امکان بھی نہ رہے گا۔

وَاَمَّا الْمُحْكَمُ فَمَا اُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ عَنْ اِحْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّبْدِيْلِ تَعْدِيَتُهٗ عَنْ هٰهُنَا بِتَضْمِيْنِ مَعْنَى الْاِمْتِنَاعِ اَيْ اُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ حَالَ كَوْنِهٖ مُمْتَنِعًا عَنْ اِحْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّبْدِيْلِ سَوَاءٌ كَانَ اِنْقِطَاعُ اِحْتِمَالِ النَّسْخِ لِمَعْنًى فِيْ ذَاتِهٖ كَاٰيَاتِ التَّوْحِيْدِ وَيُسَمّٰى مُحْكَمًا لِعَيْنِهٖ اَوْ بِوَفَاتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيُسَمّٰى مُحْكَمًا لِغَيْرِهٖ وَلَمْ يَذْكُرْ فِيْ تَعْرِيْفِهٖ لَفْظَ اِزْدَادَ كَمَا ذَكَرَ فِيْمَا سَبَقَ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ الْمُحْكَمَ مَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى الْمُفَسَّرِ بِشَيْءٍ وَاِنَّمَا ازْدَادَ عَلَيْهِ بِقُوَّةٍ فِيْهِ وَهُوَ عَدَمُ اِحْتِمَالِ النَّسْخِ فَمَرَاتِبُ الظُّهُوْرِ قَدْ تَمَّتْ عَلَى الْمُفَسَّرِ۔

ترجمہ:۔ اور محکم وہ کلام ہے جس کی مراد قوی اور مضبوط ہو (اور) نسخ اور تبدیل کا احتمال نہ ہو۔ یہاں (احکام کو) عن کیساتھ متعدی کرنا امتناع کے معنی کی تضمین کی وجہ سے ہے یعنی محکم وہ کلام ہے جس کی مراد قوی مضبوط ہو اس حال میں کہ اسکو نسخ اور تبدیل کے احتمال سے روک دیا گیا ہو۔ احتمالِ نسخ کا انقطاع خواہ اس کے ذاتی معنی کیوجہ سے ہو جیسے آیاتِ توحید اور آیاتِ صفات۔ اسکو محکم لعینہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے یا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کیوجہ سے ہو اور اس کو محکم لغیرہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور مصنفؒ نے محکم کی تعریف میں لفظ "ازداد" ذکر نہیں کیا جیساکہ سابق میں ذکر کیا ہے اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ محکم میں مفسر پر کسی چیز کیساتھ وضاحت کی زیادتی نہیں ہے البتہ محکم میں مفسر پر قوت کی زیادتی ہے اور وہ قوت عدمِ احتمالِ نسخ ہے پس ظہور کے مراتب مفسر پر پورے ہو گئے۔

تشریح:۔ محکم کی تعریف سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ اِحکام کا صلہ عن نہیں آتا ہے۔ ہاں۔ احکام اگر امتناع (روکنے) کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عن کیساتھ متعدی ہو سکتا ہے یعنی عن کا صلہ ذکر کیا جا سکتا ہے پس یہاں بھی چونکہ احکام، عن کیساتھ متعدی ہے اسلئے یہ امتناع کے معنی کو متضمن ہوگا اور محکم کی تعریف یہ ہوگی "محکم وہ کلام ہے جس کی مراد اور مطلب نہایت قوی اور مضبوط ہو اور اسمیں نسخ اور تبدیل کا احتمال ہرگز نہ ہو یعنی نسخ اور تبدیل کے احتمال سے اس کلام کو روک دیا گیا ہو۔ پھر احتمالِ نسخ کے منقطع ہونے کی دو صورتیں ہیں۔
(۱) یہ کہ اس کلام کے ذاتی معنی کیوجہ سے نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہو جیسے توحید اور صفات کی آیات اسلئے کہ توحید باری اور صفاتِ باری ایسی چیزیں ہیں جو کبھی نہ منسوخ ہوئیں اور نہ ہوں گی لہٰذا ان پر دلالت کرنیوالا کلام اس ذاتی معنی کیوجہ سے منسوخ ہونیکا احتمال نہیں رکھے گا (۲) یہ کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے

نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہو۔ کیونکہ قرآن، قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے یا حدیث رسول ﷺ سے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نہ نزولِ قرآن ہے اور نہ حدوثِ حدیث۔ یعنی آپکی وفات کے بعد نہ قرآن کے نازل ہونیکا امکان ہے اور نہ آپکے حدیث بیان کرنے کا امکان ہے پس جب دونوں امکان نہیں ہیں تو قرآن کے منسوخ ہونے کا امکان بھی نہ ہوگا۔ بہرحال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے بھی نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہے۔ پہلی صورت میں محکم کو محکم لعینہٖ کہا جاتا ہے اور دوسری صورت میں محکم لغیرہٖ کہا جاتا ہے۔

صاحبِ نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ مصنفِ منار نے جس طرح نص اور مفسر کی تعریف میں لفظ "ازداد" ذکر کیا ہے محکم کی تعریف میں ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ صاحبِ توضیح وغیرہ دوسرے حضرات نے محکم کی تعریف میں لفظ "ازداد" ذکر کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ظاہر کے مقابلہ میں نص کے اندر وضاحت چونکہ زیادہ ہوتی ہے اسلئے نص کی تعریف میں "فما ازداد وضوحاً علی الظاہر" کہا گیا، اور نص کی بہ نسبت مفسر میں وضاحت زیادہ ہوتی ہے اسلئے مفسر کی تعریف میں "فما ازداد وضوحاً علی النص" کہا گیا، لیکن محکم کے اندر مفسر کی بہ نسبت چونکہ زیادہ وضاحت نہیں ہوتی بلکہ ظہور اور وضاحت کے مراتب مفسر پر تمام ہو جاتے ہیں اسلئے محکم کی تعریف کے موقع پر "ازداد" کا لفظ ذکر نہیں کیا گیا۔ البتہ مفسر کے مقابلہ میں محکم زیادہ قوی ہوتا ہے اسلئے کہ مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور محکم نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو کلام نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ زیادہ قوی ہوتا ہے بہ نسبت اُس کلام کے جو نسخ کا احتمال رکھتا ہو۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ مِنْ غَيْرِ احْتِمَالٍ لَا احْتِمَالَ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ وَلَا احْتِمَالَ النَّسْخِ فَهُوَ اَتَمُّ الْقَطْعِيَّاتِ فِيْ اِفَادَةِ الْيَقِيْنِ۔

ترجمہ: اور محکم کا حکم بغیر کسی احتمال کے اس پر عمل کا واجب ہونا ہے (یعنی) نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہو اور نہ نسخ کا احتمال ہو پس محکم مفیدِ یقین ہونے میں تمام قطعیات سے افضل اور اکمل ہے۔

تشریح: محکم کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور اس میں کسی طرح کا کوئی احتمال نہیں ہوتا نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور نہ منسوخ ہونے کا احتمال ہوتا ہے پس ظاہر، نص، مفسر اگرچہ مفیدِ یقین ہونے میں قطعی ہیں لیکن محکم مفیدِ یقین ہونے میں تمام قطعیات سے افضل اور اکمل ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ اَمْثِلَةِ كُلِّ هٰؤُلَاءِ فَقَالَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا هٰذَا

مِثَالُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبٰوا نَصٌّ فِي بَيَانِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَهُمَا لِاَنَّ الْكُفَّارَ كَانُوْا يَعْتَقِدُوْنَ حِلَّ الرِّبٰوا حَتّٰى شَبَّهُوا الْبَيْعَ بِهِ فَقَالُوْا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا فَرَدَّ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَقَالَ كَيْفَ يَكُوْنُ ذٰلِكَ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا وَمِثَالُهُ الْمَذْكُوْرُ فِي عَامَّةِ الْكُتُبِ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي اِبَاحَةِ النِّكَاحِ نَصٌّ فِي الْعَدَدِ لِاَنَّهُ سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ كَمَا سَيَأْتِيْ ۔

ترجمہ: ۔ پھر مصنفؒ نے ان تمام قسموں کی مثالوں کو بیان کرنا شروع کر دیا چنانچہ فرمایا جیسے باری تعالیٰ کا قول " احل اللہ البیع وحرم الربوا " یہ ظاہر اور نص کی مثال ہے کیونکہ یہ بیع کے حلال ہونے اور ربا کے حرام ہونیکے حق میں ظاہر ہے ، اور بیع اور ربا کے درمیان فرق ظاہر کرنے کے بارے میں نص ہے اسلئے کہ کفار ربا کی حلت کا اعتقاد رکھتے تھے حتی کہ انھوں نے بیع کو ربا کیساتھ تشبیہ دی ہے چنانچہ انھوں نے کہا " انما البیع مثل الربوا " پس اللہ تعالیٰ نے ان پر رد فرمایا اور کہا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام کیا ہے اور اس کی مثال جو عام کتابوں میں مذکور ہے باری تعالیٰ کا قول " فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث ورباع " ہے ، کیونکہ یہ قول نکاح کی اباحت میں ظاہر اور عدد کے بیان میں نص ہے اسلئے کہ یہ کلام اسی کیلئے لایا گیا ہے ۔

تشریح: ۔ صاحب نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ مصنفؒ ظاہر ، نص ، مفسر ، محکم کی تعریفات اور ان کے احکام بیان فرما کر اب ان کی مثالیں ذکر فرما رہے ہیں ۔ چنانچہ کہا کہ باری تعالیٰ کا قول " احل اللہ البیع وحرم الربوا " (اللہ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام کیا ہے) ظاہر اور نص دونوں کی مثال ہے اس طور پر کہ اس آیت میں بیع کی حلت اور ربا کی حرمت چونکہ نفس صیغہ اور نفس کلام سے واضح ہے اس لئے یہ آیت بیع کی حلت اور ربا کی حرمت کے بیان میں ظاہر ہوگی ، اور چونکہ اس آیت کو بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے اسلئے یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں نص ہوگی رہی یہ بات کہ آپکو یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے ، اس کا جواب یہ ہے کہ کفار کا عقیدہ یہ تھا کہ ربا حلال ہے اور اس عقیدہ میں انھوں نے اس قدر غلو کیا کہ ربا کو اصل قرار دیکر بیع کو ربا کیساتھ تشبیہ دی اور کہا " انما البیع مثل الربوا " (بیع تو ربا کی طرح ہے) پس ان کا رد کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ بیع ، ربا کی طرح ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربا کو حرام کیا ہے ۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق ظاہر کرنے کے واسطے لائی گئی ہے ۔
شارح نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر اور نص کی مثال میں عام کتابوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول

مذکور ہے "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث و رباع" کیونکہ یہ آیت نکاح کے مباح ہونے میں ظاہر ہے، اسلئے کہ "فانکحوا" صیغۂ امر وجوب کیلئے نہیں ہے اور امر کے درجات میں ادنی درجہ اباحت کا ہے لہٰذا یہاں امر کا صیغہ اباحت کیلئے ہوگا اور نکاح کا مباح ہونا ثابت ہوگا۔ اور یہ آیت مثنیٰ وثلث و رباع کے قرینہ سے بیانِ عدد کے سلسلہ میں نص ہے کیونکہ یہ آیت بیانِ عدد ہی کیلئے لائی گئی ہے۔ اسلئے کہ امر جب کسی ایسی شئی پر وارد ہو جو کسی قید کیساتھ مقید ہو اور امر وجوب کیلئے نہ ہو تو اس قید کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے حدیث میں "بیعوا سواء بسواء" آیا ہے تو یہاں امر چونکہ سواء بسواء کی قید کیساتھ مقید ہے اس لئے یہاں بیع کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ قید یعنی برابر، برابر بیچنے کو ثابت کرنا مقصود ہے، پس اسیطرح آیت "فانکحوا" میں بھی نکاح کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہ ہوگا بلکہ قید یعنی دو، تین، چار کے عدد کو ثابت کرنا مقصود ہوگا۔ بہر حال ثابت ہوگیا کہ آیت "فانکحوا ما طاب الآیۃ" نکاح مباح ہونیکے سلسلہ میں ظاہر اور بیانِ عدد کے بارے میں نص ہے۔

وَقَوْلُهٗ تَعَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّا اِبْلِيْسَ مِثَالٌ لِلْمُفَسَّرِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ فَسَجَدَ ظَاهِرٌ فِيْ سُجُوْدِ الْمَلَائِكَةِ نَصٌّ فِيْ تَعْظِيْمِ اٰدَمَ ع لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ اَيْ سُجُوْدَ بَعْضِ الْمَلَائِكَةِ بِاَنْ يَّكُوْنَ الْمَلَائِكَةُ عَامًّا مَخْصُوْصَ الْبَعْضِ وَيَحْتَمِلُ التَّاوِيْلَ بِاَنْ سَجَدُوْا مُتَفَرِّقِيْنَ اَوْ مُجْتَمِعِيْنَ فَانْقَطَعَ اِحْتِمَالُ التَّخْصِيْصِ بِقَوْلِهٖ كُلُّهُمْ وَاِحْتِمَالُ التَّاوِيْلِ بِقَوْلِهٖ اَجْمَعُوْنَ فَصَارَ مُفَسَّرًا۔

ترجمہ:۔ اور باری تعالیٰ کا قول "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس" مفسر کی مثال ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "فسجد" سجودِ ملائکہ کے بارہ میں ظاہر ہے (اور) آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بارہ میں نص ہے لیکن یہ تخصیص یعنی بعض ملائکہ کے سجود کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ ملائکہ عام مخصوص البعض ہوں، اور تاویل کا بھی احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ ملائکہ نے علیٰحدہ علیٰحدہ سجدہ کیا ہے یا ایک ساتھ پس تخصیص کا احتمال باری تعالیٰ کے قول "کلھم" سے اور تاویل کا احتمال باری تعالیٰ کے قول "اجمعون" سے منقطع ہوگیا اور یہ کلام مفسر ہوگیا۔

تشریح:۔ صاحب المنار نے فرمایا کہ آیت "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس" مفسر کی مثال ہے، تفصیل اسکی یہ ہے کہ لفظ "فسجد" ملائکہ علیہم السلام کے سجدہ کرنے کے سلسلہ میں ظاہر ہے کیونکہ یہ لفظ اپنے صیغہ کے اعتبار سے سجودِ ملائکہ پر دلالت کرتا ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بیان میں نص ہے اسلئے کہ یہ کلام آدم علیہ السلام کی تعظیم بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے۔ لیکن یہ کلام تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال رکھتا ہے، تخصیص کا احتمال تو اس طور پر کہ "فسجد الملائکۃ" میں ملائکہ اگرچہ عام ہے اور تمام فرشتوں کو شامل ہے لیکن یہ

احتمال ہے کہ سجدہ بعض فرشتوں نے کیا ہو، تمام نے نہ کیا ہو، لہٰذا اس صورت میں ملائکہ عام مخصوص البعض ہوگا، اور تاویل کا احتمال اس طور پر رکھتا ہے کہ معلوم نہیں فرشتوں نے علیحدہ علیحدہ سجدہ کیا ہے یا ایک ساتھ سجدہ کیا ہے یعنی ایک ساتھ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کیجا سکتی ہے اور علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کیجا سکتی ہے۔ بہرحال اس کلام میں یعنی "فسجد الملائکۃ" میں تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال ہے لیکن جب "الملائکۃ" کے بعد لفظ "کلھم" زیادہ کردیا گیا تو تخصیص کا احتمال منقطع ہوگیا اور یہ ثابت ہوگیا کہ سجدہ تمام فرشتوں نے کیا ہے، اور جب لفظ "اجمعون" زیادہ کیا گیا تو علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل کا احتمال ختم ہوگیا اور یہ ثابت ہوگیا کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا ہے اور جب لفظ "کلھم" اور "اجمعون" سے تاویل اور تخصیص دونوں کا احتمال منقطع ہوگیا تو یہ کلام مفسر ہوگیا۔

وَلَا يُقَالُ اِنَّهٗ يَبْقٰى اِحْتِمَالُ كَوْنِهِمْ مُتَحَلِّقِيْنَ اَوْ مُتَصَفِّفِيْنَ لِاَنَّهٗ لَا يَضُرُّ فِيْ بَيَانِ التَّعْظِيْمِ عَلَا اَنَّا لَا نَدَّعِيْ اَنَّهٗ مُفَسَّرٌ مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ بَلْ مِنْ بَعْضِهَا وَكَذَا لَا يُقَالُ اِنَّهٗ اُسْتُثْنِيَ فِيْهِ فَكَيْفَ يَصِيْرُ مُفَسَّرًا لِاَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ لَيْسَ مِنْ قَبِيْلِ التَّخْصِيْصِ وَلَا مُضِرًّا لِكَوْنِ الْكَلَامِ مُفَسَّرًا عَلَا اَنَّهٗ اِسْتِثْنَاءٌ مُنْقَطِعٌ اَوْ مَبْنِيٌّ عَلَى التَّغْلِيْبِ وَكَذَا لَا يُقَالُ اِنَّهٗ خَبَرٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ مِثَالًا لِلْمُحْكَمِ لِاَنَّ اَصْلَ هٰذَا الْكَلَامِ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلنَّسْخِ وَاِنَّمَا ارْتَفَعَ هٰذَا الْاِحْتِمَالُ بِعَارِضِ كَوْنِهٖ خَبَرًا فَلَا ضَيْرَ فِيْهِ وَلِهٰذَا قَالَ فِي التَّوْضِيْحِ اِنَّ الْاَوْلٰى فِيْ مِثَالِ الْمُفَسَّرِ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً لِاَنَّهٗ مِنْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ فَاِنَّهٗ مِنَ الْاَخْبَارِ وَالْقَصَصِ۔

ترجمہ:- اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ احتمال تو باقی ہے کہ فرشتے حلقہ بندی کی صورت میں تھے یا صف بندی کی صورت میں کیونکہ یہ احتمال تعظیم کے بیان میں مضر نہیں ہے علاوہ ازیں ہم اس بات کا دعویٰ نہیں کرتے ہیں کہ یہ کلام تمام وجوہ سے مفسر ہے بلکہ بعض وجوہ سے مفسر ہے اور اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس کلام میں استثناء کیا گیا ہے لہٰذا یہ کس طرح مفسر ہوگا۔ اسلئے کہ استثناء تخصیص کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ کلام کے مفسر ہونے کیلئے مضر ہے علاوہ ازیں یہ استثناء منقطع ہے یا تغلیب پر مبنی ہے، اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ یہ کلام خبر ہے، نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے پس مناسب یہ ہیکہ یہ کلام محکم کی مثال ہو۔ اسلئے کہ اس کلام کی اصل نسخ کی محتمل تھی۔ اور یہ احتمال اس کے خبر ہونے کے عارض کی وجہ سے مرتفع ہوا ہے لہٰذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسی وجہ سے توضیح میں کہا ہے کہ مفسر کی مثال میں سب سے زیادہ بہتر باری تعالیٰ

کا قول " قاتلوا المشرکین کافۃ " ہے کیونکہ یہ کلام احکام شرع کے قبیل سے ہے برخلاف باری تعالیٰ کے قول " فسجد الملائکۃ " کے کیونکہ یہ قول اخبار اور قصص کے قبیل سے ہے ۔

تشریح :۔ اس عبارت میں شارح علیہ الرحمہ مفسر کی مثال مذکور پر چند اعتراضات اور ان کے جوابات نقل فرمارہے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہیکہ مثال مذکور کے بارے میں یہ کہنا کہ لفظ " اجمعون " سے تاویل کا احتمال منقطع ہوگیا اور یہ کلام مفسر ہوگیا غلط ہے ۔ کیونکہ لفظ " اجمعون " زیادہ کرنے کے باوجود یہ احتمال تاہنوز باقی ہے کہ ملائکہ علیہم السلام نے حلقہ بناکر سجدہ کیا تھا یا صف بناکر سجدہ کیا تھا ، یہ احتمال نہ لفظ " اجمعون " سے مرتفع ہوا اور نہ لفظ " کلہم " سے ، اور جب یہ احتمال باقی ہے تو مذکورہ کلام مفسر کی مثال کیسے ہوسکتا ہے ۔

اس کا جواب یہ ہیکہ معترض نے اپنے اعتراض میں جس احتمال کا ذکر کیا ہے وہ احتمال اس کلام کے مفسر ہونیکے منافی نہیں ہے اسلئے کہ مفسر ہونیکے منافی وہ احتمال ہوتا ہے جو احتمال اُس مقصد کے منافی ہو جس مقصد کیلئے وہ کلام لایا گیا ہے حالانکہ یہاں اس کلام کا مقصد آدم علیہ السلام کی تعظیم کو بیان کرنا ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم بہرصورت موجود ہے خواہ ملائکہ نے حلقہ بناکر سجدہ کیا ہو خواہ صف بناکر سجدہ کیا ہو پس جب دونوں صورتوں میں تعظیم آدمؑ موجود ہے تو یہ احتمال تعظیم آدمؑ کے بیان میں مضر نہ ہوگا ۔ اور جب یہ احتمال تعظیم آدمؑ کے بیان کیلئے مضر نہیں ہے تو یہ احتمال اس مقصد اور غرض کے منافی بھی نہیں ہوگا جس مقصد کیلئے یہ کلام لایا گیا ہے یعنی تعظیم آدمؑ ، اور جب یہ احتمال اس مقصد کے منافی نہیں ہے جس مقصد کیلئے کلام لایا گیا ہے تو یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونے کے منافی بھی نہیں ہوگا ، اور جب یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونیکے منافی نہیں ہے تو اس احتمال کے باوجود مذکورہ کلام مفسر ہوگا ۔ اور اس کلام کو مفسر کی مثال میں ذکر کرنا درست ہوگا ۔

دوسرا جواب یہ ہیکہ ہم اس بات کے مدعی ہرگز نہیں ہیں کہ مذکورہ کلام یعنی " فسجد الملائکۃ الآیۃ " تمام اعتبارات سے مفسر ہے بلکہ بعض اعتبارات سے مفسر ہے یعنی اس اعتبار سے مفسر ہے کہ تمام فرشتوں نے اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے بہرحال جب ہم تمام اعتبارات سے مفسر ہونیکے مدعی نہیں ہیں بلکہ بعض اعتبارات سے مفسر ہونیکے مدعی ہیں تو اب بعض احتمالات کا باقی رہنا یعنی اس احتمال کا باقی رہنا کہ فرشتوں نے حلقہ بناکر سجدہ کیا تھا یا صف بناکر سجدہ کیا تھا اس کلام کے بعض اعتبارات سے مفسر ہونے میں مضر نہیں ہوگا یعنی اس احتمال کے باوجود بھی یہ کلام بعض اعتبارات سے مفسر ہے ۔

دوسرا اعتراض یہ ہیکہ مذکورہ کلام " فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس " میں ملائکہ سے ابلیس کا استثناء کیا گیا ہے اور استثناء میں ایک گونہ تخصیص ہوتی ہے اس طور پر کہ مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ کے افراد سے نکال کر مستثنیٰ کو خاص کرلیا جاتا ہے پس ابلیس کا ملائکہ سے استثناء اس بات کی علامت ہیکہ یہ کلام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور جس کلام میں تخصیص کا احتمال موجود ہو وہ کلام مفسر نہیں ہوتا جیسا کہ مفسر کی تعریف سے واضح ہے لہٰذا کلام مذکور

"فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس" استثناء کی وجہ سے مفسر نہیں ہوگا۔ اور اس کلام کو مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ استثناء تخصیص کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ تخصیص وہ کہلاتی ہے جو کلام مستقل موصول کے ذریعہ ہو اور استثناء کلام مستقل نہیں ہوتا لہٰذا استثناء تخصیص بھی نہ ہوگا۔ اور جب استثناء تخصیص نہیں ہے تو اس کلام میں تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا اور جب اس کلام میں تخصیص کا احتمال نہیں ہے تو یہ کلام بلاشبہ مفسر ہوگا اور استثناء اس کے مفسر ہونے کیلئے مضر نہ ہوگا۔

"علا انہ" سے دوسرا جواب ہے اور اس جواب کا حاصل یہ ہیکہ "الا ابلیس" استثناء منقطع ہے اور استثناء منقطع اس کو کہتے ہیں جس میں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے افراد میں داخل نہ ہو، اور ابلیس چونکہ ملائکہ کے افراد میں سے نہیں ہے بلکہ جنات کے افراد میں سے ہے اسلئے ابلیس، ملائکہ کے زمرہ میں داخل نہ ہوگا، اور ابلیس کا استثناء، استثناء منقطع ہوگا، اور جب ابلیس، ملائکہ کے زمرہ میں داخل نہیں ہے تو ملائکہ سے ابلیس کا استثناء تخصیص نہ ہوگا کیونکہ تخصیص کیلئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل ہو۔ بہرحال ثابت ہوگیا کہ ابلیس کا استثناء تخصیص نہیں ہے اور جب ابلیس کا استثناء تخصیص نہیں ہے تو مذکورہ کلام تخصیص کا محتمل بھی نہ ہوگا، اور جب اس کلام میں تخصیص کا احتمال نہیں ہے تو یہ کلام بلاشبہ مفسر ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے علی سبیل التردید فرمایا کہ "الا ابلیس" کو یا تو استثناء منقطع مانا جائے اور جواب کی تقریر وہ کی جائے جو اوپر کی سطروں میں مذکور ہے اور یا یہ کہا جائے کہ ابلیس کو ملائکہ میں شمار کرنا تغلیب پر مبنی ہے یعنی ابلیس اصلاً اور نسلاً تو جن تھا مگر چونکہ اس کا نشو ونما اور رہن سہن لاکھوں فرشتوں کے درمیان ہوا ہے اسلئے ملائکہ کو ابلیس پر غلبہ دیدیا گیا اور تغلیباً ابلیس کو بھی افرادِ ملائکہ میں شمار کیا جانے لگا جیسے ابوین میں باپ کو ماں پر غلبہ دینے کیوجہ سے ماں پر بھی "اب" کا اطلاق ہونے لگا اور دونوں کیلئے "ابوین" کہا جانے لگا۔ اسیطرح قمرین، شمسین اور عمرین ہے۔ بہرحال ابلیس حقیقۃً افرادِ ملائکہ میں سے نہیں ہے بلکہ تغلیباً ابلیس کو افرادِ ملائکہ میں سے شمار کیا جانے لگا، اور جب ابلیس حقیقۃً افرادِ ملائکہ میں سے نہیں ہے تو ابلیس یعنی مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ (ملائکہ) میں حقیقۃً داخل نہ ہوگا، اور جب یہاں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں حقیقۃً داخل نہیں ہے تو یہ استثناء، تخصیص بھی نہ ہوگا کیونکہ تخصیص کیلئے ضروری ہے کہ مخصوص (مستثنیٰ) مخصوص منہ (مستثنیٰ منہ) میں حقیقۃً داخل ہو۔ بہرحال جب "الا ابلیس" (استثناء) تخصیص نہیں ہے تو اس کلام کے تخصیص کا احتمال نہ رکھنے کیوجہ سے یہ کلام مفسر ہوگا۔ اور اسکے مفسر ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

تیسرا اعتراض یہ ہیکہ باری تعالیٰ کا قول "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس" محکم کی مثال ہے حالانکہ آپ نے اسکو مفسر کی مثال میں ذکر کیا ہے۔ اور محکم کی مثال اسلئے ہیکہ یہ کلام خبر ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کلام کے ذریعہ آدم ؑ کے مسجودِ ملائکہ اور غیر مسجودِ ابلیس ہونے کی خبر دی ہے اور خبر، نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اور جو

کلام، نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ محکم ہوتا ہے لہٰذا یہ کلام بھی محکم ہوگا، اور جب یہ کلام محکم ہے تو اس کو محکم کی مثال میں پیش کرنا چاہیئے تھا نہ کہ مفسر کی مثال میں۔

اس کا جواب یہ ہیکہ یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا تھا مگر خبریت کے عارض ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہوگیا یعنی اصلاً اس کلام کے ذریعہ ملائکہ کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ وہ آدم ؑ کو سجدہ کریں اور یہ حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے یعنی حکم دینے کے بعد یہ احتمال موجود تھا کہ اللہ تعالیٰ اس حکم کو منسوخ کردیں اور ملائکہ کو سجدہ کرنے سے روکدیں، لیکن جب ملائکہ نے آدم ؑ کو سجدہ کرلیا تو اب یہ کلام خبر ہوگیا اور عارض خبریت کی وجہ سے منسوخ ہونے کا احتمال ختم ہوگیا کیونکہ نسخ ایسے کلام میں ہوتا ہے جو کلام کسی حکم شرعی پر دلالت کرتا ہو اور ایسے کلام میں نسخ نہیں ہوتا جسمیں کسی واقعہ کی خبر دی گئی ہو، بہر حال جب یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا تھا تو اس کلام کو محکم کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے بلکہ یہ کلام مفسر کی مثال واقع ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیون ؒ نے فرمایا کہ ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بعد یہ کلام چونکہ خبر ہوگیا اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے صاحب توضیح نے کہا کہ مفسر کی مثال میں سب سے بہتر باری تعالیٰ کا قول "قاتلوا المشرکین کافۃ" ہے کیونکہ یہ قول احکام شرع کے قبیل سے ہے اس کے برخلاف "فسجد الملائکۃ" کے کہ یہ قول اخبار وقصص کے قبیل سے ہے۔ اور "قاتلوا المشرکین کافۃ" مفسر اسطور پر ہوگا کہ "المشرکین" تخصیص کا احتمال رکھتا ہے یعنی ہوسکتا ہے کہ تمام مشرکین کو قتل کرنیکا حکم نہ ہو بلکہ بعض کو قتل کرنیکا حکم ہو لیکن جب "کافۃ" کہا گیا تو تخصیص کا یہ احتمال منقطع ہوگیا اور بلا استثنار تمام مشرکین کو قتل کرنیکا حکم ثابت ہوگیا، اور اس کی وجہ سے یہ کلام مفسر ہوگیا مگر چونکہ مشرکین کو قتل کرنیکا حکم، شرعی حکم ہے، اور شرعی حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے اسلئے یہ کلام محکم نہ ہوگا بلکہ مفسر ہوگا اور اس کلام کو صرف مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا، محکم کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ مِثَالٌ لِلْمُحْكَمِ لِاَنَّهٗ نَصٌّ فِيْ مَضْمُوْنِهٖ فَلَمْ يَحْتَمِلِ التَّاْوِيْلَ وَالنَّسْخَ اِذْ هُوَ مِنْ بَابِ الْعَقَائِدِ فِيْ بَيَانِ التَّوْحِيْدِ وَالصِّفَاتِ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ هٰذَا مِنْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ قَالَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ هٰهُنَا اَيْضًا اَنَّ الْاَوْلٰى فِيْ مِثَالِ الْمُحْكَمِ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْجِهَادُ مَاضٍ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ لِاَنَّهٗ مِنْ بَابِ الْاَحْكَامِ وَلَمْ يَحْتَمِلِ النَّسْخَ لِمَا فِيْهِ مِنْ تَوْقِيْتٍ اَوْ تَاْبِيْدٍ ثَبَتَ نَصًّا۔

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ کا قول "ان اللہ بکل شئ علیم" محکم کی مثال ہے اسلئے کہ یہ قول اپنے مضمون

ہیں نص ہے لہٰذا تاویل اور نسخ کا احتمال نہیں ہے کیونکہ یہ توحید وصفات کے بیان میں عقائد کے قبیل سے ہے اور چونکہ یہ کلام احکامِ شرع کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے اس مقام پر بھی صاحبِ توضیح نے کہا کہ محکم کی مثال میں زیادہ بہتر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الجہاد ماض الیٰ یوم القیٰمۃ" ہے کیونکہ یہ حدیث احکام کے قبیل سے ہے اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس میں توقیت یا تابید نص سے ثابت ہے ۔

تشریح: ـ فاضل مصنف نے فرمایا کہ محکم کی مثال باری تعالیٰ کا قول "ان اللہ بکل شئی علیم" ہے اور اس کے محکم ہونے کی دلیل یہ ہیکہ یہ کلام چونکہ اپنے مضمون یعنی علم خداوندی کے ہر چیز کو محیط ہونے کے سلسلے میں صریح اور نص ہے اسلئے اس کلام میں تاویل ونسخ کا احتمال نہ ہوگا، نیز یہ کلام چونکہ توحید وصفاتِ باری کے بیان میں ہے اسلئے یہ کلام عقائد کے قبیل سے ہوگا اور عقائد میں بھی چونکہ تاویل ونسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے اسلئے اس کلام میں بھی تاویل ونسخ کا احتمال نہیں ہوگا، اور جس کلام میں تاویل ونسخ کا احتمال نہ ہو وہ کلام چونکہ محکم ہوتا ہے اسلئے یہ کلام یعنی "ان اللہ بکل شئی علیم" محکم ہوگا ۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ قول باری "ان اللہ بکل شئی علیم" چونکہ عقائد کے قبیل سے ہے اور احکام شرع کے قبیل سے نہیں ہے اور مثال میں ایسے کلام کا پیش کرنا مناسب ہوتا ہے جو کلام احکامِ شرع کے قبیل سے ہو اس لئے صاحبِ توضیح نے کہا کہ محکم کی مثال میں حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم "الجہاد ماض الیٰ یوم القیٰمۃ" کا پیش کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ یہ حدیث احکامِ شرع کے قبیل سے ہے اور یہ حدیث نسخ کا احتمال بھی نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس حدیث میں توقیت الیٰ یوم القیٰمۃ ہے بلکہ تابید ہے یعنی اس عالم کے آخر تک جہاد کی فرضیت باقی رہے گی اور جہاد کبھی بھی منسوخ نہیں ہوگا ۔ اور جب جہاد منسوخ ہونیکا احتمال نہیں رکھتا ہے تو یہ کلام محکم ہوگا۔ مصنف کی عبارت "من توقیت او تابید" میں "او" "بل" کے معنی میں ہے ۔

وَيَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ لِيَصِيْرَ الْاَدْنٰى مَتْرُوْكًا بِالْاَعْلٰى يَعْنِىْ لَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَ هٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ فِى الظَّنِّيَّةِ وَالْقَطْعِيَّةِ لِاَنَّ كُلَّهَا قَطْعِيَّةٌ وَاِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ فَيُعْمَلُ بِالْاَعْلٰى دُوْنَ الْاَدْنٰى فَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ يُعْمَلُ بِالنَّصِّ وَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ النَّصِّ وَالْمُفَسَّرِ يُعْمَلُ بِالْمُفَسَّرِ وَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ يُعْمَلُ بِالْمُحْكَمِ وَلٰكِنَّ هٰذَا التَّعَارُضَ اِنَّمَا هُوَ التَّعَارُضُ الصُّوْرِىُّ لَا الْحَقِيْقِىُّ لِاَنَّ التَّعَارُضَ الْحَقِيْقِىَّ هُوَ التَّضَادُّ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ لَا مَزِيْدَ لِاَحَدِهِمَا وَهٰهُنَا لَيْسَ كَذٰلِكَ ۔

ترجمہ: ـ اور تفاوت، تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے تاکہ اعلیٰ کی وجہ سے ادنیٰ متروک ہوجائے ۔ یعنی ان چاروں کے درمیان ظنیت اور قطعیت میں فرق ظاہر نہیں ہوگا کیونکہ سب کے سب قطعی ہیں البتہ

تعارض کے وقت تفاوت ظاہر ہوگا، چنانچہ اعلیٰ پر عمل کیا جائیگا نہ کہ ادنیٰ پر۔ پس جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض ہوگا تو نص پر عمل کیا جائیگا، اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو مفسر پر عمل کیا جاتا ہے، اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو محکم پر عمل کیا جاتا ہے لیکن یہ تعارض صوری تعارض ہے حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ حقیقی تعارض وہ تضاد ہے جو دو حجتوں کے درمیان برابر ہو ان میں سے کسی ایک کو فوقیت نہ ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

تشریح:۔ صاحب نور الانوارؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ چاروں قسموں ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے درمیان ظنیت اور قطعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے یعنی ایسا ہرگز نہیں کہ ان میں سے بعض ظنی اور بعض قطعی ہوں بلکہ تمام قطعی اور مفید یقین ہیں۔ البتہ تعارض کے وقت یہ فرق ظاہر ہوگا کہ اعلیٰ پر عمل کیا جائیگا اور ادنیٰ کو ترک کر دیا جائیگا کیونکہ اعلیٰ، اوضح اور اقویٰ پر عمل کرنا ادنیٰ پر عمل کرنے کی بہ نسبت زیادہ بہتر ہے چنانچہ جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو تو نص پر عمل ہوگا، اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہو تو مفسر پر عمل ہوگا، اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہو تو محکم پر عمل ہوگا۔ اسلئے کہ نص، ظاہر کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے اور مفسر، نص کی بہ نسبت اعلیٰ ہے، اور محکم، مفسر کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے۔ شارحؒ نے فرمایا کہ یہاں تعارض سے مراد صورۃً تعارض ہے نہ کہ حقیقۃً۔ یعنی مذکورہ اقسام میں سے دو کے درمیان جو تعارض واقع ہوتا ہے وہ تعارض صوری ہوتا ہے اور تعارض صوری سے مراد یہ ہے کہ اثبات ونفی کے اعتبار سے تعارض ہو یعنی دونوں حجتوں میں سے ایک میں حکم کا اثبات ہو اور دوسری میں حکم کی نفی ہو، اور حقیقی تعارض اسلئے نہیں ہے کہ حقیقی تعارض کیواسطے ضروری ہے کہ ایسی دو حجتوں کے درمیان تضاد واقع ہو جو بالکل برابر سرابر ہوں ان میں سے ایک کو دوسرے پر کسی طرح کی کوئی فوقیت اور زیادتی حاصل نہ ہو حالانکہ یہاں ایسی بات نہیں ہے کیونکہ ظاہر، نص سے ادنیٰ ہے، نص، مفسر سے ادنیٰ ہے، اور مفسر، محکم سے ادنیٰ ہے، پس جب ان چاروں حجتوں میں ایک حجت دوسری حجت سے ادنیٰ ہے تو دو حجتیں مساوی اور برابر درجہ کی نہیں ہو سکتی ہیں، اور جب دو حجتیں مساوی اور برابر درجہ کی نہیں ہو سکتیں تو اُن کے درمیان حقیقی تعارض بھی واقع نہیں ہو سکتا ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ مذکورہ اقسام کے درمیان جو تعارض واقع ہوتا ہے وہ تعارضِ صوری ہوتا ہے نہ کہ تعارضِ حقیقی۔

مِثَالُ تَعَارُضِ الظَّاهِرِ مَعَ النَّصِّ قَوْلُهٗ تَعَ وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مَعَ قَوْلِهٖ تَعَ فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنَّ الْاَوَّلَ ظَاهِرٌ فِيْ حِلِّ جَمِيْعِ الْمُحَلَّلَاتِ مِنْ غَيْرِ قَصْرٍ عَلَى الْاَرْبَعَةِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ تَحِلَّ الزَّائِدَةُ عَلَيْهَا

وَالثَّانِي نَصٌّ فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ التَّعَدِّي عَنِ الْأَرْبَعِ لِأَنَّهُ سِيقَ لِأَجْلِ الْعَدَدِ فَتَعَارَضَ بَيْنَهُمَا فَتَرَجَّحَ النَّصُّ وَيَقْتَصِرُ عَلَيْهَا وَقِيلَ الْأَوَّلُ نَصٌّ فِي حَقِّ اشْتِرَاطِ الْمَهْرِ وَالثَّانِي ظَاهِرٌ فِي عَدَمِ اشْتِرَاطِهِ لِأَنَّهُ سَاكِتٌ عَنْ ذِكْرِهِ وَمُطْلَقٌ عَنْهُ فَتَعَارَضَ بَيْنَهُمَا فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ وَيَجِبُ الْمَالُ.

ترجمہ:۔ نص کیساتھ ظاہر کے تعارض کی مثال باری تعالیٰ کے قول " فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ و ثلث و رباع " کیساتھ باری تعالیٰ کا قول " احل لکم ما وراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم " ہے اسلئے کہ قول اول چار پر حصر کئے بغیر تمام محللات کے حلال ہونے میں ظاہر ہے پس مناسب ہیکہ چار پر زائد عورت حلال ہوا در قول ثانی اس بارے میں نص ہے کہ چار سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ قول ثانی عدد بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے لہٰذا دونوں کے درمیان تعارض ہو گیا پس نص راجح ہوگی اور چار پر انحصار ہوگا، اور کہا گیا کہ پہلا قول مہر کے شرط ہونے میں نص ہے اور قول ثانی مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ قول ثانی مہر کے ذکر سے ساکت ہے اور اس سے مطلق ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان تعارض ہو گیا پس نص راجح ہوگی اور مال واجب ہوگا۔

تشریح:۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ان دونوں آیتوں میں تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) " احل لکم ما وراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم " حلال ہیں تم کو سب عورتیں ان کے سوا بشرطیکہ طلب کرو ان کو اپنے مال کے بدلے (شیخ الهند)۔ (۲) " فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع "، جو عورتیں تمکو بھلی لگیں ان سے نکاح کر دو، دو سے تین تین سے چار چار سے۔

ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت یعنی " احل لکم الآیۃ " چار عورتوں پر توقف کئے بغیر تمام محللات کے حلال ہونے میں ظاہر ہے لہٰذا اس آیت سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ ایک شخص کیلئے ایک وقت میں چار سے زائد عورتیں حلال ہیں اور دوسری آیت اس بات میں نص ہیکہ ایک شخص کیلئے چار عورتوں سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہیکہ یہ آیت عدد ہی بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اور آیت میں آخری عدد رُباع (چار) ہے، لہٰذا نص قرآن سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک مرد ایک وقت میں زیادہ سے زیادہ چار عورتیں نکاح میں رکھ سکتا ہے رہی یہ بات کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ آیت کا مقصد عدد کو بیان کرنا ہے تو اس کا جواب یہ ہیکہ آیت میں لفظ "مثنیٰ، ثلث، رباع فانکحوا ما طاب لکم " سے حال واقع ہے اور حال، ذو الحال کیلئے قید ہوتا ہے پس آیت میں نکاح، اس قید یعنی عدد کی قید کیساتھ مقید ہوا اور جب کسی چیز کو کسی قید کیساتھ مقید کر کے ذکر کیا جاتا ہے تو وہ قید مقصود ہوتی ہے، شئ مقید مقصود نہیں ہوتی لہٰذا اس آیت میں بھی قید یعنی عدد کو بیان کرنا مقصود ہوگا اور مقید یعنی نکاح کو بیان کرنا مقصود نہ ہوگا، اور جب اس آیت میں عدد کو بیان کرنا مقصود ہے تو یہ آیت بیانِ عدد کیلئے نص ہوئی۔ بہرحال جب پہلی آیت تمام محللات کے حلال ہونے میں بغیر کسی تحدید کے ظاہر ہے، اور

دوسری آیت چار عورتوں سے زائد کے جائز نہ ہونے میں نص ہے تو ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہوگیا اور ان دونوں کے درمیان تعارض کی صورت میں نص چونکہ راجح ہوتی ہے اسلئے دوسری آیت یعنی نص عمل کے اعتبار سے راجح ہوگی اور ایک وقت میں صرف چار عورتوں کو نکاح میں رکھنا جائز ہوگا۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ پہلی آیت یعنی "احل لکم الآیۃ" مہر کے شرط ہونے میں نص ہے کیونکہ یہ آیت مہر کے شرط ہونے کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اور جو کلام جس مقصد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو وہ کلام اس مقصد کے سلسلہ میں نص ہوتا ہے لہٰذا یہ آیت بھی اشتراطِ مہر کے سلسلہ میں نص ہوگی اور دوسری آیت یعنی "فانکحوا ما طاب لکم الآیۃ" مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ دوسری آیت مہر کے سلسلہ میں بالکل ساکت ہے اور اس سے غیر متعلق ہے یعنی اس آیت میں نہ مہر کا شرط ہونا مذکور ہے اور نہ مہر کا غیر شرط ہونا مذکور ہے پس جب پہلی آیت مہر کے شرط ہونے میں نص اور دوسری آیت مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے تو دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوگیا، اور نص اور ظاہر کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ نص کو ترجیح ہوتی ہے اسلئے پہلی آیت (احل لکم) راجح ہوگی اور نکاح میں مال یعنی مہر واجب ہوگا۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسَّرِ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ مَعَ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِوَقْتِ كُلِّ صَلٰوةٍ فَاِنَّ الْاَوَّلَ نَصٌّ يَقْتَضِى الْوُضُوْءَ الْجَدِيْدَ لِكُلِّ صَلٰوةٍ اَدَاءً كَانَ اَوْ قَضَاءً فَرْضًا كَانَ اَوْ نَفْلًا لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ تَاْوِيْلَ اَنْ يَّكُوْنَ اللَّامُ بِمَعْنَى الْوَقْتِ فَيَكْفِى الْوُضُوْءُ الْوَاحِدُ فِىْ كُلِّ وَقْتٍ فَتُؤَدِّىْ بِهٖ مَاشَاءَتْ مِنْ فَرْضٍ وَنَفْلٍ وَالثَّانِىْ مُفَسَّرٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّاْوِيْلَ لِوُجُوْدِ لَفْظِ الْوَقْتِ فِيْهِ صَرِيْحًا فَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَهُمَا يُصَارُ اِلَى تَرْجِيْحِ الْمُفَسَّرِ فَيَكْفِى الْوُضُوْءُ الْوَاحِدُ فِىْ كُلِّ وَقْتِ صَلٰوةٍ مَرَّةً وَاحِدَةً وَالشَّافِعِىُّ رحمہ لَمْ يَتَنَبَّهْ بِهٰذَا فَعَمِلَ بِالْحَدِيْثِ الْاَوَّلِ.

ترجمہ:- اور مفسر کیساتھ نص کے متعارض ہونے کی مثال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ" ہے اسلئے کہ حدیثِ اول نص ہے، ہر نماز کیلئے نئے وضو کا تقاضا کرتی ہے نماز ادا ہو یا قضاء۔ فرض ہو یا نفل۔ لیکن اس تاویل کا احتمال رکھتی ہے کہ لام وقت کے معنی میں ہو۔ لہٰذا ایک وضو ہر ایک وقت میں کافی ہوگا۔ پس مستحاضہ اس وضو سے فرض اور نفل میں سے جس قدر چاہے ادا کرے۔ اور دوسری حدیث مفسر ہے تاویل کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ اسمیں صریحی طور پر وقت کا لفظ موجود ہے پس جب ان دونوں کے درمیان تعارض ہوگیا تو ترجیح مفسر کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور ایک وضو ایک مرتبہ ہر نماز کے وقت میں کافی ہوگا اور امام شافعی رحمہ چونکہ اس پر متنبہ نہیں ہوئے اسلئے موصوف نے

حدیثِ اوّل ہی پر عمل کیا۔

تشریح:۔ شارح نے فرمایا کہ نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ان دو حدیثوں کے درمیان تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) "المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ"، مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضو کرے (۲) "المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ" مستحاضہ ہر نماز کے وقت کیلئے وضو کرے۔ ان دونوں احادیث میں سے پہلی حدیث نص ہے ہر نماز کیلئے نئے وضو کا تقاضا کرتی ہے نماز خواہ ادا ہو خواہ قضا ہو خواہ فرض ہو خواہ نفل ہو۔ لیکن اس حدیث میں اس تاویل کا احتمال ہے کہ "لکل" "کا" "لام" وقت کے معنی میں ہو اور ایک وضو ایک وقت میں کافی ہو حتی کہ مستحاضہ اس وضو سے جس قدر چاہے نمازیں ادا کرے جیسے "آتیک لصلوٰۃ الظہر" میں "لام" وقت کے معنی میں ہے یعنی "آتیک وقت صلوٰۃ الظہر" میں تیرے پاس ظہر کی نماز کے وقت حاضر ہوں گا۔ مگر چونکہ اس تاویل پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ "لام" حرف ہے اور وقت اسم ہے اور حرف کو اسم کیلئے مجازاً استعمال کرنا درست نہیں ہے اسلئے بہتر تاویل یہ ہے کہ یہاں مضاف یعنی لفظ وقت مقدر مانا جائے اور تقدیری عبارت یہ ہو "لوقت کل صلاۃ"۔ بہر حال یہ حدیث مستحاضہ عورت پر ہر نماز کیلئے وضو واجب ہونے کے سلسلہ میں نص ہے اور دوسری حدیث "المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ" مفسر ہے اسمیں وقت کا لفظ چونکہ صریحی طور پر موجود ہے اسلئے اس حدیث میں کسی تاویل کا احتمال نہ ہوگا بلکہ ایک وقت میں ایک وضو کافی ہوگا اور اس ایک وضو سے بہت سی نمازیں ادا کرنا جائز ہوگا۔ بہر حال ان دونوں احادیث یعنی نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہو گیا، اور نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ مفسر راجح ہوتا ہے اسلئے یہاں بھی مفسر یعنی دوسری حدیث راجح ہوگی اور ایک وقت میں ایک مرتبہ وضو کرنا کافی ہوگا اور اس ایک وضو سے فرض اور نفل بہت سی نمازیں پڑھنے کی اجازت ہوگی۔ حضرت امام شافعیؒ چونکہ اس اصول پر متنبہ نہ ہو سکے اسلئے انھوں نے حدیث اول پر عمل کیا اور مستحاضہ عورت کیواسطے ہر نماز کیلئے وضو لازم قرار دیا۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسَّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ مَعَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا فَاِنَّ الْاَوَّلَ مُفَسَّرٌ يَقْتَضِىْ قَبُوْلَ شَهَادَةِ مَحْدُوْدِيْنَ فِى الْقَذْفِ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِاَنَّهُمَا صَارَا عَدْلَيْنِ حِيْنَئِذٍ وَالثَّانِىْ مُحْكَمٌ يَقْتَضِىْ عَدَمَ قَبُوْلِهَا لِوُجُوْدِ التَّابِيْدِ فِيْهِ صَرِيْحًا فَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَهُمَا يُحْمَلُ عَلَى الْمُحْكَمِ هٰكَذَا فِىْ كُتُبِ الْاُصُوْلِ وَمَا قِيْلَ اِنَّهٗ لَمْ يُوْجَدْ مِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسَّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ فَمِنْ قِلَّةِ التَّتَبُّعِ۔

ترجمہ:۔ اور محکم کیساتھ مفسر کے متعارض ہونیکی مثال باری تعالیٰ کے قول "واشہدوا ذوی عدل منکم" اور باری تعالیٰ کے قول "ولا تقبلوا لہم شہادۃً ابداً" میں تعارض کا واقع ہونا ہے اسلئے کہ قول اوّل مفسر ہے

توبہ کے بعد محدودین فی القذف کی شہادت کے قبول ہونیکا تقاضا کرتا ہے کیونکہ دونوں گواہ توبہ کے بعد عادل ہو چکے ہیں، اور قول ثانی محکم ہے عدم قبول شہادت کا تقاضا کرتا ہے اسلئے کہ اس میں صریحی طور پر تابید موجود ہے پس جب ان دونوں کے درمیان تعارض ہو گیا تو محکم پر عمل کیا جائیگا، ایسا ہی اصول کی کتابوں میں ہے، اور وہ جو کہا گیا کہ محکم کے ساتھ مفسر کے متعارض ہونے کی مثال نہیں پائی گئی تو وہ تتبع اور جستجو کی کمی کی وجہ سے ہے۔

تشریح: - شارح نور الانوار ملا جیون رح نے فرمایا کہ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ان دو آیات میں تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) "واشہدوا ذوی عدل منکم" تم اپنوں میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ۔ (۲) "ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا" تم ان لوگوں کی گواہی قبول نہ کرو جن پر قذف (تہمت) کے سلسلہ میں حد لگائی جا چکی ہو۔ ان دونوں آیات کے درمیان تعارض اس طور پر ہیکہ پہلی آیت مفسر ہے اور یہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جن لوگوں کو حد قذف لگائی جا چکی ہو اگر وہ توبہ کرلیں تو ان کی گواہی قبول کرلی جائے گی کیونکہ توبہ کے بعد دونوں محدود فی القذف عادل ہو گئے اور عادلوں کے بارے میں فرمایا گیا ہے "واشہدوا ذوی عدل منکم" یعنی دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ، اور گواہ بنانے کیلئے یہ بات لازم ہے کہ انکی گواہی قبول کی جائے گی، پس اس آیت مفسرہ سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ محدودین فی القذف کی گواہی بھی قبول ہوگی۔ اور دوسری آیت "ولا تقبلوا لہم الآیۃ" محکم ہے، یہ اس بات کی مقتضی ہے کہ محدودین فی القذف کی گواہی قبول نہ کیجائے، کیونکہ اس آیت میں لفظ "ابدا" جو تابید اور ہمیشگی پر دلالت کرتا ہے صراحۃً موجود ہے، اور یہ اس بات پر دال ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہو۔ بہر حال ان دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا اور مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ محکم پر عمل ہوتا ہے اسلئے محدودین فی القذف کے سلسلہ میں دوسری آیت جو محکم ہے اس پر عمل ہوگا اور محدودین فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اصول کی کتابوں میں اسیطرح مذکور ہے اور شارح نے دوسری بات یہ فرمائی کہ بعض حضرات علماء کا یہ کہنا کہ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے سو یہ ان کے تتبع اور تلاش کی کمی کیوجہ سے ہے ورنہ اگر ایسا ہی ہوتا تو شارح مذکورہ مثال کہاں سے ذکر کرتے۔

نوٹ: - محشی رح نے مذکورہ مثال پر کچھ اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں آپکی علمی دلچسپی کیلئے تحریر کئے جا رہے ہیں۔

پہلا اعتراض تو یہ ہیکہ پہلی آیت یعنی "واشہدوا ذوی عدل منکم" کو مفسر قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ مفسر وہ ہے جو نسخ کے علاوہ سوائے اپنے مدلول کے کسی چیز کا احتمال نہ رکھتا ہو، اور باری تعالیٰ کا قول "واشہدوا ذوی عدل منکم" بہت سی چیزوں کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ "اشہدوا" امر کا صیغہ ہے، اور امر

وجوب کیلئے بھی آتا ہے اور ندب کیلئے بھی، اور اس کے علاوہ بہت سے معانی کیلئے آتا ہے، نیز یہ آیت اپنے اطلاق کی وجہ سے نابینا کو بھی شامل ہے اور غلام کو بھی، کیونکہ عادل غلام بھی ہو سکتا ہے اور نابینا بھی، حالانکہ یہاں آیت میں دونوں بالاجماع مراد نہیں ہیں۔ پس ان احتمالات کے ہوتے ہوئے یہ آیت مفسر کی مثال کیسے ہو سکتی ہے؟۔

اس کا جواب یہ ہیکہ ہم نے اس آیت کو ہر اعتبار سے مفسر نہیں کہا ہے بلکہ صرف قبولِ شہادت کے اعتبار سے مفسر کہا ہے اور "مذکورہ احتمالات" قبولِ شہادت کے اعتبار سے اس آیت کے مفسر ہونے میں قطعاً مضر نہیں ہیں اور جب ایسا ہے تو اس آیت کے مفسر ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اور رہا یہ کہ یہ آیت اپنے اطلاق کی وجہ سے نابینا اور غلاموں کو بھی شامل ہے تو اس کا جواب یہ ہیکہ یہ آیت مطلق ہے اور مطلق سے فردِ کامل مراد ہوتا ہے اور نابینا اور غلام کیلئے کوئی کمال نہیں ہے یعنی یہ دونوں "ذوی عدل منکم" کے افرادِ کاملہ میں سے نہیں ہیں۔ لہٰذا یہ آیت ان دونوں کو شامل نہ ہوگی۔

دوسرا اعتراض یہ ہیکہ مذکورہ دونوں آیات کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اسلئے کہ پہلی آیت "اشھدوا ذوی عدل منکم" کا حکم اشہاد (گواہ بنانا) ہے اور دوسری آیت "ولا تقبلوا لھم شھادۃً ابداً" کا حکم ادا کے وقت عدمِ قبولِ شہادت ہے، اور اشہاد کیلئے قبول لازم بھی نہیں ہے چنانچہ محدود فی القذف اور نابینا کو گواہ بنانا درست ہے حتی کہ ان کی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ شہادت ادا کریں تو ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی، پس معلوم ہوا کہ اشہاد (گواہی بنانے) کیلئے قبول کرنا لازم نہیں ہے۔ بہر حال جب پہلی آیت کا حکم اشہاد ہے اور دوسری آیت کا حکم قبولِ شہادت ہے تو ان دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہ رہا، اور اگر یہ تسلیم بھی کرلیں کہ قبول، اشہاد کیلئے لازم ہے تو پہلی آیت محدودین فی القذف کے قبولِ شہادت پر بطریق اشارہ دلالت کرے گی اور دوسری آیت عدمِ قبولِ شہادت پر بطریق عبارت دلالت کرے گی لہٰذا اب بھی تعارض واقع نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہیکہ آپ نے اعتراض تعارضِ حقیقی پر کیا ہے حالانکہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ نصوص کے درمیان جو تعارض ہوتا ہے وہ تعارضِ صوری ہوتا ہے نہ کہ تعارضِ حقیقی۔ اور مذکورہ دونوں آیات کے درمیان تعارضِ حقیقی اگرچہ موجود نہیں ہے لیکن تعارضِ صوری موجود ہے لہٰذا کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

ثُمَّ اِنَّ الْمُصَ ذَکَرَ مِثَالًا لِتَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسَّرِ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّفْرِيْعِ فَقَالَ حَتّٰى قُلْنَا اِنَّهٗ اِذَا تَزَوَّجَ اِمْرَأَةً اِلٰى شَهْرٍ اَنَّهٗ مُتْعَةٌ يُرِيْدُ اَنَّ قَوْلَهٗ تَزَوَّجَ نَصٌّ فِى النِّكَاحِ لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ تَاوِيْلَ اَنْ يَّكُوْنَ نِكَاحًا اِلٰى اَجَلٍ فَيَكُوْنُ مُتْعَةً وَ

قَوْلُهٗ اِلٰی شَهْرٍ مُفَسَّرٌ فِیْ هٰذَا الْمَعْنٰی لَایَحْتَمِلُ اِلَّا کَوْنَهٗ مُتْعَةً فَیُحْمَلُ عَلَی الْمُتْعَةِ وَلٰکِنْ لَایَخْلُوْ هٰذَا مِنَ الْمُسَامَحَةِ لِاَنَّ قَوْلَهٗ اِلٰی شَهْرٍ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ تَزَوَّجَ وَلَیْسَ کَلَامًا مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهٖ حَتّٰی یَکُوْنَ مُفَسَّرًا یَصْلُحُ مُعَارِضًا لَهٗ فَکَاَنَّهٗ اَرَادَ اَنَّ هٰذَا الْکَلَامَ دَائِرٌ بَیْنَ کَوْنِهٖ نِکَاحًا وَبَیْنَ کَوْنِهٖ مُتْعَةً فَرَجَحَتِ الْمُتْعَةُ۔

ترجمہ:۔ پھر مصنف نے تفریع کے طور پر فقہی مسائل میں ایک مثال کا ذکر کیا ہے جسمیں نص کا تعارض مفسر کیساتھ ہے چنانچہ فرمایا حتّٰی کہ ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص ایک ماہ کیلئے کسی عورت سے نکاح کرلے تو یہ متعہ ہے مراد یہ ہیکہ اس کا قول "تزوج" نکاح کے بارےمیں نص ہے لیکن اس تاویل کا احتمال ہے کہ کسی خاص وقت تک کیلئے نکاح ہو لہٰذا (اس صورت میں) یہ متعہ ہوگا اور اس کا قول "الیٰ شہر" اس معنی میں مفسر ہے صرف اس کے متعہ ہونیکا احتمال رکھتا ہے پس اس تزوج کو متعہ پر محمول کیا جائیگا۔ لیکن یہ کلام مسامحت سے خالی نہیں ہے اسلئے کہ اس کا قول "الیٰ شہر" اس کے قول "تزوج" سے متعلق ہے خود کوئی مستقل کلام نہیں ہے یہاں تک کہ مفسر ہوکر "تزوج" کے معارض ہوسکے گویا مصنف نے یہ ارادہ کیا ہے کہ یہ کلام نکاح اور متعہ کے درمیان دائر ہے لیکن متعہ راجح ہے۔

تشریح:۔ سابق میں فاضل مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے، اور تعارض کے وقت ادنیٰ کو چھوڑ کر اعلیٰ پر عمل کیا جاتا ہے، فاضل شارح نے ان میں سے ہر دو کے درمیان تعارض کی مثالیں بھی بیان فرمادی ہیں مگر مصنفؒ نے تفریع کے طور پر ایک ایسے فقہی مسئلہ کو مثال میں ذکر کیا ہے جس میں نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہے مسئلہ یہ ہیکہ ایک شخص نے ایک عورت سے ایک ماہ کی مدت کیلئے نکاح کیا تو یہ متعہ ہوگا اور نکاح نہ ہوگا۔ کیونکہ مرد کا قول "تزوجتُ" نکاح کے باب میں نص ہے اسلئے کہ لفظ "تزوجت" نکاح منعقد کرنے کیلئے لایا جاتا ہے لیکن اس میں احتمال اس تاویل کا بھی ہے کہ یہ نکاح ایک خاص وقت تک کیلئے ہو پس اس صورت میں یہ نکاح موقت ہوگا اور نکاح موقت، متعہ کیطرح فاسد ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی فاسد ہوگا۔ بہرحال شوہر کا قول "تزوجتُ" نکاح کے باب میں نص ہے مگر جب اس نے "تزوجت" کے بعد "الیٰ شہر" کہا تو لفظ "تزوجت" نکاح موقت کے بارےمیں مفسر ہوگیا یعنی اب اس میں صرف نکاحِ موقت کا احتمال ہے اور نکاح کا احتمال نہیں ہے لہٰذا اس کو نکاح موقت پر محمول کیا جائیگا، اور نکاح موقت فاسد ہونے میں چونکہ متعہ کا حکم رکھتا ہے اس لئے یہ نکاح موقت فاسد ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے لے دے کر ایک تو مثال بیان کی ہے لیکن وہ بھی مسامحت سے خالی نہیں ہے اور مسامحت یہ ہیکہ مرد کے قول "تزوجتُ الیٰ شہر" میں "الیٰ شہر" خود کوئی مستقل کلام نہیں ہے بلکہ یہ "تزوجتُ" کا متعلق ہے گویا "تزوجتُ الیٰ شہر" پورے کا پورا ایک کلام ہے اور ایک کلام کے اجزاء کے

کے درمیان تعارض کے کوئی معنی نہیں ہیں یعنی دو کلاموں کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے، ایک کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض واقع نہیں ہوتا، بہرحال جب یہ پورے کا پورا ایک کلام ہے اور ایک کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض واقع نہیں ہوتا تو یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ یہاں "الی شہر" (مفسر) "تزوجت" (نص) کے معارض ہے یعنی اس کلام کو نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔

شارح رح نے فاضل مصنف کے کلام کی توجیہ کرتے ہوئے خود ہی فرمایا کہ غالباً مصنف کی مراد یہ ہیکہ یہ کلام "تزوجت الی شہر" نکاح اور متعہ کے درمیان دائر ہے یعنی یہ کلام نکاح بھی ہوسکتا ہے اور متعہ بھی ہوسکتا ہے مگر "الی شہر" کی وجہ سے متعہ ہونے کا احتمال راجح ہے اور متعہ فاسد ہے۔

نوٹ:۔ نکاحِ موقت اور متعہ دونوں ایک حکم میں شریک ہیں یعنی دونوں کا حکم فساد ہے، نکاحِ موقت بھی فاسد ہوتا ہے اور متعہ بھی فاسد ہوتا ہے لیکن تعریف کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہے یعنی متعہ کیلئے لفظ تمتع کا ذکر کرنا ضروری ہے مثلاً ایک شخص کسی عورت سے کہے "أتمتعُ بِکِ إلی شھرٍ بالفٍ" اور نکاحِ موقت یہ ہے کہ الفاظِ نکاح میں سے کسی لفظ کیساتھ مدتِ معینہ تک کیلئے نکاح منعقد کیا جائے۔ مثلاً یہ کہے "تزوجت الی شہر" یا "نکحتُ الی شہر"۔

احقر نے اشرف الہدایہ جلد چہارم ص۱۳۲ پر متعہ کے بارے میں تحریر کیا ہے کہ تمام ائمہ متعہ کی حرمت کے قائل ہیں سوائے امام مالکؒ کے، صاحبِ ہدایہ کے بیان کے مطابق امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں متعہ مباح تھا لہٰذا اس کی اباحت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کوئی ناسخ نہ آجائے، اور ناسخ چونکہ ابتک آیا نہیں اسلئے متعہ مباح رہے گا لیکن صاحبِ ہدایہ نے امام مالکؒ کے مذہب کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ متعہ کی حرمت پر صحابہ کا اجماع ہے لہٰذا وہ ناسخ بن جائیگا مگر اس پر یہ اشکال ہوگا کہ حرمتِ متعہ پر صحابہ کے اجماع کو نقل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن عباسؓ متعہ کے جواز کے قائل تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک بار حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابن عباسؓ سے کہا کیا آپکو معلوم نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن متعہ کو حرام کردیا تھا، ابن عباسؓ نے یہ سن کر اپنے قول سے رجوع کرلیا اور جوازِ متعہ کے سلسلہ میں اپنے قول سے توبہ کی پس جب ابن عباسؓ بھی رجوع فرماچکے تو حرمتِ متعہ پر صحابہ کا اجماع ثابت ہوگیا۔

متعہ خیبر سے پہلے حلال تھا لیکن خیبر کے دن پالتو گدھوں کے گوشت اور متعہ کو حرام کیا گیا پھر فتحِ مکہ کے سال یوم اوطاس میں تین دن کے واسطے حلال کیا گیا پھر چوتھے دن قیامت تک کیلئے حرام کردیا گیا اس موقع پر یہ واضح کردینا بھی ضروری ہے کہ صاحبِ ہدایہ نے امام مالک کے مذہب کو نقل کرنے میں

غلطی کی ہے یا سہو ہوگیا کیونکہ مالکیہ کی کسی کتاب میں جواز متعہ کو بیان نہیں کیا گیا ہے علاوہ ازیں امام مالک نے اپنی موطا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث نقل کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعۃ النساء وعن لحوم الحمر الاہلیۃ من خیبر" (عینی شرح ہدایہ) اور حضرت امام مالکؒ کی عادت ہیکہ وہ اپنی موطا میں وہی حدیث نقل کرتے ہیں جو ان کا مذہب ہوتی ہے پس اس حدیث کو اپنی موطا میں جگہ دینا اس بات کی دلیل ہے کہ امام مالکؒ بھی حرمتِ متعہ کے قائل ہیں۔

جمیل احمد

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ شَرَعَ فِي مُقَابَلَاتِهَا فَقَالَ وَأَمَّا الْخَفِيُّ فَمَا خَفِيَ مُرَادُهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ لَا يُنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ يَعْنِي أَنَّ الْخَفِيَّ اسْمُ الْكَلَامِ خَفِيَ مُرَادُهُ بِسَبَبِ عَارِضٍ نَشَأَ مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ إِذْ لَوْ كَانَ مَنْشَؤُهُ الصِّيغَةَ لَكَانَ فِيهِ خَفَاءٌ زَائِدٌ وَيُسَمَّى بِالْمُشْكِلِ وَالْمُجْمَلِ فَلَا يَكُونُ مُقَابِلًا لِلظَّاهِرِ الَّذِي فِيهِ أَدْنَى ظُهُورٍ فَإِنَّ كُلًّا مِنْ هٰؤُلَاءِ مُتَرَتِّبٌ فِي الْخَفَاءِ تَرَتُّبَ الْأَصْلِ فِي الظُّهُورِ فَإِذَا كَانَ فِي الظَّاهِرِ أَدْنَى ظُهُورٍ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ فِي الْخَفِيِّ أَدْنَى خَفَاءٍ وَهٰكَذَا الْقِيَاسُ فَلَا يُنَالُ مُرَادُهُ إِلَّا بِالطَّلَبِ فَصَارَ كَمَنِ اخْتَفَى فِي الْمَدِينَةِ بِنَوْعِ حِيلَةٍ عَارِضَةٍ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرِ لِبَاسٍ وَهَيْأَةٍ ثُمَّ فِي قَوْلِهِ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ مُسَامَحَةٌ وَالْأَظْهَرُ أَنْ يَقُولَ بِعَارِضٍ مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ كَمَا فِي عِبَارَةِ شَمْسِ الْأَئِمَّةِ الْحُلْوَانِيِّ وَقَوْلُهُ لَا يُنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ لَيْسَ قَيْدًا احْتِرَازِيًّا بَلْ بَيَانٌ لِلْوَاقِعِ وَتَأْكِيدٌ لِلْخَفَاءِ۔

ترجمہ:- پھر اقسام اربعہ سے فراغت کے بعد مصنفؒ نے ان کے مقابل اقسام کا ذکر شروع کیا چنانچہ فرمایا کہ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو (اور وہ) مراد صرف طلب اور جستجو سے حاصل ہو سکتی ہو یعنی خفی اس کلام کا نام ہے جس کی مراد ایسے عارض کے سبب پوشیدہ ہو جو صیغہ کے علاوہ سے پیدا ہوا ہو اسلئے کہ اگر خفاء کا منشاء صیغہ ہو تو اس میں خفاء زیادہ ہوگا اور اس کا نام مشکل اور مجمل ہوگا لہٰذا یہ اس ظاہر کا مقابل نہ ہوگا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور رہتا ہے کیونکہ یہ تمام اقسام خفاء میں اسی طرح ترتیب وار ہیں جس طرح کہ اصلِ اقسام ظہور میں ترتیب وار ہیں، پس جب ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہے ــــــــــــــــ تو ضروری ہے کہ خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہو اور اسیطرح (باقی اقسام میں) قیاس کیا جائے پس خفی کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہیں ہو سکتی لہٰذا یہ اس شخص کی طرح ہوگیا جو لباس اور ہیئت بدلے بغیر ایک قسم کے حیلہ

عارضہ سے شہر میں چھپ گیا ہو۔ پھر مصنف کے قول "بعارض غیر الصیغۃ" میں مسامحت ہے، اور اظہر یہ ہیکہ مصنفؒ "بعارض من غیر الصیغۃ" کہتے۔ جیساکہ شمس الائمہ حلوانی کی عبارت میں ہے اور مصنف کا قول "لاینال الا بالطلب" قید احترازی نہیں ہے بلکہ بیانِ واقع اور تاکیدِ خفاء کیلئے ہے۔

تشریح:۔ شارحؒ نے فرمایا کہ جب مصنف ظہور کی چاروں قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب ان کے مقابل خفاء کی چار قسموں کا بیان شروع فرمارہے ہیں۔ ان کی ترتیب اسطرح ہے کہ خفی، ظاہر کا مقابل ہے، مشکل، نص کا مقابل ہے، مجمل، مفسر کا مقابل ہے، اور متشابہ، محکم کا مقابل ہے۔

ان اقسام اربعہ میں سے فاضل مصنف نے خفی کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد ایسے عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو جو عارض صیغہ کے علاوہ کسی اور چیز سے پیدا ہوا ہو، یعنی نفس صیغہ اور لفظ کے مدلول میں کوئی خفاء نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے خفاء پیدا ہوا ہو۔ اور دلیل اس کی یہ ہیکہ اگر خفاء کا منشاء صیغہ ہو یعنی نفس صیغہ سے خفاء پیدا ہوا ہو اور لفظ کے مدلول ہی میں خفاء ہو تو اس میں خفاء زائد ہوگا اور اس کا نام مشکل اور مجمل ہوگا۔ اور جب اس قسم میں خفاء زائد ہوگا اور اس کا نام خفی کے بجائے مشکل اور مجمل ہوگا تو یہ اُس ظاہر کا مقابل نہ ہوسکے گا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے کیونکہ خفاء کی چاروں قسمیں اسی طرح ترتیب وار ہیں جسطرح ظہور کی قسمیں ترتیب وار ہیں یعنی جسطرح ظاہر میں ادنی درجہ کا ظہور ہوتا ہے، اور نص میں اس سے زائد ظہور ہوتا ہے اور مفسر میں نص سے زائد اور محکم میں مفسر سے زائد ظہور ہوتا ہے اسیطرح سب سے کم درجہ کا خفاء خفی میں ہوتا ہے پھر مشکل میں پھر مجمل میں پھر متشابہ میں کامل اور اعلیٰ درجہ کا خفاء ہوتا ہے پس جب ظاہر میں ادنی درجہ کا ظہور رہے تو اس کے مقابل خفی میں ادنی درجہ کا خفاء ہوگا۔ اور ادنیٰ درجہ کا خفاء وہی ہے جو صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے ہو پس ثابت ہوگیا کہ خفی میں صیغہ کے علاوہ دوسرے کسی عارض کی وجہ سے خفاء ہوتا ہے نفس صیغہ کی وجہ سے خفاء نہیں ہوتا ہے، اسیطرح دوسرے اقسام میں قیاس کیا جائیگا یعنی نص میں چونکہ ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے اسلئے مشکل میں جو نص کا مقابل ہے خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوگا۔ اور مجمل جو مفسر کا مقابل ہے اس میں مشکل کے مقابلہ میں زیادہ خفاء ہوگا کیونکہ مفسر میں نص کے مقابلہ میں زیادہ ظہور رہتا ہے اور محکم میں چونکہ مفسر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور رہتا ہے اسلئے اس کے مقابل یعنی متشابہ میں مجمل کے مقابلہ میں زیادہ خفاء ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ جب خفی کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے تو وہ بغیر طلب اور جستجو کے حاصل نہیں ہوسکتی ہے یعنی خفی کی مراد کو حاصل کرنے کیلئے اس کی جستجو کرنا ضروری ہے اور خفی کی مثال ایسی ہے

جیسے ایک شخص اپنا لباس اور ہیئت تبدیل کئے بغیر حیلہ، بہانہ کر کے شہر کے کسی حصّہ میں چھپ گیا ہو تو ایسے شخص تک رسائی حاصل کرنے کیلئے اس کو طلب کرنا اور ڈھونڈنا ضروری ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مصنف کے قول "بعارض غیر الصیغہ" میں "غیر صیغہ" کو "عارض" کی صفت قرار دینے میں ایک گونہ مسامحت اور رچوک ہے اس طور پر کہ "بعارض غیر الصیغہ" کی عبارت مشکل، مجمل اور متشابہ سے احتراز ہے یعنی عارض غیر صیغہ کی وجہ سے خفاء، صرف خفی میں ہوتا ہے اب اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مشکل، مجمل اور متشابہ میں عارض غیر صیغہ کی وجہ سے خفاء نہیں آتا بلکہ صیغہ کی وجہ سے آتا ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے جیساکہ آئندہ چل کر مشکل وغیرہ کی تعریف سے ظاہر ہوجائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ زیادہ واضح بات یہ تھی کہ مصنف "بعارض من غیر الصیغۃ" فرماتے جیساکہ شمس الائمہ حلوانی کی عبارت میں ہے اور مطلب یہ ہوتا کہ خفی میں خفاء عارض کی وجہ سے آیا ہے اور یہ عارض غیر صیغہ سے پیدا ہوا ہے اس صورت میں مصنف کا کلام مسامحت سے محفوظ ہوجاتا۔ لیکن مصنفؒ کی طرف سے یہ جواب ہوسکتا ہے کہ غیر الصیغہ، عارض کی صفت نہیں ہے بلکہ بدل ہے اور مطلب یہ ہے کہ خفی میں خفاء عارض یعنی غیر صیغہ کی وجہ سے آیا ہے، اس صورت میں کوئی مسامحت نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول "لاینال الا بالطلب" قید احترازی نہیں ہے بلکہ بیانِ واقع اور تاکیدِ خفاء کیلئے ہے اسلئے کہ کوئی خفاء ایسا نہیں ہے جس کو بغیر طلب کے حاصل کیا جاسکتا ہو۔

وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيهِ لِيُعْلَمَ اَنَّ اِخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ اَوْ نُقْصَانٍ فِيهِ فَظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ اَيْ حُكْمُ الْخَفِيِّ النَّظَرُ فِيهِ وَهُوَ الطَّلَبُ الْاَوَّلُ لِيُعْلَمَ اَنَّ اِخْتِفَاءَهُ لِاَجْلِ زِيَادَةِ الْمَعْنٰى فِيهِ عَلَى الظَّاهِرِ اَوْ نُقْصَانِهِ فِيهِ فَحِيْنَئِذٍ يَظْهَرُ الْمُرَادُ فَيُحْكَمُ فِي الزِّيَادَةِ عَلٰى حَسْبِ مَا يُعْلَمُ مِنَ الظَّاهِرِ وَلَا يُحْكَمُ فِي النُّقْصَانِ قَطُّ۔

ترجمہ :۔ اور خفی کا حکم، خفی میں اس حد تک غور و فکر کرنا ہے کہ یہ بات معلوم ہوجائے کہ اسکا خفاء زیادتی معنی کی وجہ سے ہے یا نقصانِ معنی کی وجہ سے پس اس سے کلام کی مراد ظاہر ہوجائے گی یعنی خفی کا حکم اسمیں غور و فکر کرنا ہے اور یہ پہلی طلب ہے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ اس کا خفاء اس وجہ سے ہیکہ اسمیں ظاہر کی بہ نسبت زیادہ معنی ہیں یا اسمیں کم معنی ہیں پس اس وقت کلام کی مراد ظاہر ہوجائیگی اور زیادتی کی صورت میں اسی کے مطابق حکم لگایا جائے گا جو ظاہر سے معلوم ہوگا۔ اور نقصان کی صورت میں حکم نہیں لگایا جائے گا۔

تشریح: خفی کا حکم یہ ہیکہ اسمیں غور وفکر کیا جائے، اور یہ غور وفکر کرنا پہلی طلب ہے، اور غور وفکر اسلئے کیا جائے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ کلام کی مراد کس سبب سے پوشیدہ ہے آیا اسلئے ہیکہ خفی کے معنی ظاہر کے معنی سے زائد ہیں یا اس سبب سے ہیکہ اس کے معنی ظاہر کے معنی سے کم ہیں الحاصل اس طلب اور غور وفکر کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہوجائے گی اور اس زیادتی معنی کی صورت میں خفی پر وہی حکم لگایا جائے گا جو حکم ظاہر پر لگایا جاتا ہے اور نقصان معنی کی صورت میں خفی پر کوئی حکم نہیں لگایا جائیگا جیساکہ اگلی عبارت میں ان دونوں کی مثالیں مذکور ہیں۔

كَآيَةِ السَّرِقَةِ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا ظَاهِرٌ فِي حَقِّ وُجُوْبِ قَطْعِ الْيَدِ لِكُلِّ سَارِقٍ خَفِيٌّ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِأَنَّهُمَا اِخْتَصَّا بِاسْمٍ اٰخَرَ غَيْرِ السَّارِقِ فِي عُرْفِ أَهْلِ اللِّسَانِ فَتَأَمَّلْنَا فَوَجَدْنَا أَنَّ اخْتِصَاصَ الطَّرَّارِ بِاسْمٍ اٰخَرَ لِأَجْلِ زِيَادَةِ مَعْنَى السَّرِقَةِ إِذِ السَّرِقَةُ هُوَ أَخْذُ مَالٍ مُحْتَرَمٍ مُحْرَزٍ خُفْيَةً وَهُوَ يَسْرِقُ مِمَّنْ هُوَ يَقْظَانُ قَاصِدٌ لِحِفْظِ الْمَالِ بِضَرْبِ غَفْلَةٍ وَفَتْرَةٍ تَعْتَرِيْهِ وَاخْتِصَاصُ النَّبَّاشِ بِهِ لِأَجْلِ نُقْصَانِ مَعْنَى السَّرِقَةِ لِأَنَّهُ يَسْرِقُ مِنَ الْمَوْتَى الَّذِي هُوَ غَيْرُ قَاصِدٍ لِلْحِفْظِ فَعَدَّيْنَا حُكْمَ الْقَطْعِ إِلَى الطَّرَّارِ لِأَجْلِ الزِّيَادَةِ فِيْهِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَلَمْ نُعَدِّ إِلَى النَّبَّاشِ لِأَجْلِ النُّقْصَانِ فِيْهِ وَلَوْ كَانَ الْقَبْرُ فِي بَيْتٍ مُقْفَلٍ قِيْلَ لَا يُقْطَعُ النَّبَّاشُ لِمَا ذَكَرْنَا وَقِيْلَ يُقْطَعُ لِوُجُوْدِ الْحِرْزِ بِالْمَكَانِ وَإِنْ لَمْ يُوْجَدْ بِالْحَافِظِ وَهٰذَا كُلُّهُ عِنْدَنَا وَقَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ وَالشَّافِعِيُّ رح يُقْطَعُ النَّبَّاشُ عَلَى كُلِّ حَالٍ لِقَوْلِهٖ مَنْ نَبَشَ قَطَعْنَاهُ قُلْنَا هُوَ مَحْمُوْلٌ عَلَى السِّيَاسَةِ لِمَا رُوِيَ عَنْهُ لَا قَطْعَ عَلَى الْمُخْتَفِي وَهُوَ النَّبَّاشُ بِلُغَةِ أَهْلِ الْمَدِيْنَةِ۔

ترجمہ: جیسے آیت سرقہ، جیب کترے اور کفن چور کے بارہمیں خفی ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما ہر سارق کے ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے بارہمیں ظاہر ہے، اور جیب کترے اور کفن چور کے بارہمیں خفی ہے۔ اسلئے کہ یہ دونوں اہل زبان کے عرف میں سارق کے علاوہ دوسرے نام کیساتھ مخصوص ہیں چنانچہ ہم نے تامل کیا تو یہ پایا کہ جیب کترے کا دوسرے نام کیساتھ مخصوص ہونا سرقہ کے معنی کے زائد ہونے کی وجہ سے ہے کیوں کہ سرقہ نام ہے مال محترم محفوظ کا چپکے سے لے لینا، اور جیب کترا ایک گونہ غفلت اور سستی میں ڈال کر ایسے آدمی کا مال چوری کرتا ہے جو بیدار ہوتا ہے (اور) اپنے مال کی حفاظت کا قصد رکھتا ہے اور کفن چور کا دوسرے نام کیساتھ مخصوص ہونا اس وجہ سے ہیکہ اس میں سرقہ کے

معنی کم ہیں کیونکہ یہ ایسے مُردوں کا مال چوری کرتا ہے جو مال کی حفاظت کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں بس ہم نے دلالت النص سے قطع ید کا حکم جیب کترے کی طرف اس وجہ سے متعدی کیا کہ اس میں معنی کی زیادتی ہے اور کفن چور کی طرف اسلئے متعدی نہیں کیا کہ اس میں معنی کی کمی ہے۔ اور اگر قبر تالابند کمرے میں ہو تو کہا گیا کہ مذکورہ دلیل کی وجہ سے کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، اور کہا گیا کہ کاٹا جائیگا اسلئے کہ مکان کے ذریعہ حفاظت موجود ہے اگرچہ محافظ کے ذریعہ حفاظت موجود نہیں ہے اور یہ تمام تفصیل ہمارے نزدیک ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ کفن چور کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائیگا اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کفن چوری کیا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے، ہم جواب دیں گے یہ حدیث سیاست پر محمول ہے کیونکہ آپؐ سے مروی ہے کہ مختفی پر قطع نہیں ہے، اور مدینہ والوں کی زبان میں مختفی کفن چور کو کہتے ہیں۔

تشریح:۔ سابق میں خفی کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور وفکر کے ذریعہ یہ معلوم کیا جائے کہ اسکا خفاء ظاہر کی بہ نسبت معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا معنی کی کمی کی وجہ سے ہے اب اس عبارت میں اس کی ایک مثال ذکر کی گئی ہے، مثال کا حاصل یہ ہیکہ حق جل مجدہ نے چور کی سزاء بیان کرتے ہوئے فرمایا "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما" یعنی چور مرد ہو یا عورت ہو ثبوت ملنے پر اس کا ایک ہاتھ (دایاں) کاٹ دو۔ یہ آیت چور کا ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہے کیونکہ اس آیت سے چور کے ہاتھ کا کاٹا جانا بغیر تامل اور غور وفکر کے واضح ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ جس کلام کی مراد بغیر غور وفکر واضح ہو جاتی ہے اس کو ظاہر کہا جاتا ہے اسلئے یہ کلام (السارق والسارقۃ الآیۃ) چور کے قطعِ ید کے واجب ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہوگا۔ لیکن یہ کلام طرّار (جیب کترے) اور نبّاش (کفن چور) کے حق میں خفی ہے یعنی ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم پوشیدہ ہے اور یہ خفاء اور پوشیدگی ایسے عارض کی وجہ سے ہے جو عارض خود ان دونوں میں موجود ہے اور وہ عارض یہ ہیکہ اہل زبان ان دونوں کو سارق کے علاوہ دوسرے ناموں کیساتھ خاص کرتے ہیں یعنی جیب کترے کو طرّار اور کفن چور کو نبّاش کہتے ہیں اگر جیب کترا اور کفن چور، چور ہی ہوتے تو ان دونوں کیلئے بھی سارق کا لفظ استعمال ہوتا۔ طرّار اور نبّاش کا لفظ استعمال نہ ہوتا بس جیب کترے کیلئے طرار اور کفن چور کیلئے نباش کے لفظ کا بولا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں سارق نہیں ہیں اور جب یہ دونوں سارق نہیں ہیں تو ان پر سارق کا حکم بھی جاری نہ ہونا چاہیئے بہر حال ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم مخفی اور پوشیدہ ہے، پس اس خفاء کو دور کرنے کیلئے اور طرار اور نباش کا حکم معلوم کرنے کیلئے ہم نے غور وفکر کیا۔ غور و فکر کرنے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جیب کترے کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی طرّار اسلئے رکھا گیا کہ سرقہ کے معنی کی بہ نسبت طرؔ کے معنی زائد ہیں۔ کیونکہ سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو

مال محترم ہو یعنی متقوم اور شرعاً قابلِ انتفاع ہو اور محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے کسی مسلمان کی شراب چوری کی تو اس چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ اسلئے کہ شراب اگرچہ مال متقوم ہے لیکن شرعاً قابلِ انتفاع نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے کھیت میں سے اناج چوری کرلیا درانحالیکہ کھیت میں کوئی محافظ نہیں ہے تو اس چور کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس نے غیر محفوظ مال لیا ہے۔
اور دس درہم سے کم چوری کرنے پر بھی قطع ید نہ ہوگا اسلئے کہ قطعِ ید اور سرقہ کیلئے کم از کم دس درہم کا ہونا ضروری ہے۔ بہرحال سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال محترم ہو محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو۔ اور طرّ کے معنی ہیں ایسے مال کو لینا جس کا مالک بیدار ہو اور اس مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو مگر مالک کو غفلت اور سستی میں ڈال کر اس مال کو لے لیا ہو، کفن چور کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی نبّاش اسلئے تجویز کیا گیا کہ کفن چور میں سرقہ کے معنی ناقص ہیں۔ اس طور پر کہ کفن چور، دفن کے بعد اُن مُردوں کا مال (کفن) چوری کرتا ہے جو اپنے مال کی حفاظت کا قصد نہیں رکھتے ہیں یعنی کفن چور، مالِ غیر محفوظ کو لیتا ہے اور سارق مال محفوظ کو لیتا ہے اور مال غیر محفوظ کو لینا۔ مالِ محفوظ لینے کی بہ نسبت چونکہ کمتر ہے اسلئے نبّاش کے معنی، سارق کے معنی کی بہ نسبت ناقص اور کمتر ہوں گے، بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ طرّار (جیب کترے) کے معنی سارق کے معنی سے زائد اور نبّاش کے معنی سارق کے معنی سے ناقص ہیں پس طرّار جس کے معنی سارق کے معنی سے زائد ہیں اس میں بطریقِ دلالت النص سارق کا حکم ثابت کردیا گیا، اور یہ کہا گیا کہ سرقہ کا حکم یعنی قطعِ ید جب ادنیٰ یعنی سارق میں ثابت ہے تو اعلیٰ یعنی طرّار میں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا یعنی جب چھوٹے مجرم کی یہ سزا ہے تو بڑے مجرم کی یہ سزا بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ اور نبّاش میں سارق کے معنی چونکہ کم ہیں اسلئے یہ شبہ ہوگا کہ سارق کی سزا یعنی قطعِ ید کا مستحق نبّاش ہے یا نہیں اور یہ بات مسلّم ہے کہ شبہ کیوجہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے لہٰذا نبّاش کے حق میں حدِ سرقہ ساقط ہوجائے گی، اور نبّاش پر قطعِ ید کا حکم نہیں لگایا جائیگا۔

صاحبِ نور الانوار نے کہا کہ اگر قبر ایسے حجرے میں ہو جس میں تالا لگا دیا گیا ہو پھر اس قبر سے کفن چوری کرلیا گیا ہو تو بعض علماء نے فرمایا کہ اس صورت میں بھی نبّاش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، دلیل وہی ہے جو پہلے گذر چکی یعنی نبّاش میں سرقہ کے معنی کم پائے جاتے ہیں، دوسرے یہ کہ ہر آدمی زیارتِ قبر کیلئے اس حجرے میں داخل ہونے کی تاویل کرسکتا ہے لہٰذا یہ قبر بھی تالے میں ہونے کے باوجود محفوظ نہ ہوگی، اور بعض علماء نے فرمایا کہ نبّاش کا ہاتھ کاٹا جائے گا اسلئے کہ یہاں مکان کے ذریعہ حفاظت کرنا موجود ہے اگرچہ محافظ کے ذریعہ حفاظت کرنا موجود نہیں ہے پس ایسی قبر سے کفن چوری کرنا مالِ محفوظ کو لینا ہے، پس جب اس صورت میں مالِ محفوظ کو لیا گیا تو نبش میں سرقہ کے معنی بغیر نقصان کے پائے گئے، اور جب اس صورت میں سرقہ کے معنی بغیر کمی کے موجود ہیں تو نبّاش پر سارق کا حکم یعنی قطعِ ید بھی جاری ہوگا، اور اس صورت

میں نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔
"وہذا کلہ عندنا" سے شارح فرماتے ہیں کہ یہ تفصیل یعنی کسی صورت میں بھی نباش کے ہاتھ نہ کاٹا جانا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مذہب ہے ورنہ امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نباش کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائیگا، قبر تالابند کمرے میں ہو یا ایسے کمرے میں ہو جس میں تالا نہ لگایا گیا ہو، ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے "من نبش قطعناہ" جس نے کفن چوری کیا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے۔ اور محلی شرح مؤطا میں ابراہیم اور شعبی سے مروی ہے کہ ان دونوں نے فرمایا "یقطع سارق امواتنا کسارق احیائنا" ہمارے مردوں کی چوری کرنے والے کا ہاتھ اسی طرح کاٹا جائیگا جس طرح ہمارے زندوں کی چوری کرنیوالے کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اس سے بھی نباش کے ہاتھ کا کاٹا جانا ثابت ہوتا ہے، حجاج کہتے ہیں کہ میں نے عطاء نباش کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا "یقطع" اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور مصنف عبدالرزاق میں یہ بھی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یمن میں مقیم اپنے عامل کو لکھا کہ ایسی قوم کے ہاتھ کاٹے جائیں جو قبروں کو کھود کر (کفن چوری کرتے ہیں) اس فرمان سے بھی نباش کے ہاتھ کاٹا جانا ثابت ہے، ہماری طرف سے جواب یہ ہیکہ اوپر والی حدیث غیر مرفوع ہے اور بعض نے کہا کہ منکر ہے، اور منکر اور غیر مرفوع روایات سے استدلال کرنا کمزور ہوتا ہے لہٰذا اس روایت سے استدلال کرنا کمزور بلکہ غیر صحیح ہوگا، دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تمام آثار و اقوال کو سیاست پر محمول کیا جائیگا یعنی انتظامی مصلحت کے پیش نظر نباش کے قطع ید کا حکم دیا گیا ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "لا قطع علی المختفی" اور اہل مدینہ کی زبان میں مختفی نباش کو کہتے ہیں یعنی نباش پر قطع ید نہیں ہے پس اس حدیث سے قطع ید کا نہ ہونا ثابت ہے۔ اب تطبیق کرنے کیلئے یہی کہا جائیگا کہ قطع ید والی روایات سیاست پر محمول ہیں۔ واللہ اعلم۔

وَاَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ الدَّاخِلُ فِيْ اَشْكَالِهٖ اَيِ الْكَلَامُ الْمُشْتَبَهُ فِيْ اَمْثَالِهٖ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيْبٍ اِخْتَلَطَ بِسَائِرِ النَّاسِ بِتَغْيِيْرِ لِبَاسِهٖ وَهَيْاٰتِهٖ فَفِيْهِ زِيَادَةُ خَفَاءٍ عَلَى الْخَفِيِّ فَيُقَابِلُ النَّصَّ الَّذِيْ فِيْهِ زِيَادَةُ ظُهُوْرٍ عَلَى الظَّاهِرِ فَلِهٰذَا يَحْتَاجُ اِلَى النَّظَرِيْنَ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّاَمُّلِ عَلٰى مَا قَالَ۔

ترجمہ:۔ اور مشکل وہ کلام ہے جو اپنے جیسے بہت سے کلاموں میں گھل مل جائے یعنی وہ کلام جو اپنے جیسے کلاموں سے ملا جلا رہتا ہے جیسے ایک پردیسی آدمی اپنا لباس اور ہیئت بدل کر تمام لوگوں میں گھل مل جائے پس اس میں خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہے لہٰذا یہ اس نص کے مقابل ہوگا جس میں ظاہر کی

بہ نسبت زیادہ ظہور ہے اسی زیادتی خفاء کی وجہ سے مشکل دو نظروں کا محتاج ہوگا طلب پھر تأمل۔ جیساکہ خود مصنف نے بھی فرمایا ہے۔

تشریح: چار مقابلات میں سے دوسرا مقابل مشکل ہے۔ مشکل وہ کلام ہے جو اپنے ہم مثل کلاموں میں گھل مل جائے جیسے ایک پردیسی آدمی اپنے لباس اور ہیئت کو بدل کر لوگوں کیساتھ گھل مل کر رہنے لگے مثلاً ایک ہندوستانی مسلمان جو ڈاڑھی نہیں رکھتا ہے پاکستان میں جاکر ڈاڑھی رکھ لے، اور پاکستانی لباس شلوار، کرتہ، ٹوپی پہن کر رہنے لگے اور انھیں کی زبان اور لب ولہجہ میں گفتگو کرنے لگے تو جلدی سے کسی کو اس کا ہندوستانی ہونا معلوم نہ ہو سکے گا الا یہ کہ اس سے معلوم کیا جائے پس مشکل میں خفی کے مقابلہ میں زیادہ خفاء ہوگا۔ اور جب مشکل میں خفی کے مقابلہ میں زیادہ خفاء ہے تو یہ نص کے مقابل ہوگا کیونکہ نص میں ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے چونکہ مشکل میں خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے اسلئے مشکل دو نظروں کی طرف محتاج ہوگا ایک طلب دوم تأمل یعنی پہلے یہ دریافت کرے گا کہ یہ لفظ کن کن معنی کیلئے آتا ہے پھر یہ غور کرے گا کہ یہ یہاں کون سے معنی مراد لیا اہل اصول نے مشکل کی تعریف یہ کی ہے کہ مشکل وہ کلام ہے جو متعدد معانی کا احتمال رکھتا ہو لیکن ان میں سے ایک معنی مراد ہوں مگر وہ معنی انھیں معانی متعددہ میں مل جل گیا ہو، پس اس ملنے جلنے کی وجہ سے وہ معنی مخفی ہوگیا۔

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ فِيْمَا هُوَ الْمُرَادُ ثُمَّ الْاِقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ وَالتَّاَمُّلُ فِيْهِ اِلٰى اَنْ يَّتَبَيَّنَ الْمُرَادُ اَيْ حُكْمُ الْمُشْكِلِ اَوَّلًا هُوَ اِعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ فِيْمَا كَانَ مُرَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِمُجَرَّدِ سِمَاعِ الْكَلَامِ ثُمَّ الْاِقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ اَيْ اَنَّهُ لِاَيِّ مَعَانٍ يُسْتَعْمَلُ هٰذَا اللَّفْظُ ثُمَّ التَّاَمُّلُ فِيْهِ بِاَنَّهُ اَيُّ مَعْنًى مُرَادُهُ هٰهُنَا مِنْ بَيْنِ الْمَعَانِيْ فَيَتَبَيَّنُ الْمُرَادُ۔

ترجمہ: اور مشکل کا حکم، اس کلام سے شارع کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے پھر طلب کی طرف متوجہ ہونا اور اس میں تأمل کرنا یہاں تک کہ مراد ظاہر ہو جائے یعنی مشکل کا حکم یہ ہے کہ سنتے ہی سب سے پہلے اس کلام میں اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو، پھر طلب کی طرف توجہ ہو یعنی یہ کلام کس کس معنی میں مستعمل ہے پھر اس میں یہ تأمل کرنا کہ اس جگہ معانی میں سے کون سے معنی مراد ہیں پس کلام کی مراد واضح ہو جائے گی۔

تشریح: مشکل کا حکم یہ ہے کہ سب سے پہلے کلام کے سنتے ہی اس بات کا اعتقاد ہو کہ اس کلام

سے اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اس کے بعد طلب کی طرف متوجہ ہو یعنی یہ معلوم کرے کہ یہ لفظ کس کس معنی کیلئے مستعمل ہے پھر یہ غور کرے کہ اس جگہ کون سے معنی مراد ہیں پس اس طلب اور تامل کے بعد کلام کی مراد ظاہر ہو جائے گی۔

وَمِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ فَإِنَّ كَلِمَةَ أَنَّى مُشْكِلَةٌ تَجِيءُ تَارَةً بِمَعْنَى مِنْ أَيْنَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَ أَنَّى لَكِ هٰذَا أَيْ مِنْ أَيْنَ لَكِ هٰذَا الرِّزْقُ الْآتِي كُلَّ يَوْمٍ وَ تَارَةً بِمَعْنَى كَيْفَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ أَيْ كَيْفَ يَكُونُ لِي غُلَامٌ فَاشْتَبَهَ هٰهُنَا أَنَّهُ بِأَيِّ مَعْنًى هُوَ فَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى أَيْنَ يَكُونُ الْمَعْنَى مِنْ أَيِّ مَكَانٍ شِئْتُمْ قُبُلًا أَوْ دُبُرًا فَتَحِلُّ اللِّوَاطَةُ مِنِ امْرَأَتِهِ وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى كَيْفَ فَيَكُونُ الْمَعْنَى بِأَيَّةِ كَيْفِيَّةٍ شِئْتُمْ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ مُضْطَجِعًا فَيَدُلُّ عَلَى تَعْمِيمِ الْأَحْوَالِ دُونَ الْمَحَالِّ فَإِذَا تَأَمَّلْنَا فِي لَفْظِ الْحَرْثِ عَلِمْنَا أَنَّهُ بِمَعْنَى كَيْفَ لِأَنَّ الدُّبُرَ لَيْسَ بِمَوْضِعِ الْحَرْثِ بَلْ مَوْضِعِ الْفَرْثِ فَتَكُونُ اللِّوَاطَةُ مِنِ امْرَأَتِهِ حَرَامًا لٰكِنْ حُرْمَتُهَا ظَنِّيَّةٌ حَتّٰى لَا يُكَفَّرُ مُسْتَحِلُّهَا وَهٰذِهِ اللِّوَاطَةُ هِيَ الْمَقِيْسَةُ عَلَى الْوَاطِئِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ لِعِلَّةِ الْأَذٰى دُونَ الَّتِي مِنَ الرِّجَالِ لِأَنَّ حُرْمَتَهَا قَطْعِيَّةٌ ثَابِتَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ عَلٰى مَا كَتَبْنَا كُلَّ ذٰلِكَ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ فَمِثْلُ هٰذَا الْمُشْكِلِ يُمْكِنُ أَنْ يَدْخُلَ فِي الْمُشْتَرَكِ الَّذِي رَجَحَ أَحَدُ مَعَانِيهِ بِالتَّأْوِيلِ فَصَارَ مُؤَوَّلًا۔

ترجمہ :۔ اور مشکل کی مثال باری تعالیٰ کا قول " فاتوا حرثکم انّی شئتم " ہے اسلئے کہ کلمۂ انّٰی مشکل ہے کبھی من این " کے معنی میں آتا ہے جیساکہ باری تعالیٰ کے قول " انّٰی لک ہذا " میں ہے یعنی ہر روز آنیوالا یہ رزق تمہارے پاس کہاں سے آتا ہے اور کبھی " کیف " کے معنی میں آتا ہے جیسے " انّٰی یکون لی غلام " میں ہے یعنی کس طرح مجھے بچہ ہوگا۔ پس یہاں یہ اشتباہ ہوگیا کہ " انّٰی " کس معنی میں ہے چنانچہ اگر وہ " من این " کے معنی میں ہو تو معنی یہ ہوں گے تم جس جگہ سے چاہو آؤ سامنے سے یا پیچھے سے (اس معنی کی بنا پر) اپنی بیوی کیساتھ لواطت حلال ہوگی۔ اور اگر " کیف " کے معنی میں ہو تو معنی یہ ہوں گے کہ تم جس حالت سے بھی چاہو آؤ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا پہلو کے بل لیٹ کر۔ (یہ معنی) احوال کے عموم پر دلالت کرتے ہیں ، مقامات کے عموم پر نہیں۔ پس جب ہم نے لفظ " حرث " میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ انّٰی " کیف " کے معنی میں ہے کیونکہ " دبر " کھیتی کرنے کی جگہ نہیں ہے بلکہ وہ پاخانے کی جگہ ہے لہٰذا اپنی بیوی کیساتھ وطی حرام ہوگی لیکن اس کی حرمت ظنی ہوگی چنانچہ اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جائیگا۔ اور یہ وہی لواطت ہے

جس کو علتِ اذیٰ کی وجہ سے وطی فی حالت الحیض پر قیاس کیا گیا ہے نہ کہ وہ لواطت جو مردوں سے ہوتی ہے اسلئے کہ اس کی حرمت قطعی ہے کتاب، سنت، اجماع سے ثابت ہے جیسا کہ ہم نے اس کو پوری تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدی میں لکھا ہے پس اس مشکل کی مثال ممکن ہے اس مشترک میں داخل ہو جسکے معانی میں سے ایک معنی راجح ہو گیا ہو پھر وہ مشترک، مؤول ہو گیا ہو۔

تشریح:۔ شارح علیہ الرحمہ نے مشکل کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول " فاتوا حرثکم انّٰی شئتم " ذکر کیا ہے اس طور پر کہ اس نطفہ کو جس سے اولاد پیدا ہوتی ہے بیج کیساتھ تشبیہ دی ہے اور عورتوں کے رحموں کو زمین کیساتھ تشبیہ دی ہے اور اولاد کو زمین سے پیدا ہونے والی اجناس کیساتھ تشبیہ دی ہے اور "حرث" کے معنی کھیتی کے ہیں اور لفظ " فاتوا " کے ذریعہ کھیتی میں آنے کی اجازت دی ہے اور لفظ " انّٰی شئتم " کے ذریعہ عموم پیدا کیا ہے مگر " انّٰی " مشکل ہے اسلئے کہ لفظ " انّٰی " " من این " کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے جیسے حضرت زکریا علیہ السلام نے مریمؑ سے فرمایا تھا " انّٰی لک ہٰذا " یعنی ہر روز آنیوالا یہ رزق تمہارے پاس کہاں سے آتا ہے، اور کبھی " کیف " کے معنی میں آتا ہے جیسے لڑکے کی بشارت کے وقت حضرت زکریا علیہ السلام کا قول " انّٰی یکون لی غلام " یعنی میرے یہاں بچہ کسطرح ہوگا، پس " انّٰی شئتم " میں یہ اشتباہ ہو گیا کہ یہاں " انّٰی " کس معنی میں مستعمل ہے۔ اگر " من این " کے معنی میں لیا جائے تو اس صورت میں مکان میں عموم پیدا ہوگا اور معنی ہوں گے " من ای مکان شئتم " یعنی آگے کے مکان سے آؤ یا پیچھے کے مکان سے آؤ، پس اس صورت میں اپنی بیوی کیساتھ لواطت کرنے کی حلت ثابت ہو جائے گی، اور اگر " کیف " کے معنی میں لیا جائے تو احوال میں عموم پیدا ہوگا اور معنی ہوں گے " بایۃ کیفیۃ شئتم " یعنی تم جس کیفیت کیساتھ چاہو آؤ کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، کروٹ کیساتھ لیٹ کر۔

خلاصہ یہ کہ کلمۂ " انّٰی " ایک صورت میں تعمیم امکنہ پر دلالت کرتا ہے اور ایک صورت میں تعمیم احوال پر دلالت کرتا ہے۔ اور تعمیم امکنہ کی صورت میں بیوی کیساتھ لواطت کی حلت ثابت ہوتی ہے، اور تعمیم احوال کی صورت میں لواطت کی حلت ثابت نہیں ہوتی۔ لیکن جب ہم نے لفظ " حرث " میں غور کیا تو معلوم ہو گیا کہ اس جگہ کلمۂ " انّٰی "، " کیف " کے معنی میں ہے اور آیت کا مقصد جماع کے احوال میں عموم پیدا کرنا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کا نام " حرث " رکھا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے " نساؤکم حرث لکم " یعنی " مواضع حرث لکم " پس اللہ جل شانہ نے عورتوں کو کھیتیوں کیساتھ تشبیہ دے کر اور اس نطفہ کو طلب نسل کیلئے جو رحم مادر میں ڈالا جاتا ہے بیج کیساتھ تشبیہ دیکر یہ ظاہر فرما دیا کہ مقصد اصلی طلب نسل ہے نہ کہ قضائے شہوت۔ لہٰذا عورتوں کے پاس اس محل میں آؤ جس محل میں آنے سے یہ مقصد پورا ہوتا ہے یعنی محل حرث میں آؤ، اور اس کا تمہیں اختیار ہے کہ جسطرح چاہے آؤ کھڑے ہو کر آؤ یا بیٹھ کر آؤ یا پہلو پر لیٹ کر آؤ۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ یہود کا خیال یہ تھا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے

فرج میں جماع کرے مگر فرج میں یہ جماع، دُبُرْ کیجانب سے ہو تو بچہ بھینگا پیدا ہوتا ہے، یہود کے اس خیال کی تغلیط کرنے کیلئے باری تعالیٰ نے "فاتوا حرثکم انی شئتم" آیت نازل فرمائی اور یہ فرمایا کہ فرج میں جماع جس کیفیت کیساتھ بھی ہو درست ہے اور یہود کا خیال غلط ہے اور رہا معاملہ دُبُرْ کا تو دُبُرْ محل حرث نہیں ہے بلکہ محل فرث اور پاخانے کی جگہ ہے پس جب دُبُرْ محل حرث نہیں ہے تو اسمیں آنے کی اجازت بھی نہ ہوگی اور جب دُبُرْ میں آنے کی اجازت نہیں ہے تو اپنی بیوی کے پاس دُبُرْ میں آنا یعنی اس سے لواطت کرنا حرام ہوگا لیکن اس کی حرمت ظنی ہوگی چنانچہ اسکو حلال سمجھنے والا کافر نہ ہوگا اور جس لواطت کو علتِ اذی کی وجہ سے وطی فی حالت الحیض پر قیاس کیا گیا ہے یہ وہی لواطت ہے اور وہ لواطت جو مَردوں کیساتھ ہوتی ہو اسکی حرمت قطعی ہے کتاب، سنّت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے، اس کی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں مذکور ہے، احقر نے اس مسئلہ کی پوری تفصیل "قوت الاخیار جلد اول ص۴۵،۴۶" پر ذکر کردی ہے وہاں ملاحظہ فرمالیا جائے بہرحال جب دُبُرْ میں آنے کی اجازت نہیں ہے تو آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہ ہوگا، اور جب آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہیں ہے تو کلمۂ "انّی" "این" کے معنی میں بھی نہ ہوگا بلکہ "کیف" کے معنی میں ہوگا۔ بہرحال غور کرنے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلمہ "انّی" "این" کے معنی میں نہیں ہے بلکہ "کیف" کے معنی میں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس قسم کا مشکل یعنی کلمہ "انّی" ممکن ہے اس مشترک میں داخل ہو جس کے چند معانی میں سے ایک معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہو اور وہ مشترک، مؤوّل ہو جائے یعنی مشکل ہونیکی ایک صورت یہ ہے کہ ایک کلمہ کے چند معنی ہوں مگر پھر تاویل کے ذریعہ ایک معنی کو ترجیح دیکر معمول بہا قرار دیدیا جائے پس تاویل کے بعد مشترک، مؤوّل ہو جائیگا۔

وَقَدْ يَكُوْنُ الْاِشْكَالُ لِاَجْلِ اِسْتِعَارَةٍ بَدِيْعَةٍ غَامِضَةٍ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى قَوَارِيْرَ مِنْ فِضَّةٍ فِيْ وَصْفِ اَوَانِي الْجَنَّةِ فَاِنَّ فِيْهِ اِشْكَالًا مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْقَارُوْرَةَ لَا يَكُوْنُ مِنَ الْفِضَّةِ بَلْ مِنَ الزُّجَاجِ فَاِذَا طَلَبْنَا وَجَدْنَا لِلْقَارُوْرَةِ صِفَتَيْنِ حَمِيْدَةً وَهِيَ الشَّفَافَةُ وَذَمِيْمَةً وَهِيَ السَّوَادُ وَوَجَدْنَا لِلْفِضَّةِ صِفَتَيْنِ حَمِيْدَةً وَهِيَ الْبَيَاضُ وَذَمِيْمَةً وَهِيَ عَدَمُ الصَّفَاءِ فَلَمَّا تَاَمَّلْنَا عَلِمْنَا اَنَّ اَوَانِيَ الْجَنَّةِ فِيْ صَفَاءِ الْقَارُوْرَةِ وَبَيَاضِ الْفِضَّةِ فَتَاَمَّلْ۔

ترجمہ:۔ اور کبھی ایسے استعارہ کی وجہ سے اشتباہ ہو جاتا ہے جو بہت ہی نادر اور پوشیدہ ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "قواریر من فضۃ" جنت کے برتنوں کے اوصاف کے بیان میں ہے پس اس میں

اس اعتبار سے اشتباہ ہے کہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا ہے بلکہ شیشے کا ہوتا ہے پس جب ہم نے طلب کیا تو ہم نے قارورہ کیلئے دو صفتیں پائیں (۱) حمیدہ (اچھی صفت) شفاف ہونا (۲) ذمیمہ (بری صفت) سیاہ ہونا اور ہم نے چاندی کیلئے بھی دو صفتیں پائیں (۱) حمیدہ اور وہ سفید ہونا ہے (۲) ذمیمہ اور وہ شفاف نہ ہونا ہے۔ پس جب ہم نے تامل کیا تو معلوم ہوا کہ جنت کے برتن صاف و شفاف ہونے میں قارورہ ہیں، اور سفید ہونے میں چاندی ہیں خوب غور کرلو۔

تشریح:۔ شارح رحؒ نے فرمایا کہ اشتباہ کبھی ایسے استعارہ کی وجہ سے ہوجاتا ہے جو استعارہ بہت نادر اور پوشیدہ ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "قواریرہ من فضۃ" میں جنت کے برتنوں کے اوصاف بیان کئے گئے ہیں مگر اسمیں اشتباہ ہے اس طور پر کہ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ قارورہ چاندی کا ہوتا ہے، حالانکہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشہ کا ہوتا ہے، پس جب ہم نے اس اشتباہ کو دور کرنے کیلئے غور و فکر کیا تو معلوم ہوا کہ قارورہ کی دو صفتیں ہیں ایک صفت تو اچھی ہے یعنی اس کا اس قدر صاف و شفاف ہونا کہ اندر کی چیز باہر سے نظر آجائے، اور دوسری صفت بری ہے یعنی اس کا سیاہ ہونا۔ اسیطرح چاندی کی دو صفتیں ہیں ایک اچھی صفت یعنی چاندی کا سفید ہونا اور دوسری صفت بری ہے یعنی اس کا صاف و سفید نہ ہونا۔ پس غور و فکر کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ اللہ جل جلالہٗ نے اس آیت میں جنت کے برتنوں کو صاف و شفاف ہونے میں قارورہ کیساتھ تشبیہ دی ہے اور سفید ہونے میں چاندی کے ساتھ تشبیہ دی ہے یعنی جنت کے برتن قارورہ کیطرح اس قدر صاف و شفاف ہیں کہ ان کے اندر کی چیز باہر سے نظر آجاتی ہے اور چاندی کی طرح سفید ہیں۔ بہر حال جب قرآن پاک کا منشاء یہ ہے تو اب یہ اشکال نہ ہوگا کہ قارورہ، شیشہ کا ہوتا ہے نہ کہ چاندی کا حالانکہ قرآن پاک میں کہا گیا ہے "قواریرہ من فضۃ" یعنی قارورہ چاندی کا ہے۔

فوائد:۔ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان اگر علاقہ تشبیہ کا ہو یعنی کسی وصف میں دونوں شریک ہوں تو یہ مجاز استعارہ کہلاتا ہے اور اگر تشبیہ کا علاقہ نہ ہو تو یہ مجاز مرسل کہلاتا ہے اور یہاں بلاغت کی وجہ یہ ہے کہ جنت کے برتنوں کیلئے ایک نادر صورت کو ثابت کیا گیا ہے اور نادر اسلئے ہیکہ وہ صورت دو متضاد چیزوں یعنی قارورہ (شیشہ) اور چاندی سے مرکب ہے یعنی ایک صورت شیشہ اور چاندی دونوں سے منتزع کرکے جنت کے برتنوں کیلئے ثابت کی گئی ہے۔ اِنَاءٌ بکسر الاول، برتن۔ جمع آنیۃ، جمع الجمع اوانی۔ زُجاج، شیشہ۔

وَاَمَّا الْمُجْمَلُ فَمَا ازْدَحَمَتْ فِيْهِ الْمَعَانِيْ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اِشْتِبَاهًا لَا يُدْرَكُ

بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ بَلْ بِالرُّجُوْعِ اِلَى الْاِسْتِفْسَارِ ثُمَّ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّامُّلِ اِزْدِحَامُ الْمَعَانِيْ عِبَارَةٌ عَنْ اِجْتِمَاعِهَا عَلَى اللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ رُجْحَانٍ لِاَحَدِهَا كَمَا اِذَا انْسَدَّ بَابُ التَّرْجِيْحِ فِي الْمُشْتَرَكِ اَوْ يَكُوْنُ بِاعْتِبَارِ غَرَابَةِ اللَّفْظِ كَلَفْظِ الْهَلُوْعِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا فَاِنَّهٗ قَبْلَ بَيَانِهٖ تَعَالٰى كَانَ مُجْمَلًا لَمْ يُعْلَمْ مُرَادُهٗ اَصْلًا فَبَيَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ الْاٰيَةَ فَهُوَ جِنْسٌ شَامِلٌ لِلْمُشْتَرَكِ وَالْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ فَخَرَجَ بِقَوْلِهٖ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اِشْتِبَاهًا اِلٰى اٰخِرِهٖ فَاِنَّ الْخَفِيَّ يُدْرَكُ بِمُجَرَّدِ الطَّلَبِ وَالْمُشْتَرَكُ وَالْمُشْكِلُ بِالتَّامُّلِ بَعْدَ الطَّلَبِ بِخِلَافِ الْمُجْمَلِ فَاِنَّهٗ قَدْ يَحْتَاجُ اِلٰى ثَلٰثَةِ طَلَبَاتٍ اَلْاَوَّلُ اَلْاِسْتِفْسَارُ عَنِ الْمُجْمَلِ ثُمَّ الطَّلَبُ لِلْاَوْصَافِ بَعْدَهٗ ثُمَّ التَّامُّلُ لِلتَّعْيِيْنِ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيْبٍ خَرَجَ عَنْ وَطَنِهٖ وَوَقَعَ فِيْ جُمْلَةٍ مِنَ النَّاسِ لَا يُوْقَفُ عَلَيْهِ اِلَّا بِالْاِسْتِفْسَارِ عَنِ الْاَنَامِ فَفِيْهِ زِيَادَةُ خَفَاءٍ عَلَى الْمُشْكِلِ فَيُقَابِلُ الْمُفَسَّرَ الَّذِيْ فِيْهِ زِيَادَةُ ظُهُوْرٍ عَلَى النَّصِّ ثُمَّ لَمَّا عُلِمَ الْمُجْمَلُ بَعْدَ ثَلٰثِ طَلَبَاتٍ خَرَجَ مِنْهُ الْمُتَشَابِهُ لِاَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ طَلَبُهٗ وَلَا تُعْلَمُ حَقِيْقَتُهٗ بِاَيِّ طَلَبٍ كَانَ۔

ترجمہ: مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی جمع ہو گئے ہوں اور مراد اس قدر مشتبہ ہو گئی ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو بلکہ متکلم سے استفسار پھر طلب پھر تامل کی طرف رجوع کرنا پڑے، معانی کے ازدحام کا مطلب ان میں سے کسی معنی کو ترجیح دیئے بغیر لفظ میں تمام معانی کا اکٹھا ہونا ہے جیسا کہ جب مشترک میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو یا یہ کہ ازدحام لفظ کی غرابت کے اعتبار سے ہو جیسے لفظ "هلوع" باری تعالیٰ کے قول "ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا" میں مذکور ہے اسلئے کہ لفظ هلوع باری تعالیٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا اس کی مراد بالکل معلوم نہیں تھی پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "اذا مسه الشر الآية" سے بیان کر دیا، پس "ما ازدحمت" جنس ہے مشترک، خفی، مشکل کو شامل ہے پس مصنف کے قول "واشتبه المراد اشتباهًا الیٰ آخرہ" سے سب نکل گئے۔ کیونکہ خفی محض طلب سے اور مشترک اور مشکل طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتے ہیں برخلاف مجمل کے کہ یہ تین طلب کا محتاج ہوتا ہے اول مُجمِل (بکسر المیم) سے استفسار کرنا پھر اس کے بعد اوصاف طلب کرنا پھر مراد متعین کرنے کیلئے تامل کرنا۔ پس مجمل اس پردیسی آدمی کی طرح ہے جو اپنے وطن سے نکل کر عام لوگوں میں آگرا ہو اس پر واقفیت نہیں ہو سکتی مگر عام لوگوں سے پوچھ کر پس اس میں مشکل کی بہ نسبت خفاء زیادہ ہے لہٰذا یہ اس مفسر کے مقابل ہو گا جس میں نص کے مقابلہ میں ظہور زیادہ ہوتا ہے۔ پھر جب تین طلبوں کے بعد مجمل معلوم ہو گیا تو

اس سے متشابہ نکل گیا اسلئے کہ متشابہ کا طلب کرنا جائز نہیں ہے اور اس کی حقیقت کسی بھی طلب سے معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

تشریح :- مجمل : اُجْمِلَ الامر سے ماخوذ ہے اور معنی ہیں معاملہ کو مبہم کر دینا۔ مصنف منار کے مطابق مجمل کی تعریف یہ ہیکہ مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی کا ازدحام ہو یعنی بہت سے معنی جمع ہوں اور اس ازدحام کی وجہ سے متکلم کی مراد اس طرح مشتبہ ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو بلکہ پہلے متکلم سے دریافت کرنا پڑے پھر طلب اور تامل کرنا پڑے۔

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ ازدحام معانی کا مطلب یہ ہے کہ ایک لفظ میں وضع کے اعتبار سے بہت سے معانی اس طور پر جمع ہوں کہ ان میں سے ایک معنی دوسرے معنی پر راجح نہ ہو، حاصل یہ کہ ازدحام معانی مجمل کی حقیقت میں داخل ہے مگر یہ ازدحام کبھی تو حقیقۃً ہوتا ہے جیسے ایک لفظ متعدد معانی کے درمیان مشترک ہوا اور اس مشترک میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو اور یہ ازدحام کبھی تقدیراً ہوتا ہے جیسے لفظ غریب مثلاً " ھلوع " ہے کہ یہ لفظ عقلاً بہت سے معانی کا احتمال رکھتا ہے پس معانی کثیرہ کے احتمال رکھنے کی وجہ سے گویا اسمیں معانی کا ازدحام ہو گیا۔ اس آیت میں لفظ " ھلوع " باری تعالیٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا اس کی مراد بالکل معلوم نہیں تھی پھر اللہ تعالیٰ نے اس کو بیان فرما دیا چنانچہ فرمایا کہ " ھلوع " کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کو ضرر لاحق ہوتا ہے تو وہ بے قرار ہو جاتا ہے اور جب اس کو بھلائی پہنچتی ہے تو وہ سراپا روک اور بخیل بن جاتا ہے۔ بہر حال ازدحام معانی، مجمل کی حقیقت میں داخل ہے خواہ حقیقۃً داخل ہو خواہ تقدیراً داخل ہو۔ بعض حضرات نے کہا کہ ازدحام معانی مجمل کی حقیقت میں داخل نہیں ہے یعنی ازدحام معانی۔ مجمل کیلئے شرط نہیں ہے مثلاً متکلم نے فی البدیہہ ایک اصطلاح مقرر کی اور لفظ استعمال کر لیا تو اس لفظ کے معنی اگرچہ لغۃً مفہوم ہیں مگر مخاطب کے نزدیک متکلم کے اس کلام کی مراد مبہم ہے لہٰذا یہ کلام بھی مجمل ہو گا اور متکلم سے استفسار کرنے کا محتاج ہو گا۔ ان حضرات کے نزدیک مجمل کی تعریف یہ ہو گی " اما المجمل ما اشتبہ المراد بہ اشتباھاً الیٰ آخرہ۔ اور ان حضرات کے نزدیک " ما ازدحمت فیہ المعانی " کا لفظ مجمل کی تعریف میں شامل نہ ہو گا۔ ان دونوں تعریفوں کے اعتبار سے مجمل کی تین قسمیں ہوں گی ایک یہ کہ لفظ میں معانی کا ازدحام حقیقۃً ہو، دوم یہ کہ غرابت لفظ کی وجہ سے مَعَانی کا ازدحام تقدیراً ہو، سوم یہ کہ متکلم اپنی مراد کو مبہم رکھے اگرچہ لفظ کے معنی لغۃً مفہوم ہوں۔

فاضل شارح نے مجمل کی تعریف میں قیود کے فوائد بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ " ما ازدحمت فیہ المعانی " جنس کے مرتبہ میں ہے۔ مشترک، خفی اور مشکل سب کو شامل ہے اور " واشتبہ المراد بہ اشتباھاً الیٰ آخرہ " فصل کے مرتبہ میں ہے اس سے خفی، مشترک، مشکل سب نکل گئے کیونکہ خفی، محض طلب سے معلوم ہو جاتا ہے

اور مشترک، اور مشکل طلب کے بعد تامل کے ذریعہ معلوم ہو جاتے ہیں اور رہا مجمل تو وہ تین طلبوں کا محتاج ہوتا ہے (۱) مجمل (بکسر المیم) سے استفسار کرنا (۲) اوصاف طلب کرنا (۳) تعیین مراد کیلئے تامل اور غور کرنا۔ پس کلام مجمل کی مثال ایسی ہے جیسے ایک پردیسی آدمی اپنے وطن سے نکل کر دوسری جگہ کے لوگوں کیساتھ گھل مل کر رہنے لگا ہو اور وہ دوسری جگہ بھی معلوم نہ ہو تو اس آدمی سے واقفیت حاصل کرنے کیلئے اوّلاً اس جگہ کے بارے میں استفسار کیا جائے گا پھر اس جگہ میں اس کو طلب اور تلاش کیا جائے گا، پھر اس کے امثال یعنی اس کے ہم شکل لوگوں میں غور کیا جائیگا کہ ان میں سے کون سا ہے الغرض مجمل میں مشکل کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہے لہٰذا مجمل، اس مفسر کے مقابل ہوگا جسمیں نص کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے پھر تین طلب کے بعد جب مجمل معلوم ہو گیا تو اس کی تعریف سے متشابہ خارج ہو گیا کیونکہ متشابہ کی طلب ناجائز ہے اور اس کی حقیقت کسی بھی طلب سے معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

محشیؒ نے فرمایا کہ مصنف کے ظاہر کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر مجمل، استفسار، طلب اور تامل تینوں کا محتاج ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ استفسار کے بعد اگر مجمل بکسر المیم کا بیان شافی نہ ہو تو مجمل بفتح المیم۔ استفسار کے بعد طلب اور تامل کا بھی محتاج ہوگا اور اگر مجمل بکسر المیم کا بیان شافی ہو تو طلب و تامل کا محتاج نہ ہوگا پس مصنفؒ کے کلام کی تاویل میں یہ کہا جائے گا کہ مصنف کا کلام "بل لرجوع الی الاستفسار ثم الطلب ثم التامل" اس صورت میں ہے جب کہ مجمل بکسر المیم کا بیان شافی نہ ہو۔

واللہ اعلم

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ فِيْمَا هُوَ الْمُرَادُ وَالتَّوَقُّفُ فِيْهِ اِلٰى اَنْ يَّتَبَيَّنَ بِبَيَانِ الْمُجْمِلِ سَوَاءٌ كَانَ بَيَانًا شَافِيًا كَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ فَاِنَّ الصَّلٰوةَ فِي اللُّغَةِ الدُّعَاءُ وَلَمْ يُعْلَمْ اَيُّ دُعَاءٍ يُرَادُ فَاسْتَفْسَرْنَا فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاَفْعَالِهٖ بَيَانًا شَافِيًا مِنْ اَوَّلِهَا اِلٰى آخِرِهَا ثُمَّ طَلَبْنَا اَنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ عَلٰى اَيِّ مَعَانٍ تَشْتَمِلُ فَوَجَدْنَاهَا شَامِلَةً عَلَى الْقِيَامِ وَالْقُعُوْدِ وَالرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَالتَّحْرِيْمَةِ وَالْقِرَاءَةِ وَالتَّسْبِيْحَاتِ وَالْاَذْكَارِ فَلَمَّا تَاَمَّلْنَا عَلِمْنَا اَنَّ بَعْضَهَا فَرْضٌ وَبَعْضَهَا وَاجِبٌ وَبَعْضَهَا سُنَّةٌ وَبَعْضَهَا مُسْتَحَبَّةٌ فَصَارَ مُفَسَّرًا بَعْدَ اَنْ كَانَ مُجْمَلًا وَهٰكَذَا الزَّكٰوةُ مَعْنَاهَا فِي اللُّغَةِ النَّمَاءُ وَذٰلِكَ غَيْرُ مُرَادٍ فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ هَاتُوْا رُبْعَ عُشْرِ اَمْوَالِكُمْ وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ عَلَيْكَ فِي الذَّهَبِ شَيْءٌ حَتّٰى يَبْلُغَ عِشْرِيْنَ مِثْقَالًا وَلَيْسَ عَلَيْكَ فِي الْفِضَّةِ شَيْءٌ حَتّٰى يَبْلُغَ مِائَتَيْ دِرْهَمٍ وَهٰكَذَا قَالَ فِيْ بَابِ السَّوَائِمِ ثُمَّ

طَلَبْنَا الْاَسْبَابَ وَالشُّرُوْطَ وَالْاَوْصَافَ وَالْعِلَلَ فَعَلِمْنَا اَنَّ مِلْكَ النِّصَابِ عِلَّةٌ وَ حَوْلَانَ الْحَوْلِ شَرْطٌ وَهٰكَذَا الْقِيَاسُ۔

ترجمہ:۔ اور مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد ہو اور اس میں توقف ہو یہاں تک کہ مجمِل (بکسر المیم) کے بیان سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے خواہ شافی ہو جیسے نماز اور زکوٰۃ۔ باری تعالیٰ کے قول "اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ" میں۔ اسلئے کہ صلاۃ کے معنی لغت میں دعا کے ہیں اور یہ معلوم نہیں کہ کون سی دعا مراد ہے پس ہم نے استفسار کیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے افعال سے اول تا آخر بیان شافی کیساتھ اس کو بیان کر دیا پھر ہم نے طلب کیا کہ یہ نماز کس کس معنی پر مشتمل ہے پس ہم نے اس کو قیام، قعود، رکوع، سجود، تحریمہ، قرأت، تسبیحات اور اذکار پر مشتمل پایا پھر ہم نے غور کیا تو یہ معلوم ہوا کہ ان میں سے بعض فرض، بعض واجب، بعض سنت اور بعض مستحب ہیں۔ لہٰذا کلمہ صلاۃ جو مجمل تھا، مفسر بن گیا۔ اسیطرح زکوٰۃ ہے کہ اس کے لغوی معنی زیادہ ہونے کے ہیں حالانکہ یہ مراد نہیں ہے پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے اس قول سے بیان کر دیا کہ تم لوگ اپنے اموال کا چالیسواں حصہ دو۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تجھ پر سونے میں کوئی چیز واجب نہیں یہاں تک کہ وہ بیس مثقال کو پہنچ جائے اور تجھ پر چاندی میں کوئی چیز واجب نہیں یہاں تک کہ وہ دو سو درہم کو پہنچ جائے۔ اسی طرح آپ نے چرنے پر اکتفاء کرنے والے جانوروں کے بارے میں فرمایا ہے پھر ہم نے اسباب، شروط، اوصاف اور علتوں کو طلب کیا تو ہمیں یہ معلوم ہوا کہ نصاب کا مالک ہونا علت ہے اور سال کا گذرنا شرط ہے۔ یہی قیاس دیگر امور میں ہے۔

تشریح:۔ ماتن نے کہا کہ مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونیکا اعتقاد ہو اور عمل کرنیکے سلسلہ میں اسقدر توقف ہو کہ مجمِل (بکسر المیم) (حکم) کے بیان سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے متکلم کا یہ بیان کبھی تو ایسا شافی ہو گا کہ اس کے بعد کوئی خفاء نہیں رہے گا اور کبھی متکلم کا یہ بیان غیر شافی ہو گا۔ ثانی کی مثال آئندہ آئے گی اور اول کی مثال باری تعالیٰ کے قول "اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ" میں "صلاۃ" اور "زکوٰۃ" ہے کیونکہ "صلاۃ" اور "زکوٰۃ" دونوں مجمل ہیں۔ اسلئے کہ لغت میں "صلاۃ" کے معنی دعا کے ہیں لیکن یہ معلوم نہیں کہ یہاں کون سی دعا مراد ہے پس جب ہم نے اس کے بارے میں استفسار کیا تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اول تا آخر اس کی تشفی بخش وضاحت فرمادی۔ پھر ہم نے اس کی جستجو کی کہ "صلاۃ" کس کس معنی پر مشتمل ہے پس ہم نے دیکھا کہ صلاۃ۔ قیام، قعود، رکوع، سجود، تحریمہ، قرأت، تسبیحات اور اذکار پر مشتمل ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام چیزوں کی پوری پوری رعایت کی ہے پھر جب ہم نے تامل اور غور وفکر کیا تو ہمیں معلوم ہوا کہ ان میں سے بعض فرض ہیں مثلاً قیام، رکوع، سجود۔ بعض واجب ہیں مثلاً

قرأتِ فاتحہ اور بعض سنت ہیں مثلاً تسبیحات رکوع ، اور بعض مستحب ہیں مثلاً قعدہ اخیرہ میں صلاۃ علی النبی کے بعد دعاء ۔ پس لفظ "صلاۃ" جو مجمل تھا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضاحت فرمانے کے بعد مفسر ہو گیا۔

صاحب نور الانوار کی مذکورہ تشریح پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ لفظ صلاۃ کی مراد جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیانِ شافی سے معلوم ہو گئی تو اس کے بعد طلب اور پھر تامل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جب ان کی ضرورت نہیں رہی تو اس جگہ ان کا ذکر کرنا بھی مناسب نہیں ہے ۔ دوسری مثال زکوٰۃ ہے اس کے لغوی معنی نما اور زیادہ ہونے کے ہیں مگر یہاں یہ مراد نہیں ہے بلکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال سے اس کی مکمل وضاحت فرمادی ہے ، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " ھاتوا ربع عشر اموالکم " تم اپنے اموال کا چالیسواں حصہ ادا کرو ۔ آپکے اس قول سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ میں چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے اور آپ نے فرمایا "لیس علیک فی الذھب شئی حتی یبلغ عشرین مثقالاً ولیس علیک فی الفضۃ شئی حتی یبلغ مائتی درہم " یعنی بیس مثقال سونے سے کم میں اور دو سو درہم چاندی کم میں زکوٰۃ نہیں ہے ۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سونے کا نصاب کم از کم بیس مثقال سونا ہے اور چاندی کا نصاب کم از کم دو سو درہم چاندی ہے ۔ اسیطرح ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے "لیس فی اقل من عشرین دیناراً صدقۃ و فی عشرین دیناراً نصف دینار" بیس دینار (مثقال) سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے اور بیس دینار میں آدھا دینار یعنی چالیسواں حصہ واجب ہے ۔ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا " فاذا بلغ الورق مائتی درہم فخذ منہ خمسۃ دراہم " جب چاندی دو سو درہم کو پہنچ جائے تو اس میں سے پانچ درہم وصول کرنا ۔ ان دونوں حدیثوں سے مقدارِ نصاب اور مقدارِ زکوٰۃ دونوں کا علم ہوتا ہے ، اسی طرح آپ نے سوائم یعنی اکثر سال چر کر اکتفاء کرنیوالے جانوروں کے بارے میں فرمایا ہے ۔ چنانچہ بکریوں کی زکوٰۃ اور نصاب کے بارہ میں فرمایا ہے " فی کل اربعین شاۃً شاۃٌ " ہر چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے ۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس وضاحت کے بعد ہم نے زکوٰۃ کے اسباب ، شروط ، اوصاف اور علتوں کو تلاش کیا تو معلوم ہوا کہ نصاب کا مالک ہونا زکوٰۃ فرض ہونیکی علت ہے اور ادائے زکوٰۃ کا سبب باری تعالیٰ کا خطاب " آتوا الزکوٰۃ " ہے اور ادائے زکوٰۃ کے فرض ہونے کی شرط حولانِ حول ہے اور رہا نفس زکوٰۃ کا فرض ہونا تو اس کی شرط مزکی کا عاقل ، بالغ ، آزاد اور مسلمان ہونا ہے اسی طرح اور چیزوں کو قیاس کیا جائے مثلاً زکوٰۃ وصول کرنیوالے کیلئے ضروری ہیکہ وہ اوسط درجہ کا مال وصول کرے اعلیٰ درجہ کا مال وصول نہ کرے ۔ " آتوا الزکوٰۃ " کی مراد بھی چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیانِ شافی سے معلوم ہو گئی ہے اسلئے یہاں بھی طلب کا ذکر کرنا مناسب نہیں تھا ۔

اَوْ لَمْ یَکُنِ الْبَیَانُ شَافِیًا کَالرِّبٰوا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَاِنَّہٗ مُجْمَلٌ بَیَّنَہُ النَّبِیُّ عَلَیْہِ السَّلَامُ بِقَوْلِہٖ اَلْحِنْطَۃُ بِالْحِنْطَۃِ وَالشَّعِیْرُ بِالشَّعِیْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّھَبُ بِالذَّھَبِ وَالْفِضَّۃُ بِالْفِضَّۃِ مِثْلًا بِمِثْلٍ یَدًا بِیَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا ثُمَّ طَلَبْنَا الْاَوْصَافَ لِاَجْلِ ھٰذَا التَّحْرِیْمِ حَتّٰی یُعْلَمَ حَالُ مَا بَقِیَ سِوَی الْاَشْیَاءِ السِّتَّۃِ فَعَلَّلَ بَعْضُھُمْ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَبَعْضُھُمْ بِالطُّعْمِ وَالثَّمَنِیَّۃِ وَبَعْضُھُمْ بِالْاِقْتِیَاتِ وَالْاِدِّخَارِ وَفَرَّعَ کُلُّ وَاحِدٍ مِنْھُمْ تَفْرِیْعًا عَلٰی حَسَبِ تَعْلِیْلِہٖ وَبِالْجُمْلَۃِ لَمْ یَکُنِ الْبَیَانُ شَافِیًا وَخَرَجَ مِنْ حَیِّزِ الْاِجْمَالِ اِلٰی حَیِّزِ الْاِشْکَالِ وَلِھٰذَا قَالَ عُمَرُ رضی خَرَجَ النَّبِیُّ عَلَیْہِ السَّلَامُ عَنَّا وَلَمْ یُبَیِّنْ لَنَا اَبْوَابَ الرِّبٰوا ھٰکَذَا قَالُوْا۔

ترجمہ:۔ یا بیان شافی نہ ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول "وحرم الربوا" میں ربوا ہے کیونکہ ربا مجمل ہے اسکو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے بیان فرمایا ہے گندم، گندم کے عوض، جو، جو کے عوض، کھجور، کھجور کے عوض، نمک، نمک کے عوض، سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے عوض برابر، برابر ہاتھ در ہاتھ فروخت کرو، اور زیادتی ربا ہے پھر ہم نے اس تحریم کیلئے اوصاف تلاش کئے تاکہ ان چھ چیزوں کے علاوہ مابقی کا حال معلوم ہو سکے پس بعض نے قدر و جنس کو علت قرار دیا اور بعض نے طعم اور ثمنیت کو اور بعض نے اقتیات و ادخار کو علت قرار دیا ہے اور ان حضرات میں سے ہر ایک نے اپنی تعلیل کے مطابق تفریع بیان کی ہے الغرض بیان شافی نہیں تھا۔ اور ربا اجمال کے مقام سے اشکال کے مقام کیطرف نکل گیا اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس سے تشریف لے گئے حالانکہ ہمارے سامنے ابواب ربا کو بیان نہیں فرمایا الخ۔ اہی علماء نے کہا ہے۔

تشریح:۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا تھا کہ کلام مجمل کی مراد متکلم کے بیان سے ظاہر ہو جاتی ہے مگر متکلم کا بیان کبھی شافی ہوتا ہے اور کبھی غیر شافی، بیان شافی کی مثال سابق میں "زکوٰۃ اور صلاۃ" گذر چکی ہے، اب یہاں بیان غیر شافی کی مثال ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ حق جل مجدہٗ کے قول "حرم الربوا" میں لفظ ربا مجمل ہے اور لفظ ربا مجمل اسلئے ہیکہ ربا کے معنی فضل اور زیادتی کے آتے ہیں اور ہر فضل اور زیادتی حرام نہیں ہے حتی کہ بیع کو فضل اور نفع حاصل کرنے کیلئے ہی مشروع کیا گیا ہے لہٰذا بیع کے ذریعہ جو فضل اور نفع حاصل ہوگا وہ حلال ہوگا بہر حال فضل حرام بھی ہوتا ہے اور حلال بھی ہوتا ہے مگر چونکہ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ "حرم الربوا" میں جس فضل کو حرام کہا گیا ہے وہ کون سا فضل ہے اس لئے ربا مجمل ہوگا۔ اور اس کی وضاحت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے فرمائی ہے "الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ مثلاً بمثل یداً بید

والفضل ربوا" یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو اسکی ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہوں دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ ہو اگر کسی جانب میں زیادتی ہو تو وہ ربا ہے اور شرعاً حرام ہے، اس حدیث سے چھ چیزوں کا حال تو معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ کا حال معلوم نہیں ہو سکا لہٰذا ہم نے ان چھ چیزوں میں فضل کے حرام ہونے کی علت اور سبب کو تلاش کیا تاکہ اس علت کے ذریعہ چھ چیزوں کے علاوہ کا بھی حال معلوم ہو جائے، پس علمائے احناف نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت قدر (کیل، وزن) اور جنس ہے یعنی اگر عوضین کے درمیان اتحاد قدر اور اتحاد جنس دونوں ہوں تو ربا اور فضل حرام ہوگا ورنہ نہیں۔ علمائے شوافع نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت مطعومات میں طعمیت ہے اور اثمان میں ثمنیت ہے۔ یعنی اگر دونوں عوض مطعوم کے قبیل سے ہوں یا اثمان کے قبیل سے ہوں تو ربا حرام ہوگا ورنہ نہیں چنانچہ اگر لوہا، لوہے کے عوض کمی، زیادتی کیساتھ بیچا گیا تو ان کے نزدیک جائز ہوگا۔ اور مالکیہ نے کہا کہ ربا کے حرام ہونیکی علت نقدین میں نقدیت ہے اور غیر نقدین یعنی سونے چاندی کے علاوہ میں اقتیات اور ادخار ہے یعنی جو چیزیں ایسی ہوں جن کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو اور ان کو روزی بنایا جاسکتا ہو ان میں ربا حرام ہے اور نقدین، سونے چاندی میں ربا حرام ہے ان کے علاوہ میں ربا حرام نہیں ہے، ان حضرات میں سے ہر ایک نے اپنی بیان کردہ علت کے مطابق تفریعات بیان فرمائی ہیں الغرض رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان غیر شافی ہے البتہ ربا جو مجمل تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس بیان سے مجمل تو نہ رہا البتہ مشکل ضرور ہے اسی وجہ سے فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے حالانکہ ربا سے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی۔ عمرؓ کے اس قول سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپکا ربا کے سلسلہ میں جو بیان ہے وہ غیر شافی ہے۔

وَاَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَهُوَ اسْمٌ لِمَا انْقَطَعَ رَجَاءُ مَعْرِفَةِ الْمُرَادِ مِنْهُ وَلَا يُرْجٰى بَدْوُهُ اَصْلًا فَهُوَ فِيْ غَايَةِ الْخَفَاءِ بِمَنْزِلَةِ الْمُحْكَمِ فِيْ غَايَةِ الظُّهُوْرِ فَصَارَ كَرَجُلٍ مَفْقُوْدٍ عَنْ بَلَدِهٖ وَانْقَطَعَ اَثَرُهٗ وَانْقَضٰى اَقْرَانُهٗ وَجِيْرَانُهٗ.

ترجمہ:- اور متشابہ ایسے کلام کا نام ہے جس کی مراد کے سمجھنے کی امید منقطع ہو چکی ہو اور اسکے ظاہر ہونے کی امید بالکل نہ ہو پس وہ آخری درجہ کے خفاء میں (اسی طرح ہے جیسے محکم آخری درجہ کے ظہور میں ہے پس متشابہ اس شخص کے مانند ہے جو اپنے شہر سے غائب ہو گیا ہو اور اس کا نشان منقطع ہو گیا ہو اور اس کے ہم عمر و ہمسایہ لوگ مر گئے ہوں۔

تشریح:۔ متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد معلوم ہونے کی امید بالکل منقطع ہو گئی ہو اور اس کی مراد ظاہر ہونے کی کوئی امید نہ ہو اس امید کا منقطع ہونا خواہ عارضی ہو جیسے ایک کلام مجمل ہے مگر اسکی مراد بیان کرنے سے پہلے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی تو یہ کلام مجمل ایسا تھا جس کی مراد معلوم ہونے کی امید تھی مگر اس عارض یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے یہ امید منقطع ہو گئی اور یا اس امید کا منقطع ہونا ذاتی ہو مثلاً کسی کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید کا منقطع ہونا خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو اگرچہ عقل اس میں متردد ہو۔ اور یا امید کا منقطع ہونا اسلئے ہو کہ انسان اسکے سمجھنے پر قادر نہ ہو جیسے مسئلہ تقدیر کہ انسان اسکے سمجھنے سے بالکل قاصر ہے خود ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اذا ذُکِرَ القدرُ فاسکتوا، جب مسئلہ تقدیر کا ذکر ہو تو تم خاموش رہو۔ بہرحال جس کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جائے وہ کلام متشابہ کہلاتا ہے، پس کلام متشابہ میں اسی طرح آخری درجہ کا خفا ہوتا ہے جسطرح محکم میں آخری درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور متشابہ کی مثال اس آدمی کی سی ہے جو اپنے وطن سے غائب ہو گیا اور اس کے نشانات بالکل منقطع ہو گئے اور اس کے ہمسر اور ہمسایہ لوگ تمام کے تمام ختم ہو گئے پس جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونے کی امید ختم ہو گئی اسیطرح کلام متشابہ کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بھی ختم ہو جاتی ہے۔

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ قَبْلَ الْاِصَابَةِ اَيْ اِعْتِقَادُ اَنَّ الْمُرَادَ بِهٖ حَقٌّ وَاِنْ لَمْ نَعْلَمْهُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَاَمَّا بَعْدَ الْقِيٰمَةِ فَيَصِيْرُ مَكْشُوْفًا لِكُلِّ اَحَدٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَهٰذَا فِيْ حَقِّ الْاُمَّةِ وَاَمَّا فِيْ حَقِّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَكَانَ مَعْلُوْمًا وَاِلَّا تَبْطُلُ فَائِدَةُ التَّخَاطُبِ وَيَصِيْرُ التَّخَاطُبُ بِالْمُهْمَلِ كَالتَّكَلُّمِ بِالزِّنْجِيِّ مَعَ الْعَرَبِيِّ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّ الْعُلَمَاءَ الرَّاسِخِيْنَ اَيْضًا يَعْلَمُوْنَ تَاوِيْلَهٗ وَمَنْشَأُ الْخِلَافِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْوُقُوْفُ عَلٰى قَوْلِهٖ اِلَّا اللّٰهُ وَقَوْلُهٗ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى جَعَلَ اِتِّبَاعَ الْمُتَشَابِهَاتِ حَظَّ الزَّائِغِيْنَ فَيَكُوْنُ حَظُّ الرَّاسِخِيْنَ هُوَ التَّسْلِيْمُ وَالْاِنْقِيَادُ وَلِقِرَاءَةِ الْبَعْضِ الرَّاسِخُوْنَ بِدُوْنِ الْوَاوِ وَالْبَعْضِ وَيَقُوْلُ الرَّاسِخُوْنَ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح لَا يُوْقَفُ عَلٰى قَوْلِهٖ اِلَّا اللّٰهُ بَلْ قَوْلُهٗ وَالرَّاسِخُوْنَ مَعْطُوْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اللّٰهُ وَيَقُوْلُوْنَ حَالٌ مِنْهُ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اِلَّا اللّٰهُ وَالْعُلَمَاءُ الرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ وَلٰكِنَّ هٰذَا نِزَاعٌ لَفْظِيٌّ لِاَنَّ مَنْ قَالَ بِعِلْمِ الرَّاسِخُوْنَ تَاوِيْلَهٗ يُرِيْدُوْنَ يَعْلَمُوْنَ تَاوِيْلَهٗ

الظَّنِّیْ وَمَنْ قَالَ لَا یَعْلَمُ الرَّاسِخُوْنَ تَاوِیْلَہٗ یُرِیْدُوْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ التَّاوِیْلَ الْحَقَّ الَّذِیْ یَجِبُ اَنْ یَّعْتَقِدَ عَلَیْہِ۔

ترجمہ :- اور متشابہ کا حکم یہ ہیکہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ متشابہ کی جو مراد ہے وہ حق ہے اگرچہ قیامت سے پہلے ہم کو اس کا علم نہیں ہو سکے گا اور قیامت کے بعد ان شاء اللہ ہر ایک کے سامنے اس کے معنی منکشف ہو جائیں گے اور یہ امت کے حق میں ہے اور رہا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں تو متشابہ معلوم المراد تھا ورنہ تخاطب کا فائدہ باطل ہو جائیگا، اور (العیاذ باللہ) اللہ تعالیٰ کا مہمل کیساتھ تخاطب لازم آئے گا جیسے کسی عربی آدمی کیساتھ حبشی زبان میں گفتگو کرنا، اور یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعیؒ اور عامۃ المعتزلہ نے فرمایا کہ علماء راسخین بھی متشابہ کی مراد جانتے ہیں اور اس اختلاف کا منشا باری تعالیٰ کا قول " وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ" ہے پس ہمارے نزدیک باری تعالیٰ کے قول " الا اللہ" پر وقف واجب ہے، اور " الراسخون فی العلم" جملہ مستانفہ ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کے اتباع کو زائغین کا حصہ قرار دیا ہے لہٰذا راسخین کا حصہ تسلیم وانقیاد ہوگا اور اسلئے کہ بعض لوگوں نے " الراسخون" بغیر واو کے پڑھا ہے اور بعض نے "ویقول الراسخون" پڑھا ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک باری تعالیٰ کے قول " الا اللہ" پر وقف نہیں کیا جائیگا۔ بلکہ " والراسخون" " اللہ" پر معطوف ہے اور " یقولون، الراسخون" سے حال ہے پس معنی یہ ہوں گے کہ متشابہات کی مراد اللہ اور راسخین فی العلم جانتے ہیں لیکن یہ اختلاف محض لفظی ہے اسلئے کہ جن حضرات نے یہ کہا کہ راسخین، متشابہ کی مراد کو جانتے ہیں تو ان کی مراد یہ ہیکہ وہ اسکی ظنی مراد کو جانتے ہیں اور جنھوں نے کہا کہ راسخین اس کی مراد کو نہیں جانتے تو ان کی مراد یہ ہے کہ وہ اس کی اس یقینی مراد کو نہیں جانتے جس پر اعتقاد واجب ہو۔

تشریح :- ماتن علیہ الرحمہ نے متشابہ کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونیکا اعتقاد ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ متشابہ سے اللہ تعالیٰ نے جس معنی کا ارادہ فرمایا ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ قیامت سے پہلے ہمیں اس کا علم نہ ہو سکے۔ اور قیامت کے بعد تو متشابہ کے معنی ہر شخص کے سامنے ظاہر ہو جائیں گے۔ یہاں اعتقاد سے اجمالی اعتقاد مراد ہے یعنی متشابہ کے معنی سمجھنے سے پہلے اس کی مراد پر اجمالاً اعتقاد رکھنا ضروری ہے اور معنی سمجھنے کے بعد تفصیلاً اعتقاد رکھنا ضروری ہے ایسا نہیں جیسا کہ مصنفؒ کی ظاہری عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ متشابہ کے صحیح معنی سمجھنے کے بعد اس کے حق ہونیکا اعتقاد رکھنا ضروری نہیں ہے کیونکہ مصنفؒ نے کہا کہ متشابہ کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونیکا اعتقاد ہو اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ صحیح معنی سمجھنے کے

بعد اس کا اعتقاد بالکل نہ ہو، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔
شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک متشابہ کی مراد کا یقینی طور پر معلوم نہ ہونا امت کے حق میں ہے یعنی یہ بات ہمارے نزدیک مسلم ہے کہ متشابہ کی یقینی طور پر مراد کسی امتی کو معلوم نہیں ہے اور رہا رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ سو آپکو متشابہات کی مراد معلوم تھی۔ اسلئے کہ اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے متشابہات کی مراد کا معلوم نہ ہونا تسلیم کر لیا جائے تو متشابہات کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرنیکا فائدہ باطل ہو جائیگا۔ اور العیاذ باللہ مہمل کلام کیساتھ اللہ تعالیٰ کا خطاب کرنا لازم آئیگا جیسے کسی آدمی کا عرب کے رہنے والے شخص کیساتھ حبشی زبان میں کلام کرنا یعنی جسطرح تکلم بالمہمل اور تکلم بالزنجی مع العربی باطل ہے اسیطرح نبی کے حق میں غیر معلوم المراد ہونے کی صورت میں متشابہات کیساتھ کلام کرنا بھی باطل ہوگا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اسلئے نبی کے حق میں متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہوگا، اور جب نبی کے حق میں متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا باطل ہے تو معلوم المراد ہونا ثابت ہوگا، اس کی تائید صدیق اکبر کے اس قول سے بھی ہوتی ہے "فی کل کتاب سرٌ وسرٌ فی القرآن ہذہ الحروف" ہر کتاب میں کچھ راز کی بات ہوتی ہے اور قرآن میں اللہ اور رسول اللہ میں راز کی بات یہ حروف یعنی مقطعات قرآن ہیں پس رسول ان حروف کا رازداں اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ رسول ان کی مراد سے واقف ہو۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہمارے نزدیک متشابہات کی مراد اگرچہ امت میں سے کسی کو معلوم نہیں ہے نہ علمائے راسخین کو نہ علمائے غیر راسخین کو اور نہ عوام الناس کو لیکن نبی کو معلوم ہے۔ حضرت امام شافعیؒ اور عامۃ المعتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ نبی کے علاوہ افرادِ امت میں سے علمائے راسخین بھی متشابہات کی مراد سے واقف ہیں اور احناف وشوافع کے درمیان اختلاف کا منشاء قرآن پاک کی یہ آیت ہے" ہو الذی انزل علیک الکتاب منہ آیاتٌ محکمات ھن ام الکتاب واخر متشابہات فاما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ و ابتغاء تاویلہ وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ" (ترجمہ) وہ ہی ہے جس نے اتاری تجھ پر کتاب اس میں بعض آیتیں ہیں محکم یعنی ان کے معنی واضح ہیں وہ اصل ہیں کتاب کی اور دوسری ہیں متشابہ یعنی جن کے معنی معلوم یا متعین نہیں سو جن کے دلوں میں کجی ہے وہ پیروی کرتے ہیں متشابہات کی گمراہی پھیلانے کی غرض سے اور مطلب معلوم کرنے کی وجہ سے اور ان کا مطلب کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے اور مضبوط علم والے کہتے ہیں ہم اس پر یقین لائے۔ اس آیت میں ہمارے نزدیک "الا اللہ" پر وقف واجب ہے اور "والراسخون فی العلم" مستقل جملہ ہے، "اللہ" پر اس کا عطف نہیں ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ متشابہ کی مراد سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا ہے، اور جو لوگ مضبوط علم والے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم اس کی مراد پر ایمان لائے یعنی متشابہات سے اللہ تعالیٰ نے جو بھی ارادہ فرمایا ہے اسپر ہمارا ایمان ہے

اگرچہ اس کی مراد کا ہمیں علم نہ ہو "الا اللہ" پر وقف واجب ہونے اور راسخین فی العلم کو متشابہات کی مراد معلوم نہ ہونیکی ایک دلیل تو یہ ہیکہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کے اتباع کرنے اور ان کی مراد میں کھوج کرنے کو زائغین (مائلین الی الباطل) کا حصہ قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے " فاما الذین فی قلوبھم زیغ فیتبعون ماتشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ" لہذا اس کے مقابلہ میں راسخین کا حصہ تسلیم اور انقیاد ہی ہوگا۔ اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ راسخین فی العلم، متشابہات کی مراد کو معلوم کئے بغیر اس پر ایمان لے آئیں اور سر تسلیم خم کردیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ بعض قراءتوں میں " الراسخون" بغیر واؤ کے ہے اور بعض قراءتوں میں " ویقول الراسخون" ہے اور ان دونوں صورتوں میں " الراسخون" کا " اللہ" پر عطف نہیں ہوگا، اور جب " اللہ" پر " الراسخون" کا عطف نہیں ہے تو متشابہات کی مراد کو جاننے میں راسخین اللہ کیساتھ شریک بھی نہ ہوں گے پس اس سے بھی ثابت ہوا کہ راسخین کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے لیکن اس پر یہ اعتراض واقع ہوگا کہ متشابہات کی مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی معلوم نہ ہو اسلئے کہ " الا اللہ" پر وقف واجب ہونے کی صورت میں متشابہات کی مراد کا معلوم ہونا اللہ کیساتھ خاص ہوگا۔ اور یہ اسکا تقاضہ کرتا ہیکہ متشابہات کی مراد اللہ کے علاوہ کسی کو معلوم نہ ہو نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اور نہ راسخین فی العلم کو۔ حالانکہ یہ سابقہ بیان کے خلاف ہے کیوں کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ متشابہات کی مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھی ورنہ تخاطب کا فائدہ باطل ہو جائیگا۔

اس کا جواب یہ ہیکہ باری تعالیٰ کے قول " وما یعلم تاویلہ الا اللہ" کے معنی ہیں " وما یعلم تاویلہ بدون الوحی الا اللہ" یعنی متشابہ کی مراد بغیر وحی کے سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعہ متشابہ کی مراد معلوم تھی، پس اس صورت کے اندر آیت میں اللہ کا استثناء بھی درست ہوگا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا متشابہ کی مراد سے واقف ہونا بھی ثابت ہو جائیگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ " الا اللہ" پر وقف نہیں کیا جائے گا بلکہ " الراسخون فی العلم" " اللہ" پر معطوف ہے اور " یقولون آمنا بہ" " الراسخون" سے حال واقع ہے اور آیت کا مطلب یہ ہیکہ متشابہات کی مراد کوئی نہیں جانتا ہے سوائے خدا کے اور مضبوط علم والوں کے اس حال میں کہ وہ مضبوط علم والے کہتے ہیں کہ ہم متشابہ پر ایمان لائے یعنی متشابہ کی جو مراد ہے اس پر ہمارا ایمان بھی ہے۔

صاحب نور الانوارؒ نے فرمایا کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان جو اختلاف ہے یعنی ہم کہتے ہیں کہ " الراسخون" متشابہ کی مراد سے واقف نہیں ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ واقف ہیں یہ لفظی نزاع ہے کیونکہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخین، متشابہات کی مراد سے واقف ہیں ان کا منشاء یہ ہے کہ راسخین، متشابہات کی ظنی مراد سے واقف ہیں اسلئے کہ صحابہ اور تابعین نے متشابہات قرآن کی جو تفسیریں کی ہیں وہ تمام تفسیریں ظنی

ہیں اور اس بات کے احناف و شوافع سب قائل ہیں۔ اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخین، متشابہات کی مراد سے واقف نہیں ہیں ان کا منشاء یہ ہے کہ راسخین کو متشابہات کا ایسا علم یقینی حاصل نہیں ہے جس پر اعتقاد کرنا واجب ہو اور احناف و شوافع دونوں اس بات کے قائل ہیں۔

فَإِنْ قُلْتَ فَمَا فَائِدَةُ إِنْزَالِ الْمُتَشَابِهَاتِ عَلَى مَذْهَبِكُمْ قُلْتُ الْإِبْتِلَاءُ بِالْوَقْفِ وَالتَّسْلِيمِ لِأَنَّ النَّاسَ عَلَى ضَرْبَيْنِ ضَرْبٌ يَبْتَلُونَ بِالْجَهْلِ فَابْتِلَاؤُهُمْ أَنْ يَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ وَيَشْتَغِلُوا بِالتَّحْصِيلِ وَضَرْبٌ هُمْ عُلَمَاءُ فَابْتِلَاؤُهُمْ أَنْ لَا يَتَفَكَّرُوا فِي مُتَشَابِهَاتِ الْقُرْآنِ وَمُسْتَوْدَعَاتِ أَسْرَارِهٖ فَإِنَّهَا سِرٌّ بَيْنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لَا يَعْلَمُهَا أَحَدٌ غَيْرَهٗ لِأَنَّ ابْتِلَاءَ كُلِّ وَاحِدٍ إِنَّمَا يَكُوْنُ عَلٰى خِلَافِ مُتَمَنَّاهُ وَعَكْسِ هَوَاهُ فَهَوَاءُ الْجَاهِلِ تَرْكُ التَّحْصِيلِ وَالْخَوْضِ فَيُبْتَلٰى بِهٖ وَهَوَاءُ الْعَالِمِ اِطِّلَاعُ كُلِّ شَيْءٍ فَيُبْتَلٰى بِتَرْكِهٖ۔

ترجمہ: ۔ پس اگر تو یہ اعتراض کرے کہ تمہارے مذہب کے مطابق متشابہات کو نازل کرنیکا فائدہ کیا ہے تو میں جواب دوں گا کہ توقف اور تسلیم کی آزمائش میں لوگوں کو مبتلا کرنا ہے اسلئے کہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جو جہل میں مبتلا ہیں پس ان لوگوں کی آزمائش یہ ہے کہ وہ علم سیکھیں اور علم حاصل کرنے میں مشغول رہیں، اور ایک اہل علم ہیں ان کی آزمائش یہ ہے کہ وہ متشابہات قرآن اور اسکے راز و نیاز کی باتوں میں تفکر نہ کریں کیونکہ متشابہات اللہ اور رسول اللہ کے درمیان راز کی باتیں ہیں ان کو اللہ اور رسول اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا ہے اسلئے کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی تمنا اور آرزو کے خلاف ہوتی ہے پس جاہل کی خواہش علم حاصل کرنے اور اسمیں غور و خوض کرنے کو ترک کرنا ہے، لہٰذا اسکو تحصیل علم کی آزمائش میں مبتلا کیا جاتا ہے اور عالم کی خواہش ہر چیز سے باخبر رہنا ہے لہٰذا اس کو ہمہ دانی کے جذبہ کو ترک کرنے کی آزمائش میں مبتلا کیا جاتا ہے۔

تشریح: ۔ اس عبارت میں شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے شوافع کی طرف سے احناف کے خلاف ایک اعتراض اور اس کے جواب کو نقل کیا ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ جب تمہارے نزدیک راسخین فی العلم کو متشابہات قرآن کی مراد کا علم نہیں ہے تو پھر متشابہات کو نازل کرنیکا کیا فائدہ ہے اسلئے کہ قرآن عمل کرنے کیلئے نازل کیا گیا ہے اور عمل بغیر علم کے ممکن نہیں ہے اور بقول آپکے متشابہات کا علم راسخین کو بھی نہیں ہے اور جب راسخین کو متشابہات کی مراد کا علم نہیں ہے تو غیر راسخین کو بدرجۂ اولیٰ نہیں ہوگا اور جب متشابہات کی مراد کا علم کسی کو نہیں ہے تو متشابہات پر عمل کرنا بھی ممکن نہ ہوگا، اور جب متشابہات پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے تو متشابہات کو نازل کرنیکا کیا فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ متشابہات قرآن کو نازل کرنے کا فائدہ لوگوں کو توقف اور تسلیم کی آزمائش میں مبتلا کرنا ہے ؎

عاشقی چیست بگو بندۂ جاناں بودن ٭ دل بدست دیگر دادن وحیراں بودن

یعنی متشابہات قرآن کو لوگوں کے امتحان اور آزمائش کیلئے نازل کیا گیا ہے کیونکہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم جہلاء کی ہے ان کی آزمائش تو یہ ہے کہ وہ علم حاصل کریں اور علم سیکھنے میں مشغول رہیں اور دوسری قسم علماء کی ہے ان کی آزمائش یہ ہے کہ وہ متشابہات اور اس کے راز و نیاز کی باتوں میں سر نہ کھپائیں اسلئے کہ متشابہات قرآن اللہ اور اس کے رسول کے درمیان راز کی باتیں ہیں انھیں اللہ اور رسول کے سوا کوئی تیسرا نہیں جانتا۔ دونوں قسموں کی آزمائش اس طور پر ہوئی کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی تمنا اور خواہش کے برعکس ہوتی ہے پس جاہل کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ علم کی تحصیل اور اس میں غور و فکر کرنے کو ترک کر دیا جائے لہٰذا اس کو تحصیل علم اور اشتغال علم کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے اور عالم کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر چیز سے مطلع رہے لہٰذا اس کو ہمہ دانی کے جذبہ کو ترک کرنیکی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے حاصل یہ ہوا کہ متشابہات نازل فرما کر جہلاء کو تحصیل علم کی ترغیب دی گئی ہے اور علماء کو متشابہات میں غور و فکر کرنے سے روکا گیا ہے۔

ثُمَّ الْمُتَشَابِهُ عَلٰى نَوْعَيْنِ نَوْعٌ لَا يُعْلَمُ مَعْنَاهُ اَصْلًا كَالْمُقَطَّعَاتِ فِيْ اَوَائِلِ السُّوَرِ مِثْلُ الٓمٓ حٰمٓ فَاِنَّهَا يُقْطَعُ كُلُّ كَلِمَةٍ مِنْهَا عَنِ الْاٰخَرِ فِي التَّكَلُّمِ وَلَا يُعْلَمُ مَعْنَاهُ لِاَنَّهٗ لَمْ يُوْضَعْ فِيْ كَلَامِ الْعَرَبِ لِمَعْنًى مَّا اِلَّا لِغَرَضِ التَّرْكِيْبِ وَنَوْعٌ يُعْلَمُ مَعْنَاهُ لُغَةً لٰكِنْ لَا يُعْلَمُ مُرَادُ اللّٰهِ تَعَ لِاَنَّ ظَاهِرَهٗ يُخَالِفُ الْمُحْكَمَ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى يَدُ اللّٰهِ وَوَجْهُ اللّٰهِ وَالرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى وَوُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وَاَمْثَالُهٗ وَيُسَمّٰى هٰذِهٖ اٰيَاتُ الصِّفَاتِ وَقَدْ طَوَّلْنَا الْكَلَامَ فِيْ تَحْقِيْقِهَا وَتَاْوِيْلَاتِهَا فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ فَلْيُطَالِعْ ثَمَّةَ۔

ترجمہ :۔ پھر متشابہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہے جس کے معنی بالکل معلوم نہ ہوں جیسے سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات مثلاً الٓمٓ، حٰمٓ اسلئے کہ مقطعات کا ہر کلمہ دوسرے کلمہ سے الگ الگ کرکے بولا جاتا ہے اور اس کے معنی معلوم نہیں ہوتے اسلئے کہ یہ حروف تہجی کلام عرب میں ترکیب کی غرض کے علاوہ کسی دوسرے معنی کیلئے وضع نہیں کئے گئے ہیں اور ایک قسم وہ ہے جس کے لغوی معنی تو معلوم ہوتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی مراد معلوم نہیں ہوتی کیونکہ اس کے ظاہری معنی محکم کے خلاف ہوتے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا قول یداللہ،

وجہ اللہ، الرحمٰن علی العرش استوی، وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ" اور ان جیسے دوسرے اقوال اور ان کو آیاتِ صفات کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے اور ہم نے ان آیات کی تحقیق اور تاویلات کے سلسلہ میں تفسیر احمدی میں طویل کلام کیا ہے وہاں مطالعہ کرنا چاہیئے۔

تشریح:۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ متشابہات کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو وہ ہے جسکے معنی بالکل معلوم نہ ہوں نہ لغوی معنی معلوم ہوں اور نہ مرادی معنی معلوم ہوں جیسے سورتوں کے شروع میں الٓمٓ، حٰمٓ وغیرہ مقطعات ہیں کہ ان کے نہ لغوی معنی معلوم ہیں اور نہ مرادی معنی معلوم ہیں اور مقطعات کو مقطعات اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا ہر حرف دوسرے حرف سے الگ الگ کرکے بولا جاتا ہے یعنی تکلم کے وقت ہر حرف دوسرے حرف سے الگ ہوتا ہے اگرچہ کتابت میں یہ بات نہیں ہوتی بلکہ سب کو ایک ساتھ لکھا جاتا ہے اور ان کے غیر معلوم المعنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلامِ عرب میں ان حروف کو صرف اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ ان سے کلمات کی ترکیب دی جاسکے، اس مقصد کے علاوہ کسی دوسرے معنی کیلئے ان حروف کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ کلمات کی ترکیب بھی ایک معنی ہے لہٰذا ان حروف کا ترکیب کلمات کیلئے موضوع ہونا درحقیقت معنی کیلئے موضوع ہونا ہے اور جب یہ حروف معنی کیلئے موضوع ہیں تو یہ کہنا کہ ان حروف کے معنی بالکل معلوم نہیں ہوتے کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہیکہ معنی سے مراد وہ ہے جو لفظ سے مراد ہو یعنی معنی وہ کہلاتا ہے جو لفظ سے مراد ہوتا ہے، اور رہی ترکیب تو وہ لفظ سے مراد نہیں ہوتی بلکہ لفظ کیلئے ہوتی ہے یعنی حروفِ تہجی کی ترکیب سے لفظ اور کلمہ تیار ہوتا ہے ایسا نہیں کہ "لفظ" ترکیب پر دلالت کرتا ہے، اور جب ایسا ہے تو ترکیبِ کلمات کو معنی قرار نہیں دیا جاسکتا ہے، اور جب ترکیب ان حروف کے معنی نہیں ہیں تو ان حروف کا غیر معلوم المعنی ہونا ثابت ہوگیا۔

دوسری قسم یہ ہیکہ متشابہات کے لغوی معنی تو معلوم ہوں لیکن مرادِ ربانی معلوم نہ ہو۔ اور وجہ اسکی یہ ہیکہ متشابہ کے ظاہری معنی، محکم کے خلاف ہیں جیسے "ید اللہ" اللہ کا ہاتھ، اور "وجہ اللہ" اللہ کا چہرہ، "الرحمٰن علی العرش استوی" رحمٰن عرش نشیں ہوگیا۔ "وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ" کچھ چہرے اس دن تروتازہ ہوں گے اپنے پروردگار کو دیکھیں گے۔ ان آیتوں میں لفظ "ید، وجہ"، اور "استوی" کے لغوی معنی (ہاتھ، چہرہ، بیٹھنا) تو معلوم ہیں لیکن ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے یہ معلوم نہیں ہے کیونکہ ان کے ظاہری اور لغوی معنی محکم کے خلاف ہیں اسلئے کہ آیت "لیس کمثلہ شئی" (اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں ہے) اس بارہ میں محکم ہیکہ مخلوق کی کوئی چیز خالق کے مثل نہیں ہے پس اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان متشابہات میں انسان کے ہاتھ کی طرح ہاتھ، انسان کے چہرے کیطرح چہرہ اور انسان کے بیٹھنے کی طرح بیٹھنا مراد نہیں ہے بلکہ ان سے اللہ کی مراد کچھ اور ہے جس کا یقینی ادر

قطعی علم صرف خدا کو ہے ہمکو اس کا یقینی علم نہیں ہے۔
صاحب نور الانوار نے کہا کہ ان آیات کو آیات صفات کہا جاتا ہے، اور ان آیاتِ صفات کی تحقیق اور تاویل تفسیر احمدی میں تفصیل کیساتھ بیان کردی گئی ہے جس کا صحیح مقام تفسیر ہی کی کتابیں ہیں نہ کہ اصولِ فقہ کی۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ اَقْسَامِ التَّقْسِيْمِ الثَّانِي شَرَعَ فِي بَيَانِ اَقْسَامِ التَّقْسِيْمِ الثَّالِثِ فَقَالَ اَمَّا الْحَقِيْقَةُ فَاسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ مَا وُضِعَ لَهٗ فَاللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ يَتَنَاوَلُ الْمُهْمَلَ وَالْمَجَازَ وَغَيْرَهُمَا وَقَوْلُهٗ اُرِيْدَ بِهٖ مَا وُضِعَ لَهٗ فَصْلٌ يُخْرِجُهُمَا وَالْمُرَادُ بِالْوَضْعِ تَعْيِيْنُهٗ لِلْمَعْنٰى بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ قَرِيْنَةٍ فَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ التَّعْيِيْنُ مِنْ جِهَةِ وَاضِعِ اللُّغَةِ فَوَضْعٌ لُغَوِيٌّ وَاِنْ كَانَ مِنَ الشَّارِعِ فَوَضْعٌ شَرْعِيٌّ وَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ مَخْصُوْصٍ فَوَضْعٌ عُرْفِيٌّ خَاصٌّ وَاِلَّا فَوَضْعٌ عُرْفِيٌّ عَامٌّ وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْحَقِيْقَةِ هُوَ الْوَضْعُ بِشَيْءٍ مِنَ الْاَوْضَاعِ الْمَذْكُوْرَةِ وَفِي الْمَجَازِ عَدَمُهٗ فَهُمَا فِي الْحَقِيْقَةِ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَقَدْ يُوْصَفُ بِهِمَا الْمَعَانِيْ وَالْاِسْتِعْمَالُ اِمَّا مَجَازًا اَوْ عَلٰى اَنَّهٗ مِنْ خَطَاءِ الْعَوَامِّ۔

ترجمہ:۔ اور جب مصنف نے تقسیم ثانی کے اقسام سے فراغت پائی تو تقسیم ثالث کے اقسام کے بیان کو شروع کردیا چنانچہ فرمایا کہ حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس کا معنی موضوع لہ مراد ہو پس لفظ جنس کے مرتبہ میں ہے جو مہمل، مجاز وغیرہ کو شامل ہے، اور مصنف کا قول "ارید بہ ما وضع لہ" فصل ہے جو مہمل اور مجاز دونوں کو خارج کردیتا ہے اور وضع سے مراد لفظ کو معنی کیلئے اس طور پر متعین کرنا کہ لفظ اس معنی پر بغیر قرینہ کے دلالت کرے پس اگر یہ تعیین واضع لغت کی جانب سے ہو تو یہ وضع لغوی ہوگی اور اگر شارع کی جانب سے ہو تو وضع شرعی ہوگی اور اگر کسی مخصوص جماعت کی طرف سے ہو تو یہ وضع عرفی خاص ہوگی ورنہ وضع عرفی عام ہوگی۔ اور حقیقت میں ان مذکورہ اوضاع میں سے کسی ایک وضع کا اعتبار کیا گیا ہے اور مجاز میں عدم وضع معتبر ہے پس یہ دونوں دراصل الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور کبھی حقیقت اور مجاز کیساتھ معانی اور استعمالات بھی متصف ہوتے ہیں مجاز کے طور پر یا اس بنا پر کہ یہ عوام کی خطاء کے قبیل سے ہے۔

تشریح:۔ مصنف جب تقسیم ثانی کے اقسام اور ان کے احکام سے فراغت پاچکے تو اب تیسری تقسیم کے اقسام اور ان کے احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں تیسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت

(۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔
حقیقت، فعیلۃ کے وزن پر حَقَّ سے ماخوذ ہے۔ حَقَّ، ثَبَتَ کے معنی میں ہے، حقیقت صفت ہے اور لفظ اس کا موصوف ہے یعنی "اللفظ الحقیقۃ" اور حقیقت میں تا نقل کیلئے ہے یعنی حقیقت کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کیا گیا ہے جو لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اس کو حقیقت اسلئے کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی جگہ ثابت ہوتا ہے اِدھر اُدھر متجاوز نہیں ہوتا۔
فاضل مصنفؒ نے حقیقت کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حقیقت اس لفظ کا نام ہے جس سے وہ معنی مراد ہو جس کیلئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے، حقیقت اور مجاز کی تعریف میں "ارید" کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ استعمال حقیقت اور مجاز کے شرائط میں سے ہے یعنی لفظ وضع کے بعد اور استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے البتہ استعمال کے بعد اگر لفظ سے معنی موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا تو لفظ حقیقت ہوگا اور اگر معنی غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا تو لفظ مجاز ہوگا۔ بہر حال لفظ حقیقت یا مجاز اسی وقت ہوگا جبکہ لفظ مستعمل ہو استعمال سے پہلے لفظ نہ حقیقت ہوگا اور نہ مجاز ہوگا۔
شارح علیہ الرحمہ نے تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے کہا کہ تعریف میں لفظ، جنس کے مرتبہ میں ہے، مہمل، مجاز اور معنی مستعمل فیہ سب کو شامل ہے۔ اور مصنفؒ کا قول "ارید بہ ما وضع لہ" فصل کے مرتبہ میں ہے جو مہمل اور مجاز دونوں کو تعریف سے خارج کر دیتا ہے اس طور پر کہ مہمل تو کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا اور مجاز سے ما وضع لہ مراد نہیں ہوتا بلکہ غیر ما وضع لہ مراد ہوتا ہے پس "ارید بہ ما وضع لہ" کی قید سے دونوں خارج ہو گئے۔ شارحؒ نے وضع کے معنی بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ وضع سے مراد یہ ہے کہ لفظ کسی معنی کیلئے اس طور پر متعین کیا جائے کہ وہ لفظ اس معنی پر بغیر کسی قرینہ کے دلالت کرے یعنی معنی پر دلالت کرنے میں کسی قرینہ کا محتاج نہ ہو۔ پھر اس وضع کی چار قسمیں ہیں (۱) وضع لغوی (۲) وضع شرعی (۳) وضع عرفی خاص (۴) وضع عرفی عام۔ اسلئے کہ لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا واضع لغت کی جانب سے ہوگا یا واضع شرع کی جانب سے ہوگا یا کسی مخصوص جماعت کی جانب سے ہوگا اور یا عام لوگوں کی جانب سے ہوگا اگر اول ہے تو اس کو وضع لغوی کہا جائیگا جیسے انسان کی وضع حیوان ناطق کیلئے اور صلاۃ کی وضع دعا کیلئے ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ وضع شرعی ہے جیسے صلاۃ کی وضع ارکان مخصوصہ (نماز) کیلئے ہے اور اگر ثالث ہے تو وہ وضع عرفی خاص ہے جیسے نحویوں کے یہاں فعل کی وضع اس کلمہ کیلئے ہے جو مستقل معنی پر دلالت کرے اور کسی زمانہ کیساتھ مقترن ہو اور اگر رابع ہے تو وہ وضع عرفی عام ہے جیسے دابہ کی وضع چوپائے کیلئے ہے۔
صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ حقیقت کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ لفظ کسی معنی کیلئے چار وضعوں کے اعتبار سے موضوع ہو بلکہ ان میں سے کسی ایک وضع کا متحقق ہونا کافی ہے یعنی اگر لفظ کو مذکورہ اوضاع میں سے

کسی ایک وضع کے اعتبار سے معنی کیلئے وضع کردیا گیا تو وہ حقیقت کہلائیگا۔ اور حقیقت میں یہی معتبر ہے اور رہا مجاز تو اس میں فی الجملہ عدمِ وضع کا پایا جانا معتبر ہے یعنی مجاز ہونے کیلئے اتنا کافی ہے کہ لفظ کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہو یہ مطلب ہرگز نہیں کہ لفظ اگر چاروں وضعوں کے اعتبار سے موضوع نہ ہو تو مجاز کہلائیگا۔ مثلاً لفظ "صلاۃ" دعا کے معنی میں حقیقتِ لغوی ہے اور ارکانِ مخصوصہ کے معنی میں مجاز لغوی ہے اور اہلِ شرع کے نزدیک ارکانِ مخصوصہ کے معنی میں حقیقت ہے اور دعا کے معنی میں مجاز ہے ملاحظہ فرمایئے لفظ "صلاۃ" کو ارکانِ مخصوصہ کے معنی میں اہلِ لغت کے نزدیک صرف اسلئے مجاز کہا گیا کہ وہ واضعِ لغت کی طرف سے ارکانِ مخصوصہ کے معنی میں موضوع نہیں ہے اگرچہ واضعِ شرع کیجانب سے ارکانِ مخصوصہ کیلئے موضوع ہے۔ بہرحال ثابت ہوگیا کہ مجاز ہونے کیلئے کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہونا کافی ہے تمام اوضاع کے اعتبار سے موضوع نہ ہونا ضروری نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ دراصل حقیقت اور مجاز الفاظ کے عوارض میں سے ہیں یعنی حقیقت اور مجاز دونوں لفظ کیساتھ متصف ہوتے ہیں حتی کہ کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ حقیقی ہے یہ لفظ مجازی ہے اور کبھی حقیقت اور مجاز کیساتھ معنی اور استعمال بھی متصف ہوتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے یہ معنی حقیقی ہے یہ معنی مجازی ہے یہ استعمال حقیقی ہے یہ استعمال مجازی ہے۔

شارح نے کہا کہ حقیقت اور مجاز کیساتھ معنی اور استعمال کو متصف کرنا یا تو یہ مجازاً ہے اور یا یہ عوام کی غلطی سے ہے یعنی معنی اور استعمال کو حقیقت اور مجاز کیساتھ متصف کرنا یا تو مجازاً ہے اور یا یہ عوام کی غلطی سے ہے مجازاً تو اسلئے ہیکہ لفظ اور معنی کے درمیان بھی ایک گونہ مناسبت ہے اور لفظ اور استعمال کے درمیان بھی مناسبت ہے پس اس مناسبت کی وجہ سے جس چیز کیساتھ لفظ کو متصف کیا جاتا تھا اسی کیساتھ معنی اور استعمال کو بھی متصف کردیا جاتا ہے، محشی نے کہا کہ اس کو عوام کی غلطی قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ جب علاقہ اور مناسبت موجود ہے تو یہ خطا کیسے ہوسکتا ہے۔

وَحُكْمُهَا وُجُوْدُ مَا وُضِعَ لَهٗ خَاصًّا كَانَ اَوْ عَامًّا فَاِنَّ الْحَقِيْقَةَ تَجْتَمِعُ مَعَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ جَمِيْعًا فَاِنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا ارْكَعُوْا وَقَوْلَهٗ تَعَالٰى وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى خَاصٌّ بِاِعْتِبَارِ الْفِعْلِ وَهُوَ الرُّكُوْعُ وَالزِّنَا وَعَامٌّ بِاِعْتِبَارِ الْفَاعِلِ وَهُمُ الْمُكَلَّفُوْنَ

ترجمہ:۔ حقیقت کا حکم معنی موضوع لہ کا ثابت ہونا ہے خواہ وہ خاص ہو یا عام ہو، کیوں کہ حقیقت خاص اور عام دونوں کیساتھ جمع ہوتی ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "یا ایہا الذین آمنوا ارکعوا" اور باری تعالیٰ کا قول "ولا تقربوا الزنیٰ" فعل یعنی رکوع اور زنا کے اعتبار سے خاص ہے اور فاعل یعنی

مکلفین کے اعتبار سے عام ہے۔

تشریح :۔ ماتن علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ حقیقت کا حکم یہ ہیکہ اسکے معنی موضوع لہ کا ثبوت ہو معنی موضوع لہ خواہ خاص ہوں خواہ عام ہوں امر کی صورت میں ہوں یا نہی کی صورت میں ہوں کیونکہ حقیقت خاص کیساتھ بھی جمع ہوتی ہے اور عام کیساتھ بھی امر کی صورت میں بھی متحقق ہوتی ہے اور نہی کیصورت میں بھی جیسے باری تعالیٰ کے یہ دو قول "یا ایہا الذین آمنوا ارکعوا" اور "ولا تقربوا الزنی" فعل یعنی رکوع اور زنا کے اعتبار سے خاص ہیں اور فاعل یعنی مکلف کے اعتبار سے عام ہیں اور معنی موضوع لہ یعنی حقیقت دونوں کیساتھ جمع ہے رکوع کے معنی موضوع لہ: انحنار، جھکنے کے ہیں اور زنا کے معنی موضوع لہ ادخالِ فرج فی الفرج کے ہیں۔

وَاَمَّا الْمَجَازُ فَاسْمٌ لِمَا اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا اَىْ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاَجْلِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَغَيْرِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَاحْتُرِزَ بِهٖ عَنْ مِثْلِ اِسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْاَرْضِ فِى السَّمَاءِ مِمَّا لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَعَنِ الْهَزْلِ فَاِنَّهٗ وَاِنْ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لٰكِنْ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَلَمْ يَذْكُرْ قَيْدَ كَوْنِهٖ عِنْدَ قِيَامِ قَرِيْنَةٍ لِاَنَّ الْغَرَضَ هٰهُنَا بَيَانُ الْمَجَازِ بِحَسَبِ اِرَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ وَقَدْ تَمَّ بِهٖ وَالْقَرِيْنَةُ اِنَّمَا يُحْتَاجُ اِلَيْهَا لِاَجْلِ فَهْمِ السَّامِعِ وَهُوَ اَمْرٌ زَائِدٌ عَلٰى اَنَّهٗ سَيَاْتِىْ ذِكْرُهَا فِىْ آخِرِ بَحْثِ الْمَجَازِ۔

ترجمہ :۔ اور مجاز اس لفظ کا نام ہے جس سے معنی موضوع لہ کے غیر کا ارادہ کیا گیا ہو اس مناسبت کی وجہ سے جو ان دونوں کے درمیان پائی جاتی ہے یعنی مجاز نام ہے ہر اس لفظ کا جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں اس مناسبت کی وجہ سے جو معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان پائی جاتی ہے اور مناسبت کی قید سے لفظ ارض کو آسمان کے معنی میں دونوں کے درمیان مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے استعمال کرنے کے مثل سے احتراز کیا گیا ہے اور ہزل سے (بھی احتراز کیا گیا ہے) اسلئے کہ ہزل سے اگرچہ غیر موضوع لہ مراد ہوتا ہے لیکن ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہوتی اور مصنف رح نے "کونہ عند قیام قرینۃ" کی قید ذکر نہیں کی ہے اسلئے کہ یہاں متکلم کے ارادہ کے اعتبار سے مجاز کو بیان کرنا مقصود ہے اور یہ مقصود مذکورہ تعریف سے پورا ہو چکا ہے اور قرینہ کی طرف فہم سامع کیلئے احتیاج ہوتی ہے اور یہ ایک امر زائد ہے اس کا ذکر بحث مجاز کے آخر میں آئیگا۔

تشریح :۔ مجاز کی لغوی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ مجاز، مَفْعَلٌ کے وزن پر مصدر میمی ہے مگر فاعل

کے معنی میں ہے جیسے مولیٰ: والی اسم فاعل کے معنی میں ہے اور جاز، یجوز (تجاوز کرنے) سے ماخوذ ہے مجاز کو مجاز اسی لئے کہا جاتا ہے کہ لفظ جب غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا جاتا ہے تو وہ اپنے مکان اصلی یعنی معنی موضوع لہٗ سے تجاوز کر جاتا ہے اس تجاوز کرنے کی وجہ سے اس کو مجاز (تجاوز کرنے والا) کہا گیا ہے۔ حقیقت (ثابت) اور مجاز (متجاوز) کے لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے "حُبُّ فلانٍ حقیقۃٌ" فلاں کی محبت ثابت ہے یعنی اپنے محل موضوع لہٗ یعنی دل میں ثابت ہے اور "حُبُّ فلانٍ مجازٌ" یعنی فلاں کی محبت اپنے محل موضوع لہٗ یعنی دل سے زبان کی طرف تجاوز کر گئی یعنی فلاں کی محبت صرف زبان پر ہے دل میں نہیں ہے۔

مجاز کی اصطلاحی تعریف خود مصنفؒ نے بیان کی ہے اور تعریف میں کلمہ "ما" سے مراد لفظ ہے اب تعریف یہ ہوگی کہ مجاز اس لفظ کا نام ہے جس سے معنی غیر موضوع لہٗ مراد ہوں اور معنی موضوع لہٗ اور غیر موضوع لہٗ کے درمیان مناسبت موجود ہو۔ غیر ما وضع لہٗ کی قید لگا کر مجاز کی تعریف سے حقیقت کو خارج کر دیا گیا ہے اور مناسبت کی قید لگا کر ان تمام مثالوں کو خارج کر دیا گیا ہے جن مثالوں میں لفظ سے غیر موضوع لہٗ معنی کا ارادہ کیا گیا ہے مگر معنی موضوع لہٗ اور معنی غیر موضوع لہٗ کے درمیان مناسبت موجود نہیں ہے جیسے لفظ ارض (زمین) بول کر آسمان مراد لیا گیا ہو تو آسمان اگرچہ لفظ ارض کا غیر موضوع لہٗ ہے لیکن آسمان اور زمین کے درمیان کوئی مناسبت موجود نہیں لہٰذا لفظ ارض سے آسمان مراد لینا مجاز نہ ہوگا۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ زمین اور آسمان کے درمیان تقابل کی نسبت موجود ہے لہٰذا ارض کو آسمان کے معنی میں استعمال کرنا درست ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہیکہ زمین اور آسمان کے درمیان تقابل غیر مشہور ہے لہٰذا اسکا اعتبار نہیں کیا جائیگا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ مناسبت کی قید کے ذریعہ ہزل سے بھی احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ہزل کہتے ہیں کہ لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنی مراد ہوں اور نہ مجازی معنی مراد ہوں بلکہ ان کے علاوہ اور کچھ مراد ہو یعنی تفریح طبع مراد ہو اور اس تفریح طبع اور معنی حقیقی کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت نہیں ہوتی، اسلئے ہزل (مزاق) مجاز ہونے سے خارج ہو جائیگا اسلئے کہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان مناسبت کا پایا جانا ضروری ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ فاضل مصنف نے مجاز کی تعریف میں "عند قیام قرینۃ" کی قید ذکر نہیں کی ہے اگرچہ مجاز کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ یہاں مجاز کو ارادۂ متکلم کے اعتبار سے بیان کرنا مقصود ہے اور یہ مقصود تعریف کے مذکورہ الفاظ سے پورا ہو جاتا ہے متکلم قرینہ کا محتاج نہیں ہوتا البتہ سامع قرینہ کا محتاج ہوتا ہے اور سامع کا محتاجِ قرینہ ہونا ایک زائد بات ہے، اسکا ذکر بحثِ مجاز کے آخر میں آئیگا، وہیں ملاحظہ کیجئے۔

وَاَمَّا الْمَجَازُ بِالزِّيَادَةِ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ اَيْضًا اَنَّهٗ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ هُوَ التَّشْبِيْهُ لَا التَّاكِيْدُ اَوِ الزِّيَادَةُ فَيَدْخُلُ فِى التَّعْرِيْفِ وَلٰكِنْ لَابُدَّ فِىْ تَعْرِيْفِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ كِلَيْهِمَا مِنْ قَيْدِ الْحَيْثِيَّةِ اَىْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ اَوْ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِئَلَّا يَنْتَقِضَ التَّعْرِيْفَانِ طَرْدًا وَعَكْسًا فَاِنَّ لَفْظَ الصَّلٰوةِ فِى اللُّغَةِ لِلدُّعَاءِ وَفِى الشَّرْعِ لِلْاَرْكَانِ الْمَعْلُوْمَةِ فَهِىَ مِنْ حَيْثُ اللُّغَةِ حَقِيْقَةٌ فِى الدُّعَاءِ لِاَنَّهٗ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ وَمَجَازٌ فِى الْاَرْكَانِ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ فِى الْجُمْلَةِ وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ حَقِيْقَةٌ فِى الْاَرْكَانِ لِاَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهٗ وَمَجَازٌ فِى الدُّعَاءِ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ فِى الْجُمْلَةِ

ترجمہ:۔ اور مجاز بالزیادت جیسے باری تعالیٰ کا قول "لیس کمثلہ شئی" ہے اس پر بھی یہ صادق آتا ہے کہ اس سے غیر ما وضع لہٗ مراد ہے اسلئے کہ کاف کا موضوع لہٗ تشبیہ ہے نا کید یا زیادت نہیں ہے پس مجاز بالزیادت مجاز کی تعریف میں داخل ہو جائیگا۔ لیکن حقیقت اور مجاز دونوں کی تعریف میں حیثیت کی قید کا ہونا ضروری ہے یعنی اس حیثیت سے کہ یہ موضوع لہٗ ہے یا غیر موضوع لہٗ ہے تا کہ دونوں تعریفیں جامعیت اور مانعیت کے لحاظ سے نہ ٹوٹیں اسلئے کہ لفظ "صلاۃ" لغت میں دعا کیلئے ہے اور شریعت میں ارکانِ معلومہ کیلئے ہے پس لفظ "صلاۃ" لغت کی حیثیت سے دعاء میں حقیقت ہے کیونکہ اس پر صادق آتا ہے کہ لفظ "صلاۃ" دعا کیلئے وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اسی کیلئے موضوع ہے، ــــــــ اور ارکانِ معلومہ میں مجاز ہے اسلئے کہ ارکانِ معلومہ اس معنی کا غیر ہے جس کیلئے لفظ "صلاۃ" وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس کیلئے فی الجملہ موضوع نہیں ہے اور من حیث الشرع لفظ "صلاۃ" ارکان کے معنی میں حقیقت ہے اسلئے کہ ارکانِ معلومہ لفظ "صلاۃ" کے معنی موضوع لہٗ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور دعاء میں مجاز ہے کیونکہ دعاء اس معنی کا غیر ہے جس کیلئے لفظ "صلاۃ" وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ فی الجملہ غیر موضوع لہٗ ہے۔

تشریح:۔ اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہیکہ مجاز کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے اسلئے کہ مجاز کی مذکورہ تعریف مجاز بالزیادت جیسے "لیس کمثلہ شئی" پر صادق نہیں آتی ہے اور مجاز کی تعریف اس پر اس لئے صادق نہیں آتی کہ اس آیت میں کاف جو زائد ہے اس سے کوئی چیز مراد نہیں ہے نہ موضوع لہٗ مراد ہے اور نہ غیر موضوع لہٗ مراد ہے پس جب کاف سے غیر موضوع لہٗ مراد نہیں ہے تو یہ مجاز بھی نہ ہوگا حالانکہ مجاز بالزیادت کو سب مجاز مانتا ہے بہر حال ثابت ہو گیا کہ مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز بالزیادت پر مجاز کی تعریف صادق آتی ہے اس طور پر کہ آیت میں کاف

سے تاکیدِ تشبیہ مراد ہے اور رکاف کا موضوع لہٗ تشبیہ ہے اور رہا تاکیدِ تشبیہ تو وہ اسکا غیر موضوع لہٗ ہے اور کسی لفظ سے اس کے غیر موضوع لہٗ معنی کا ارادہ کرنا مجاز کہلاتا ہے لہٰذا یہاں کاف زائدہ جو تاکید کیلئے ہے یہ بھی مجاز ہوگا، اور جب یہ مجاز ہے تو مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع ہوگئی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مجاز کیلئے یہ شرط ہے کہ معنی موضوع لہٗ اور معنی غیر موضوع لہٗ کے درمیان مناسبت اور اتصال ہو اور تشبیہ اور تاکید کے درمیان کسی طرح کی کوئی مناسبت اور اتصال نہیں ہے لہٰذا "کمثلہ" کے کاف پر مجاز کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔ واللہ اعلم۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز کی تعریفات کو جامع اور مانع کرنے کیلئے دونوں کی تعریفات میں حیثیت کی قید کا ذکر کرنا ضروری ہے یعنی یہ کہا جائے کہ حقیقت وہ لفظ ہے جو معنی موضوع لہٗ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہٗ ہے اور مجاز وہ لفظ ہے جو معنی غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی غیر موضوع لہٗ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر حیثیت کی قید کو ملحوظ نہ رکھا گیا تو دونوں تعریفیں نہ جامع رہیں گی اور نہ مانع رہیں گی اسلئے کہ لفظ "صلاۃ" اگر اصطلاحِ شرع میں دعاء کیلئے استعمال کیا گیا تو یہ مجاز ہوگا کیونکہ اصطلاحِ شرع میں دعاء کے معنی لفظ "صلاۃ" کا غیر موضوع لہٗ ہے لیکن اسپر حقیقت کی تعریف صادق آئے گی۔ اس طور پر کہ دعاء کے معنی لفظ "صلاۃ" کا فی الجملہ موضوع لہٗ بھی ہے پس اس صورت میں مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کیلئے جامع نہ ہوگی اور حقیقت کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہے گی، اور اسی لفظ "صلاۃ" کو شریعت کی اصطلاح میں اگر ارکانِ مخصوصہ کیلئے استعمال کیا گیا تو یہ حقیقت ہوگا کیونکہ شریعت کی اصطلاح میں ارکانِ مخصوصہ لفظ "صلاۃ" کا موضوع لہٗ ہے لیکن اسپر مجاز کی تعریف صادق آئے گی کیونکہ ارکانِ مخصوصہ لفظ "صلاۃ" کا فی الجملہ غیر موضوع لہٗ بھی ہے پس اس صورت میں حقیقت کی تعریف جامع اور مجاز کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہے گی، اور اگر دونوں تعریفوں میں حیثیت کی قید کو ملحوظ رکھا جائے تو دونوں تعریفیں جامع بھی ہو جائیں گی اور دخولِ غیر سے مانع بھی ہو جائیں گی۔ اس طور پر کہ لفظ "صلاۃ" لغت میں دعاء کیلئے وضع کیا گیا ہے اور شریعت میں ارکانِ مخصوصہ کیلئے وضع کیا گیا ہے پس من حیث اللغت دعاء کے معنی میں حقیقت ہے اسلئے کہ اسپر یہ صادق آتا ہے کہ لفظ "صلاۃ" دعاء کیلئے وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اسی کیلئے موضوع ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی کیلئے موضوع نہیں ہے اور ارکانِ معلومہ کے معنی میں مجاز ہے اسلئے کہ من حیث اللغت ارکانِ معلومہ لفظ "صلاۃ" کا موضوع لہٗ نہیں ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس معنی کیلئے موضوع نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی کیلئے موضوع ہے اور لفظ "صلاۃ" اصطلاحِ شرع میں ارکانِ معلومہ میں حقیقت ہے کیونکہ ارکانِ معلومہ من حیث الشرع لفظ "صلاۃ" کا موضوع لہٗ ہے اس حیثیت سے کہ لفظ "صلاۃ" ارکانِ معلومہ ہی کیلئے موضوع ہے اسکے علاوہ دوسرے معنی کیلئے موضوع نہیں ہے اور لفظ

"صلاۃ" من حیث الشرع دعا کیلئے مجاز ہے اسلئے کہ لفظ "صلاۃ" شریعت کی اصطلاح میں دعا کے معنی میں موضوع نہیں ہے اس حیثیت سے وہ اس کیلئے موضوع نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی کیلئے موضوع ہے۔

(فوائد) عبارت میں طرد اور عکس دو لفظ مذکور ہیں طرد سے مراد تعریف کا دخولِ غیر سے مانع ہونا اور عکس سے مراد تعریف کا اپنے تمام افراد کو جامع ہونا ہے کیونکہ طرد اس کو کہتے ہیں کہ محدود (معرَّف بفتح الراء) ان تمام افراد پر صادق آئے جن پر حد (معرِّف بکسر اللام) صادق آتی ہے اور اس کیلئے حد اور تعریف کا دخولِ غیر سے مانع ہونا لازم ہے اور عکس اس کو کہتے ہیں کہ حد ان تمام افراد پر صادق آئے جن پر محدود صادق آتا ہے اور اس کیلئے حد کا جامع ہونا لازم ہے پس ثابت ہو گیا کہ طرد سے مراد حد اور تعریف کا دخولِ غیر سے مانع ہونا ہے اور عکس سے مراد تعریف کا جامع ہونا ہے۔

وَحُكْمُهٗ وُجُوْدُ مَا اسْتُعِيْرَ لَهٗ خَاصًّا كَانَ اَوْ عَامًّا يَعْنِيْ اَنَّ الْمَجَازَ كَالْحَقِيْقَةِ فِيْ كَوْنِهٖ خَاصًّا وَعَامًّا وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِكَوْنِ الْمَجَازِ عَامًّا اَنْ يَعُمَّ جَمِيْعَ اَنْوَاعِ عِلَاقَاتِهٖ جُمْلَةً فِيْ لَفْظٍ بِاَنْ يُذْكَرَ اللَّفْظُ وَيُرَادُ بِهٖ حَالُهٗ وَمَحَلُّهٗ وَمَا كَانَ عَلَيْهِ وَمَا يَؤُوْلُ اِلَيْهِ وَلَازِمُهٗ وَمَلْزُوْمُهٗ وَعِلَّتُهٗ وَمَعْلُوْلُهٗ وَنَحْوُ ذٰلِكَ بَلْ اَنْ يَعُمَّ جَمِيْعَ اَفْرَادِ نَوْعٍ وَاحِدٍ كَمَا يُرَادُ بِالصَّاعِ جَمِيْعُ مَا يَحُلُّ فِيْهِ فَيَجُوْزُ ذٰلِكَ عِنْدَنَا۔

ترجمہ:۔ اور مجاز کا حکم یہ ہیکہ وہ معنی جسکے لئے لفظ کو مجازاً استعمال کیا گیا ہے ثابت ہو خواہ خاص ہو یا عام ہو یعنی مجاز۔ خاص اور عام ہونے میں حقیقت کی طرح ہے اور مجاز کے عام ہونے سے یہ مراد نہیں ہیکہ مجاز ایک لفظ میں اپنے تمام علاقات کے انواع کو عام ہو اس طور پر کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کا حال، اس کا محل، ماکان علیہ، مایؤول الیہ، اس کا لازم اس کا ملزوم، اس کی علت اور اس کا معلول وغیرہ سب مراد ہوں بلکہ (عام ہونے کا مطلب یہ ہیکہ) ایک نوع کے تمام افراد کو عام ہو جیساکہ صاع سے وہ تمام چیزیں مراد لی جاتی ہیں جو صاع میں داخل ہو سکتی ہیں اور یہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔

تشریح:۔ مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ معنی جس کیلئے لفظ کو مستعار لیا گیا ہے وہ ثابت ہو خواہ وہ معنی خاص ہو جیسے "اولامستم النساء" میں "لمس" سے مجازاً جماع مراد ہے اور یہ خاص ہے خواہ وہ معنی عام ہو جیسے حدیث "لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین" میں صاع کے مجازی معنی "مافی الصاع" (مظروف) مراد ہے اور "مافی الصاع" عام ہے کیونکہ "مافی الصاع" اناج اور اناج کے علاوہ ہر وہ چیز ہو سکتی ہے جس کو صاع کے ذریعہ خریدا اور بیچا جاتا ہے حاصل یہ کہ مجاز، خاص اور

عام ہونے میں حقیقت کی طرح ہے یعنی جس طرح حقیقت، خاص و عام ہو سکتی ہے اسی طرح مجاز بھی خاص اور عام دونوں ہو سکتا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ مجاز کے عام ہونیکا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ایک لفظ میں تمام انواع علاقات مراد ہوں اور وہ لفظ ان تمام کو عام ہو مثلاً ایک لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے حال اور محل کا علاقہ بھی مراد ہو۔ ماکان علیہ کا علاقہ بھی مراد ہو، مایؤل الیہ کا علاقہ بھی مراد ہو، لازم اور ملزوم، علت اور معلول اور ان کے علاوہ تمام علاقات مراد ہوں بلکہ مجاز کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ بول کر ایک نوع کے علاقہ کے تمام افراد مراد ہوں اور وہ لفظ ان تمام افراد کو عام ہو مثلاً لفظ صاع کے حقیقی معنی اس ظرف کے ہیں جس کے ذریعہ اشیاء کا اندازہ کیا جاتا ہے اور مجازی معنی اس مظروف کے ہیں جس کو صاع کے اندر ڈالا جاتا ہے اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہے پس یہاں صاع (محل) بول کر "مافی الصاع" اور "مایحل فی الصاع" (حال) مراد لیا گیا ہے اور "مافی الصاع" یعنی حال کے تمام افراد مراد ہیں یعنی اناج وغیرہ جو چیزیں بھی صاع میں داخل ہوں گی اور صاع کے ذریعہ ان کا اندازہ کیا جائیگا۔ وہ سب مراد ہوں گی ملاحظہ ہو یہاں علاقہ تو ایک ہے یعنی حال اور محل کا لیکن اس کے افراد (گندم، جو، چاول، کھجور وغیرہ) بہت سے ہیں لہٰذا یہاں عموم، افراد کے اعتبار سے ہوگا، شارح کہتے ہیں کہ مجاز کے اندر اس طرح کا عموم ہمارے نزدیک جائز ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِیُّ لَاعُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِاَنَّہٗ ضَرُوْرِیٌّ یُصَارُ اِلَیْہِ فِی الْکَلَامِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْحَقِیْقَۃِ وَالضَّرُوْرَۃُ تَتَقَدَّرُ بِقَدْرِھَا وَتَرْتَفِعُ بِاِثْبَاتِ الْخُصُوْصِ فَلَا یَثْبُتُ الْعُمُوْمُ وَاِنَّا نَقُوْلُ اِنَّ عُمُوْمَ الْحَقِیْقَۃِ لَمْ یَکُنْ لِکَوْنِھَا حَقِیْقَۃً بَلْ لِدَلَالَۃٍ زَائِدَۃٍ عَلٰی تِلْکَ کَالْاَلِفِ وَاللَّامِ فِی الْمُفْرَدِ الْغَیْرِ الْمَعْھُوْدِ وَوُقُوْعِ النَّکِرَۃِ فِیْ سِیَاقِ النَّفْیِ وَوَصْفِھَا بِصِفَۃٍ عَامَّۃٍ وَکَوْنِ الصِّیْغَۃِ صِیْغَۃَ جَمْعٍ اَوْ کَوْنِ الْمَعْنٰی مَعْنَی الْجَمْعِ فَاِذَا وُجِدَتْ ھٰذِہِ الدَّلَالَاتُ فِی الْمَجَازِ یَکُوْنُ اَیْضًا عَامًّا اِذْ لَیْسَ کَوْنُ الْحَقِیْقَۃِ شَرْطًا لِلْعُمُوْمِ اَوْ کَوْنُ الْمَجَازِ مَانِعًا عَنْہُ وَکَیْفَ یُقَالُ اِنَّہٗ ضَرُوْرِیٌّ وَقَدْ کَثُرَ ذٰلِکَ فِیْ کِتَابِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَاللّٰہُ تَعَالٰی مُنَزَّہٌ عَنِ الضَّرُوْرَۃِ۔

ترجمہ:- اور امام شافعی نے فرمایا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہے کیونکہ مجاز ضرورت کے تحت ثابت ہوتا ہے کلام میں حقیقت متعذر ہونے کے وقت اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور ضرورت بقدر ضرورت مقدر ہوتی ہے اور اثبات خصوص سے چونکہ ضرورت مرتفع ہو جاتی ہے اسلئے عموم ثابت

نہیں ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ حقیقت کا عموم اس کے حقیقت ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس پر ایک زائد دلالت کی وجہ سے ہے جیسے مفرد غیر معہود میں الف لام یا نکرہ کا سیاق نفی میں واقع ہونا اور نکرہ کا صفت عامہ کیساتھ موصوف ہونا اور صیغہ کا جمع کا صیغہ ہونا یا معنی کا معنیٔ جمع ہونا پس جب تو ان دلالتوں کو مجاز میں پائیگا تو مجاز بھی عام ہو جائیگا۔ اسلئے کہ حقیقت کا ہونا عموم کیلئے شرط نہیں ہے یا مجاز کا ہونا عموم سے مانع نہیں ہے۔ اور یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ مجاز ضروری ہے حالانکہ مجاز کتاب اللہ میں بکثرت ہے، اور اللہ تعالیٰ ضرورت سے پاک ہیں۔

تشریح :۔ سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ مجاز جسطرح خاص ہو سکتا ہے اسی طرح عام بھی ہو سکتا ہے اور عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک نوع کے تمام افراد کو شامل ہو اور مجاز کے اندر اس طرح کا عموم ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مجاز کے اندر عموم جائز نہیں ہے یعنی مجاز خاص تو ہو سکتا ہے لیکن عام نہیں ہو سکتا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مجاز ضرورۃً ثابت ہوتا ہے یعنی کلام میں جب حقیقت کا مراد لینا متعذر ہو جائے تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے بہرحال مجاز ضرورۃً ثابت ہے اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ضرورت خصوص کو ثابت کرنے سے مرتفع ہو جاتی ہے یعنی ایک فرد میں مجاز کو ثابت کرنے سے بھی ضرورت پوری ہو جاتی ہے، پس جب خصوص کو ثابت کرنے سے یعنی ایک فرد میں مجاز ثابت کرنے سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو مجاز میں عموم ثابت نہ ہوگا اور مجاز تمام افراد کو عام نہ ہوگا، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ سابق میں جو یہ کہا گیا ہے کہ حقیقت خاص بھی ہوتی ہے اور عام بھی ہوتی ہے تو حقیقت کے عام ہونیکا مطلب یہ نہیں ہے کہ حقیقت حقیقت ہونے کی وجہ سے عام ہوتی ہے اور عام ہونے میں حقیقت کو کوئی دخل ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو ہر حقیقت عام ہوتی حالانکہ ہر حقیقت عام نہیں ہوتی بلکہ بسا اوقات حقیقت خاص بھی ہوتی ہے۔ بہرحال حقیقت کا عام ہونا اسلئے نہیں کہ وہ حقیقت ہے بلکہ عموم پر ایک زائد چیز دلالت کرتی ہے اور اس زائد چیز کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت میں عموم پیدا ہوتا ہے مثلاً لفظ حقیقی اگر مفرد غیر معہود (غیر معین) ہو اور اس پر الف لام جنسی یا استغراقی داخل ہو تو اس لفظ حقیقی میں الف لام کیوجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح اگر لفظ حقیقی نکرہ ہو اور نفی کے تحت واقع ہو تو اس لفظ حقیقی میں نفی کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح اگر لفظ حقیقی نکرہ ہو اور وہ نکرہ صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہو تو اس لفظ حقیقی میں صفتِ عامہ کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح لفظ حقیقی اگر جمع کا صیغہ ہو تو اس میں صیغہ جمع کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے یا لفظ حقیقی میں جمع کے معنی ہوں مثلاً لفظ "قوم" اور "رہط" تو اس لفظ حقیقی میں معنیٔ جمع کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے بہرحال یہ بات ثابت ہو گئی کہ حقیقت، حقیقت ہونیکی وجہ سے عام نہیں ہوتی ہے بلکہ مذکورہ دلالتوں کی وجہ سے عام ہوتی ہے پس اگر یہ دلالتیں مجاز کے اندر

موجود ہوں تو مجاز بھی عام ہو جائیگا یعنی لفظ مجازی میں مذکورہ دلالتوں میں سے کوئی دلالت پائی گئی تو اس لفظ مجازی میں بھی عموم پیدا ہو جائیگا۔ کیونکہ نہ تو حقیقت، عموم کیلئے شرط ہے اور نہ مجاز عموم سے مانع ہے یعنی نہ تو عموم کیلئے لفظ کا حقیقی ہونا شرط ہے اور نہ یہ بات ہے کہ لفظ کا مجازی ہونا عموم سے مانع ہے بلکہ مذکورہ دلالتیں جہاں پائی جائیں گی وہیں عموم پیدا ہو جائے گا خواہ وہ لفظ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو۔

"کیف یقال انہ ضروری" سے ماتن نے امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مجاز کا ثبوت ضرورۃً کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ کتاب اللہ میں بکثرت مجاز موجود ہے اور اللہ تعالیٰ ضرورت سے مبرا اور منزہ ہیں اسلئے کہ ضرورت عجز اور نقصان کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ عجز اور نقصان سے بالکل پاک ہیں حاصل یہ کہ کتاب اللہ میں مجاز کا بکثرت موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مجاز ضرورۃً ثابت نہیں ہے اور جب مجاز ضرورۃً ثابت نہیں ہے تو امام شافعیؒ کا ضرورت کو لیکر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ کتاب اللہ میں مجاز کی مثال باری تعالیٰ کے یہ اقوال ہیں "انا لما طغی الماء حملناکم فی الجاریۃ" اور "فوجدا فیہا جدارا یرید ان ینقض" پہلی آیت قصۂ نوح کے بیان میں ہے اور لفظ "طغی" اسکا مصدر طغیان ہے اور طغیان (حد سے تجاوز کرنا) پانی کے اندر حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے کیونکہ طغیان کے حقیقی معنی ظلم اور گناہوں میں آگے بڑھنے کے ہیں، اور یہاں آیت میں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ یہاں پانی کا بلند ہونا مراد ہے اور یہ طغیان کے مجازی معنی ہیں پس ثابت ہو گیا کہ قرآن پاک میں لفظ "طغی" حقیقت میں مستعمل نہیں ہے بلکہ مجاز میں مستعمل ہے اور دوسری آیت موسیٰؑ اور خضرؑ کے قصہ میں مذکور ہے اور لفظ "یرید" جس کا مصدر ارادۃ ہے وہ جدار (دیوار) میں حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے کیونکہ ارادۃ کے حقیقی معنی چاہنے اور نیت کرنے کے ہیں لیکن یہاں یہ مراد نہیں ہے بلکہ یہاں مشارفت اور قریب ہونے کے معنی مراد ہیں اور یہ مجازی معنی ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ موسیٰؑ اور خضرؑ نے اس گاؤں میں ایک دیوار کو پایا جو گرنے کے قریب تھی۔ بہرحال اس آیت میں بھی لفظ "ارادۃ" مجازاً مستعمل ہے، ان دو موقعوں کے علاوہ اور بہت سے مواقع پر مجاز کا استعمال کیا گیا ہے جس کا احصار اس مختصر کتاب میں ممکن نہیں ہے۔

لَا یُقَالُ اِنَّ الْمُقْتَضٰی وَاقِعٌ فِی الْقُرْآنِ کَثِیْرًا مَعَ اَنَّہٗ ضَرُوْرِیٌّ بِالْاِتِّفَاقِ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّہٗ مِنْ اَقْسَامِ الْاِسْتِدْلَالِ فَالضَّرُوْرَۃُ ثَمَّہٗ تَرْجِعُ اِلَی الْمُسْتَدِلِّ لَا اِلَی الْمُتَکَلِّمِ وَالْمَجَازُ مِنْ اَقْسَامِ اللَّفْظِ فَلَوْ کَانَ ضَرُوْرِیًّا لَکَانَتِ الضَّرُوْرَۃُ رَاجِعَۃً اِلَی الْمُتَکَلِّمِ وَالْمُتَکَلِّمُ ھُوَ اللّٰہُ تَعَالٰی مُنَزَّہٌ عَنْہَا ھٰکَذَا قَالُوْا وَالْاِنْصَافُ اَنَّ الْمُتَکَلِّمَ یَتَلَفَّظُ بِالْمَجَازِ مَعَ قُدْرَتِہٖ عَلَی الْحَقِیْقَۃِ لِرِعَایَۃِ بَلَاغَاتٍ وَمُنَاسَبَاتٍ لَمْ تَکُنْ فِیْ

الْحَقِيْقَةِ وَلٰكِنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ بِحَسَبِ السَّامِعِ بِمَعْنٰى اَنَّ السَّامِعَ لَابُدَّ لَهٗ اَنْ يَّصْرِفَ اَوَّلًا اِلَى الْحَقِيْقَةِ فَاِذَا لَمْ يَسْتَقِمْ حَمْلُهٗ عَلَيْهَا فَحِيْنَئِذٍ يَصْرِفُهٗ اِلَى الْمَجَازِ۔

ترجمہ:۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قرآن پاک میں مقتضٰی بکثرت واقع ہے باوجودیکہ وہ ہمارے اور تمہارے نزدیک بالاتفاق ضروری ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ مقتضٰی اقسام استدلال سے ہے لہٰذا وہاں ضرورت مستدل کی طرف لوٹے گی نہ کہ متکلم کی طرف اور مجاز لفظ کے اقسام سے ہے پس اگر یہ ضروری ہوتا تو ضرورت متکلم کی طرف لوٹتی اور متکلم اللہ ہے جو ضرورت سے پاک ہے، ایسا ہی علمائے کرام نے کہا ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ متکلم۔ حقیقت پر قدرت رکھتے ہوئے مجاز کیساتھ اسلئے تلفظ کرتا ہے تاکہ ایسی بلاغتوں اور مناسبتوں کی رعایت ہوسکے جو حقیقت میں نہیں ہے لیکن یہ سامع کے اعتبار سے ضروری ہے بایں معنی کہ سامع کیلئے ضروری ہے کہ وہ اولاً کلام کو حقیقت کی طرف پھیرے پھر جب کلام کو حقیقت پر محمول کرنا درست نہ ہو تو اس وقت اس کو مجاز کی طرف پھیرے۔

تشریح:۔ اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب مذکور ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے مجاز کو ضروری ہونے سے نکالنے کیلئے فرمایا کہ مجاز قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے اور قرآن پاک میں کسی چیز کا بکثرت موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ چیز ضرورۃً ثابت نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ضرورت سے پاک ہیں۔ لیکن ہم اعتراضاً کہتے ہیں کہ مقتضٰی (اقتضاء النص) بالاتفاق ضروری ہے مگر اس کے باوجود قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے مثلاً کفارۂ ظہار کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فتحریر رقبۃ" ایک رقبہ کا آزاد کرنا۔ لیکن کلام کو شرعاً صحیح کرنے کیلئے نص اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ یہاں "رقبۃ" کے بعد "مملوکۃ" کی قید ملحوظ ہو اس لئے کہ رقبۂ مملوکہ کی آزادی تو واقع ہوسکتی ہے لیکن رقبۂ غیر مملوکہ کی آزادی واقع نہیں ہوسکتی جیسا کہ حدیث "لاعتق فیما لایملکہ ابن آدم" سے ثابت ہے پس آیت میں "مملوکۃ" کی قید مقتضٰی ہے یعنی اقتضاء النص کے طور پر کلام کو شرعاً صحیح کرنے کیلئے ضرورۃً ثابت ہے۔ بہرحال مقتضٰی ضرورۃً ثابت ہے اور قرآن پاک میں موجود ہے پس اسی طرح مجاز بھی ضروری ہونے کے باوجود قرآن پاک میں موجود ہے۔

اس کا جواب یہ ہیکہ مقتضٰی استدلال کے اقسام میں سے ہے لہٰذا مقتضٰی کی ضرورت مستدِل (استدلال کرنیوالے) کی طرف لوٹے گی اور متکلم کی طرف نہیں لوٹے گی۔ اور مستدِل، بندہ ہے اور متکلم، اللہ ہے لہٰذا مقتضٰی (جو ضرورۃً ثابت ہے) کی احتیاج بندہ کو ہوگی نہ کہ اللہ کو۔ اور جب مقتضٰی کی احتیاج بندے کو ہے اور اللہ کو اس کی کوئی احتیاج نہیں ہے تو قرآن پاک میں مقتضٰی کے واقع ہونے

کے باوجود اللہ کی تنزیہہ اور تقدیس ہرگز متاثر نہ ہوگی بلکہ اللہ تعالیٰ کا ضرورت سے منزہ اور پاک ہونا بہرصورت ثابت رہے گا۔ اور جب ایسا ہے تو مقتضیٰ کے قرآن پاک میں مذکور ہونے کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ اور رہا مجاز تو وہ لفظ کے اقسام میں سے ہے لہٰذا مجاز اگر ضرورۃً ثابت ہوتا تو یہ ضرورت متکلم کی طرف لوٹتی اور متکلم ذاتِ خداوندی ہے اور ذاتِ خداوندی ضرورت سے مبرّا اور منزّہ ہے پس ثابت ہوا کہ مجاز ضروری نہیں ہے یعنی مجاز ضرورۃً ثابت نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ علمائے کرام کی یہی تحقیق ہے لیکن میرے نزدیک انصاف کی بات یہ ہے کہ متکلم، حقیقت پر قدرت رکھنے کے باوجود مجاز کو اسلئے استعمال کرتا ہے تاکہ اس سے بلاغت کے قواعد اور کلمات کے باہمی روابط کی رعایت ہو سکے کیونکہ حقیقت میں یہ چیزیں مفقود ہوتی ہیں، حاصل یہ کہ متکلم کے اعتبار سے مجاز ضروری نہیں ہے البتہ مخاطب کے اعتبار سے ضروری ہے اس طور پر کہ مخاطب اور سامع کیلئے یہ بات لازم ہے کہ وہ کلام کو اوّلاً حقیقت کی طرف پھیرے اور حقیقت پر محمول کرنے کی کوشش کرے لیکن جب حقیقت پر محمول کرنا درست نہ ہو تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کو مجاز پر محمول کرے۔ پس مجاز بھی مقتضیٰ کی طرح سامع کے اعتبار سے ضروری ہوگا۔ اور متکلم (باری تعالیٰ) کے اعتبار سے ضروری نہ ہوگا، اور جب مجاز اور مقتضیٰ باری تعالیٰ کے اعتبار سے ضروری نہیں ہیں تو ان کا قرآن پاک میں مذکور ہونا ہرگز غیر مناسب نہ ہوگا۔

وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَ رض عَامًّا فِيْمَا يَحُلُّهُ اَيْ لِاَجْلِ اَنَّ الْمَجَازَ يَكُوْنُ عَامًّا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيْثٍ رَوَاهُ ابْنُ عُمَرَ رض عَنِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ قَوْلُهُ لَاتَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِي كُلِّ مَايَحُلُّ الصَّاعَ وَيُجَاوِرُهُ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ لَيْسَتْ بِمُرَادَةٍ اِتِّفَاقًا اِذْ نَفْسُ الصَّاعِ الَّذِيْ يَكُوْنُ مِنَ الْخَشَبِ يَجُوْزُ بَيْعُهُ بِالصَّاعَيْنِ فِي الشَّرِيْعَةِ فَلَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ مَجَازًا عَمَّا يَحُلُّهُ فَالشَّافِعِيُّ رح يُقَدِّرُ لَفْظَ الطَّعَامِ فَقَطْ اَيْ لَاتَبِيْعُوا الطَّعَامَ الْحَالَّ فِي الصَّاعِ بِالطَّعَامِ الْحَالِّ فِي الصَّاعَيْنِ لِاَنَّ الْمَجَازَ لَايَكُوْنُ اِلَّا خَاصًّا وَنَحْنُ نُقَدِّرُ كُلَّ مَايَحُلُّ اَيْ لَاتَبِيْعُوا الشَّيْءَ الْمُقَدَّرَ بِالصَّاعِ بِالشَّيْءِ الْمُقَدَّرِ بِالصَّاعَيْنِ سَوَاءٌ كَانَ طَعَامًا اَوْغَيْرَهُ هٰذَا مَا قَالُوْا وَقَدِ اعْتُرِضَ عَلَيْهِ فِي التَّلْوِيْحِ بِاَنَّ عَدَمَ الْقَوْلِ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ افْتِرَاءٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رح لَمْ نَجِدْهُ فِي كُتُبِهِ وَاَمَّا تَقْدِيْرُ الطَّعَامِ فِي الْحَدِيْثِ فَبِنَاءٌ عَلٰى اَنَّ الطُّعْمَ عِلَّةٌ لِحُرْمَةِ الرِّبٰوا عِنْدَهُ فَلَايَحْرُمُ التَّفَاضُلُ فِي

الْجَصِّ وَالنُّوْرَةِ لِابْنَاءٍ عَلٰی اَنَّ الْمَجَازَ لَایَعُمُّ۔

ترجمہ :۔ اور اسی لئے ہم نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں لفظ "صاع" کو "مایحلہ" میں عام قرار دیا ہے یعنی اس وجہ سے کہ مجاز عام ہوتا ہے ہم نے اس حدیث میں جس کو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے اور وہ حدیث اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے "ایک درہم دو درہم کے عوض نہ فروخت کرو اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے عوض فروخت کرو" میں لفظ "صاع" کو ہر اس چیز میں عام قرار دیا ہے جو اسمیں حلول کرتی ہے اور اس کے مجاور ہوتی ہے اسلئے کہ حقیقت بالاتفاق مراد نہیں ہے کیونکہ نفس صاع جو لکڑی کا ہوتا ہے شریعت میں اس کی بیع دو صاع کے عوض جائز ہے پس ضروری ہے کہ مجازاً "مایحلہ" مراد ہو۔ حضرت امام شافعیؒ صرف لفظ "طعام" کو مقدر مانتے ہیں یعنی وہ طعام جو ایک صاع میں حلول کئے ہوئے ہے اس کو اس طعام کے عوض فروخت نہ کرو جو دو صاع میں حلول کئے ہوئے ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک، مجاز صرف خاص ہوتا ہے اور ہم "کل مایکل" کو مقدر کرتے ہیں یعنی اس شئی کو جس کا اندازہ ایک صاع سے کیا گیا ہے اس شئی کے عوض فروخت نہ کرو جس کا اندازہ دو صاع سے کیا گیا ہے، خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، علمائے کرام نے یہی کہا ہے لیکن اس پر تلویح میں اعتراض کیا گیا ہے کہ عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کرنا امام شافعیؒ پر بہتان ہے، ہم نے اس کو ان کی کتابوں میں نہیں پایا، اور حدیثِ مذکور میں طعام کو مقدر ماننا اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک طعم حرمتِ ربوا کی علت ہے پس گچ اور چونے میں تفاضل حرام نہ ہوگا اس بنا پر نہیں کہ مجاز عام نہیں ہوتا ہے۔

تشریح :۔ سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ احناف کے نزدیک مجاز عام ہوتا ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث "لاتبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین" میں حقیقی معنی تو بالاتفاق مراد نہیں ہیں اسلئے کہ صاع کے حقیقی معنی اس ظرف اور برتن کے ہیں جو لکڑی کا ہوتا ہے اور اس ایک ظرف کا دو ظرفوں کے عوض بیچنا شرعاً جائز ہے، حالانکہ حدیث میں ایک صاع کو دو صاع کے عوض بیچنا ناجائز قرار دیا گیا ہے لہٰذا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حدیث میں صاع سے مراد ظرف نہیں ہے البتہ حدیث میں صاع کے مجازی معنی مراد ہیں اور صاع کے مجازی معنی مظروف یعنی اس شئی کے ہیں جو صاع میں داخل ہوتی ہے اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہے یہ مجازی معنی احناف کے نزدیک تو عام ہیں لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک خاص ہیں پس امام شافعیؒ کے نزدیک مجاز چونکہ صرف خاص ہوتا ہے اور عام نہیں ہوتا اسلئے وہ یہاں صاع سے مراد صرف اناج لیتے ہیں یعنی وہ اناج جو ایک صاع میں ہو

اس کو اس اناج کے عوض فروخت مت کرو جو دو صاع ہیں ہو۔ اور احناف کے نزدیک مجاز چونکہ عام بھی ہوتا ہے اور یہاں حدیث میں بھی مجاز عام ہے اسلئے احناف نے حدیث میں صاع سے مراد ہر وہ چیز لی ہے جو صاع میں داخل ہوتی ہو اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہو خواہ وہ اناج ہو یا اناج کے علاوہ چونہ وغیرہ کوئی دوسری چیز ہو چنانچہ اس حدیث کی وجہ سے احناف کے نزدیک جسطرح ایک صاع بھر اناج کا دو صاع بھر اناج کے عوض بیچنا ناجائز ہے اسی طرح ایک صاع بھر چونہ کا دو صاع بھر چونے کے عوض بیچنا بھی ناجائز ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون رحؒ نے فرمایا کہ ماتن کے بیان پر تلویح میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ امام شافعیؒ کی طرف عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت کرنا امام شافعیؒ پر بہتان ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ کی کتابوں میں یہ مذہب کہ عموم مجاز جائز نہیں ہے کسی جگہ نہیں دیکھا گیا اگر امام شافعیؒ کا یہ مذہب ہوتا تو ان کی کسی کتاب میں ضرور منقول ہوتا بہرحال عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کرنا بالکل غلط ہے اور جب یہ غلط ہے تو یہ صحیح ہوگا کہ امام شافعیؒ بھی عموم مجاز کے قائل ہیں لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل ہیں تو حدیث مذکورہ میں صاع سے خاص طور پر طعام کیوں مراد لیا گیا ہے بلکہ "کل مایحل فی الصاع" یعنی ہر وہ چیز مراد لینی چاہیئے تھی جو صاع میں حلول کر سکتی ہو، صاع میں داخل ہو سکتی ہو، اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جا سکتا ہو خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث مذکورہ میں صاع سے خاص طور پر طعام اس لئے مراد نہیں لیا گیا کہ امام شافعیؒ مجاز میں عموم کے قائل نہیں ہیں بلکہ صاع سے طعام اس لئے مراد لیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک طعم علتِ ربوا ہے پس طعام میں چونکہ یہ علت موجود ہے اسلئے ایک صاع طعام کا دو صاع طعام کے عوض فروخت کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے لیکن جہاں یہ علت موجود نہیں ہے مثلاً گچ اور چونہ تو امام شافعیؒ کے نزدیک ان میں تفاضل حرام نہیں ہوگا بلکہ ایک صاع چونے کا دو صاع چونے کے عوض بیچنا جائز ہوگا اور یہ چونہ وغیرہ حدیث "لاتبیعوا" کے تحت داخل نہ ہوگا۔

صاحب تلویح کے کلام کا حاصل یہ ہوا کہ ماتن کا یہ کہنا کہ امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل نہیں ہیں غلط ہے بقول محشی ماتن کی طرف سے یہ عذر بیان کیا جا سکتا ہے کہ متن میں "وقال الشافعی" میں شافعی سے محمد بن ادریس الشافعی مراد نہیں ہیں بلکہ بعض اصحاب شافعی مراد ہیں۔ یعنی عموم مجاز کا قائل نہ ہونا بعض اصحاب شافعی کا مذہب ہے، حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب نہیں ہے، پس اس عذر کے بعد ماتن کی عبارت بے غبار ہو جائے گی، اور اس پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

فوائد:۔ "جص" گچ، عمارت کا چونہ یعنی وہ چونہ جس سے عمارت تعمیر کی جاتی ہے۔ اور "نورہ" بفتح النون قلعی کا چونہ۔

وَالْحَقِیْقَۃُ لَا تَسْقُطُ عَنِ الْمُسَمّٰی بِخِلَافِ الْمَجَازِ ھٰذِہٖ عَلَامَۃٌ لِمَعْرِفَۃِ الْحَقِیْقَۃِ وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ اَنَّ الْمَعْنَی الْحَقِیْقِیَّ لَا یَسْقُطُ وَلَا یَنْتَفِیْ عَمَّا صَدَقَ عَلَیْہِ بِخِلَافِ الْمَعْنَی الْمَجَازِیِّ فَاِنَّہٗ یَصِحُّ اَنْ یَّصْدُقَ عَلَیْہِ وَیَصِحُّ اَنْ یَّنْتَفِیَ عَنْہُ یُقَمْ لِلْاَبِ اَبٌ وَلَا یَصِحُّ اَنْ یُّقَمْ اِنَّہٗ لَیْسَ بِاَبٍ بِخِلَافِ الْجَدِّ فَاِنَّہٗ یَصِحُّ اَنْ یُّقَمْ اِنَّہٗ اَبٌ وَیَصِحُّ اَنْ یُّقَمْ اِنَّہٗ لَیْسَ بِاَبٍ وَکَذَا الْھَیْکَلُ الْمَعْلُوْمُ یَصِحُّ اَنْ یُّقَمْ عَلَیْہِ اِنَّہٗ اَسَدٌ وَلَا یَنْفِیْ عَنْہُ بِاَنْ یُّقَمْ اِنَّہٗ لَیْسَ بِاَسَدٍ بِخِلَافِ الرَّجُلِ الشُّجَاعِ فَاِنَّہٗ یَصِحُّ اَنْ یُّقَالَ اِنَّہٗ اَسَدٌ وَاَنْ یُّقَالَ اِنَّہٗ لَیْسَ بِاَسَدٍ۔

ترجمہ:۔ اور حقیقت مصداق سے ساقط نہیں ہوتی برخلاف مجاز کے۔ یہ حقیقت اور مجاز کو پہچاننے کی علامت ہے اور مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی نہ ساقط ہوتے ہیں اور نہ اپنے مصداق سے الگ ہوتے ہیں برخلاف معنی مجازی کے۔ کیونکہ یہ بھی درست ہے کہ مجاز اپنے مصداق پر صادق آئے اور یہ بھی درست ہے کہ اس سے الگ ہو جائے چنانچہ باپ کو باپ کہا جاتا ہے اور یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ باپ نہیں ہے، برخلاف جد کے اسلئے کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ باپ ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ وہ باپ نہیں ہے اسی طرح ہیکل معلوم کے بارے میں یہ صحیح ہے کہ اس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ شیر ہے اور اس سے اس کی نفی نہیں کیجا سکتی بایں طور کہ یہ کہا جائے کہ وہ شیر نہیں ہے برخلاف بہادر شخص کے اسلئے کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ شیر ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ شیر نہیں ہے۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ حقیقت اور مجاز کے پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ معنی حقیقی اپنے مصداق اور مسمّٰی سے کبھی جدا نہیں ہوتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ لفظ حقیقی کی اس کے معنی موضوع لہ سے نفی کرنا درست ہو اس کے برخلاف مجاز کہ وہ اپنے مصداق سے جدا ہو جاتا ہے یعنی اس کا اپنے مصداق پر صادق آنا بھی درست ہے اور مصداق سے الگ ہونا بھی درست ہے چنانچہ لفظ "اب" کے حقیقی معنی باپ کے ہیں اور اس کا مصداق وہ شخص ہے جس کی طرف نسب منسوب ہے لہٰذا اس شخص کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہوگا کہ یہ شخص باپ ہے لیکن اس سے باپ کی نفی کرتے ہوئے یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ یہ باپ نہیں ہے اور لفظ "اب" کے مجازی معنی دادا کے ہیں یعنی دادا پر مجازاً لفظ "اب" کا اطلاق ہوتا ہے لہٰذا دادا پر "اب" کا اطلاق کرنا بھی درست ہے اور دادا سے "اب" کی

نفی کرنا بھی درست ہے یعنی دادا کے بارےمیں یہ کہنا بھی درست ہے کہ وہ باپ ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہیکہ وہ باپ نہیں ہے۔ اسیطرح لفظ "اسد" کے حقیقی معنی ایک معلوم شکل یعنی شیر کے ہیں اور مجازی معنی بہادر آدمی کے ہیں لہٰذا لفظ "اسد" کا شیر کے مصداق یعنی ہیکل معلوم پر اطلاق تو درست ہوگا یعنی یہ کہنا صحیح ہوگا کہ یہ شیر ہے لیکن اس سے اسد کی نفی کرنا درست نہ ہوگا یعنی یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ شیر نہیں ہے اور مجازی معنی یعنی بہادر آدمی پر بھی اس کا اطلاق درست ہے اور اس کی نفی کرنا بھی درست ہے یعنی رجل شجاع کے بارےمیں یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ اسد (شیر) ہے، اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ اسد (شیر) نہیں ہے۔

وَمَتٰى اَمْكَنَ الْعَمَلُ بِهَا سَقَطَ الْمَجَازُ هٰذَا اَصْلٌ كَبِيْرٌ لَنَا يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ كَثِيْرٌ مِّنَ الْاَحْكَامِ اَىْ مَادَامَ اَمْكَنَ الْعَمَلُ بِالْمَعْنَى الْحَقِيْقِىِّ سَقَطَ الْمَعْنَى الْمَجَازِىُّ لِاَنَّهٗ مُسْتَعَارٌ وَالْمُسْتَعَارُ لَا يُزَاحِمُ الْاَصْلَ فَيَكُوْنُ الْعَقْدُ لِمَا يَنْعَقِدُ دُوْنَ الْعَزْمِ اَىْ يَكُوْنُ الْعَقْدُ الْمَذْكُوْرُ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ مَحْمُوْلًا عَلٰى مَا يَنْعَقِدُ وَهُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ لِاَنَّهٗ حَقِيْقَةُ هٰذَا اللَّفْظِ دُوْنَ مَعْنَى الْعَزْمِ حَتّٰى يَشْمُلَ الْغَمُوْسَ وَالْمُنْعَقِدَةَ جَمِيْعًا لِاَنَّهٗ مَجَازٌ وَالْمَجَازُ لَا يُزَاحِمُ الْحَقِيْقَةَ وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ الْيَمِيْنَ ثَلٰثٌ لَغْوٌ وَغَمُوْسٌ وَمُنْعَقِدَةٌ فَاللَّغْوُ اَنْ يَّحْلِفَ عَلٰى فِعْلٍ مَاضٍ كَاذِبًا ظَانًّا اَنَّهٗ حَقٌّ وَلَا اِثْمَ فِيْهِ وَلَا كَفَّارَةَ وَالْغَمُوْسُ اَنْ يَّحْلِفَ عَلٰى فِعْلٍ مَاضٍ كَاذِبًا عَمَدًا وَفِيْهِ الْاِثْمُ دُوْنَ الْكَفَّارَةِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِىِّ فِيْهِ الْكَفَّارَةُ اَيْضًا وَالْمُنْعَقِدَةُ اَنْ يَّحْلِفَ عَلٰى فِعْلٍ آتٍ فَاِنْ حَنِثَ فِيْهِ يَجِبُ الْاِثْمُ وَالْكَفَّارَةُ جَمِيْعًا بِالْاِتِّفَاقِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى ذَكَرَ هٰذِهِ الْمَسْاَلَةَ فِى الْمَوْضِعَيْنِ فَقَالَ فِىْ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِىْ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ وَقَالَ فِىْ سُوْرَةِ الْمَائِدَةِ عِوَضَهٗ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗ اَلْآيَةَ فَالشَّافِعِىُّ يَقُوْلُ بِاَنَّ قَوْلَهٗ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ مَعْنَاهُ وَمَعْنٰى بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ وَاحِدٌ فَيَشْمُلُ كِلَا الْآيَتَيْنِ الْغَمُوْسَ وَالْمُنْعَقِدَةَ جَمِيْعًا وَالْمُؤَاخَذَةُ فِى الْمَائِدَةِ مُقَيَّدَةٌ بِالْكَفَّارَةِ فَتُحْمَلُ عَلَيْهَا الْمُؤَاخَذَةُ الْمُطْلَقَةُ الْمَذْكُوْرَةُ فِى الْبَقَرَةِ فَيَكُوْنُ الْاِثْمُ وَالْكَفَّارَةُ فِىْ كِلَيْهِمَا فَيَنْطَبِقُ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ بِهٰذَا النَّمَطِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ مَعْنَى الْعَزْمِ وَالْكَسْبِ مَجَازٌ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ وَالْحَقِيْقَةُ هُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ فَآيَةُ الْمَائِدَةِ تَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْكَفَّارَةَ فِىْ

الْمُنْعَقِدَةِ فَقَطْ بِخِلَافِ مَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ فِي الْبَقَرَةِ فَإِنَّهُ عَامٌّ لِلْغَمُوْسِ وَالْمُنْعَقِدَةِ جَمِيْعًا وَالْمُؤَاخَذَةُ فِيْهَا مُطْلَقَةٌ فَتُصْرَفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ وَهُوَ الْمُؤَاخَذَةُ الْأُخْرَوِيَّةُ فَيَكُوْنُ الْإِثْمُ فِي الْغَمُوْسِ وَالْمُنْعَقِدَةِ جَمِيْعًا هٰذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْرِيْرِ فِي هٰذَا الْمَقَامِ وَسَيَجِيْئُ هٰذَا فِي بَحْثِ الْمُعَارَضَةِ أَيْضًا إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى ۔

ترجمہ :۔ اور جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجاز ساقط ہو جائیگا یہ ہمارا ایک بڑا اصول ہے جس پر بہت سے احکام شرعیہ متفرع ہوتے ہیں یعنی جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجازی معنی ساقط رہیں گے کیونکہ مجازی معنی مستعار ہیں اور مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوتا ہے۔ پس عقد کے معنی "ماینعقد" کے ہوں گے عزم کے نہیں۔ یعنی وہ عقد جو باری تعالیٰ کے قول " ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان " میں مذکور ہے وہ "ماینعقد" پر محمول ہوگا اور وہ فقط یمین منعقدہ ہے اسلئے کہ اس لفظ کی حقیقت یہی ہے عزم کے معنی نہ ہوں گے تاکہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہو۔ اسلئے کہ عزم، مجازی معنی ہیں، اور مجاز، حقیقت کا مزاحم نہیں ہوتا اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ یمین کی تین قسمیں ہیں۔ یمین لغو، یمین غموس، یمین منعقدہ۔ یمین لغو یہ ہے کہ فعل ماضی پر حق گمان کر کے جھوٹی قسم کھائے اس میں نہ گناہ ہے اور نہ کفارہ ہے۔ اور یمین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر عمداً جھوٹی قسم کھائے اس یمین میں ہمارے نزدیک گناہ ہے اور کفارہ نہیں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں کفارہ بھی ہے۔ اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ آنیوالے فعل پر قسم کھائے پس اگر اسمیں حانث ہوگیا تو بالاتفاق گناہ اور کفارہ واجب ہوں گے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو دو جگہوں پر ذکر فرمایا ہے چنانچہ سورۂ بقرہ میں فرمایا " لایواخذکم باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم " اور سورہ مائدہ میں اس کے عوض میں فرمایا " ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ الآیہ " پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول " بما عقدتم الایمان " کے معنی اور " بما کسبت قلوبکم " کے معنی ایک ہیں دونوں آیتیں یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں کو شامل ہیں اور مواخذہ سورہ مائدہ میں کفارہ کے ساتھ مقید ہے پس اسی مواخذہ مقیدہ پر اس مواخذہ مطلقہ کا حمل ہوگا جس کا ذکر سورہ بقرہ میں ہے لہٰذا دونوں قسموں میں گناہ اور کفارہ دونوں ہوں گے اور اس طرح دونوں آیتوں میں تطبیق ہو جائے گی۔ اور ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول " بما عقدتم الایمان " میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں اور معنی حقیقی صرف یمین منعقدہ ہے پس آیت مائدہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں ہے برخلاف آیت بقرہ " بما کسبت قلوبکم " کے کہ وہ غموس اور منعقدہ دونوں کو عام ہے اور مواخذہ اس آیت میں مطلق ہے لہٰذا اس کو فرد کامل کی طرف پھیرا جائیگا، اور وہ اخروی مواخذہ ہے پس غموس اور منعقدہ دونوں میں گناہ ہوگا۔ اس مقام میں یہ آخری تحریر ہے اور ان چیزوں کا تذکرہ ان شاء اللہ معارضہ کی بحث میں بھی آئیگا۔

تشریح :۔ اس عبارت میں فاضل مصنفؒ نے ایک ایسا ضابطہ بیان فرمایا ہے جس پر بہت سے احکام شرعیہ متفرع ہوتے ہیں ضابطہ یہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا اس وقت تک معنی مجازی پر عمل نہیں کیا جائیگا، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ معنی مجازی مستعار (عاریۃً لیا ہوا) ہوتا ہے اور معنی حقیقی اصل ہوتا ہے، اور شئ مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوتی یعنی اصل کی موجودگی میں مستعار پر عمل نہیں کیا جاتا ہے اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مجاز خلیفہ ہوتا ہے اور حقیقت اصل ہے اور خلیفہ، اصل کے معارض اور مزاحم نہیں ہوتا یعنی اصل کی موجودگی میں خلیفہ پر عمل نہیں کیا جاتا۔ اسی ضابطہ پر متفرع کرتے ہوئے ایک مسئلہ یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول " ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان " میں عقد کا لفظ یمین منعقدہ کیلئے حقیقت ہے اور عزم (دل سے پختہ ارادہ کرنے) کیلئے مجاز ہے، لہٰذا آیت میں عقد کا لفظ صرف یمین منعقدہ پر محمول ہوگا اور عزم (جو یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے) پر محمول نہ ہوگا اسلئے کہ مجاز حقیقت کے مزاحم نہیں ہوتا ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ یمین کی تین قسمیں ہیں (۱) یمین لغو (۲) یمین غموس (۳) یمین منعقدہ۔

یمین لغو یہ ہے کہ کسی فعل ماضی کو حق سمجھ کر جھوٹی قسم کھائے مثلاً متکلم یہ سمجھ کر کہ شاہد آگیا ہے یہ قسم کھائے کہ بخدا شاہد آگیا ہے حالانکہ واقع میں شاہد نہیں آیا۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ آدمی اس قسم میں نہ گنہگار ہوتا ہے، اور نہ اس پر کفارۂ یمین واجب ہوتا ہے۔

اور یمین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر قصداً جھوٹی قسم کھائے مثلاً ایک شخص کو معلوم ہے کہ شاہد نہیں آیا مگر اس کے باوجود کہتا ہے کہ بخدا شاہد آگیا ہے اس قسم میں ہمارے نزدیک گناہ تو ہے مگر کفارہ واجب نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بھی واجب ہے۔

اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ کسی آئندہ کے فعل پر کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائے مثلاً یہ کہے بخدا میں درس میں شریک ہوں گا یا بخدا میں غیر حاضری نہیں کروں گا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شخص حانث ہوگیا تو بالاتفاق یہ شخص گنہگار بھی ہوگا اور اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر فرمایا ہے چنانچہ سورۂ بقرہ میں فرمایا ہے " لایؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم یعنی نہیں پکڑتا تم کو اللہ تمہاری بے ہودہ قسموں پر لیکن پکڑتا ہے تم کو ان قسموں پر جنکا تمہارے دلوں نے کسب اور عزم کیا ہے۔ اور سورۂ مائدہ میں فرمایا ہے " ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ الآیۃ " لیکن پکڑتا ہے اس قسم پر جس کو تم نے مضبوط باندھا۔ سو اس کا کفارہ۔ حضرت امام شافعیؒ نے ان دونوں آیتوں میں تطبیق پیدا کرتے ہوئے فرمایا کہ " بما عقدتم الایمان " اور " بما کسبت قلوبکم " دونوں کے معنی ایک ہیں اسلئے کہ " کسبت " کے معنی بھی " عَزَمَتْ وقَصَدَتْ قلوبکم " کے ہیں۔ اور عقد کے معنی بھی قصد اور عزم کے ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے " عقدتُ علیٰ قلبی باَنْ اَترکَ الھویٰ " یعنی میں نے خواہشاتِ نفس کو چھوڑنے کا دل سے ارادہ کرلیا ہے بہر حال دونوں آیتوں میں کسب اور عقد کے معنی عزم اور ارادے کے ہیں۔ اور عزم اور ارادہ، یمین غموس

میں بھی ہوتا ہے اور یمین منعقدہ میں بھی ہوتا ہے لہٰذا یہ دونوں آیتیں، یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں کو شامل ہوں گی۔ لیکن سورۂ مائدہ میں مواخذہ، کفارہ کے ساتھ مقید ہے اور سورہ بقرہ میں مواخذہ مطلق ہے کفارہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر دو آیتوں میں ایک ہی حکم مذکور ہو لیکن ایک آیت میں وہ حکم مطلق ہو اور ایک میں مقید ہو تو اس مطلق حکم کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے لہٰذا اسی قاعدہ کے تحت یہاں بھی سورۂ بقرہ میں مذکور مواخذۂ مطلقہ کو اس مواخذۂ مقیدہ بالکفارہ پر محمول کیا جائے گا جو سورہ مائدہ میں مذکور ہے یعنی جس طرح سورۂ مائدہ میں یمین غموس اور یمین منعقدہ پر مرتب ہونے والے مواخذہ سے مراد کفارہ ہے اسیطرح سورۂ بقرہ میں بھی یمین غموس اور یمین منعقدہ پر مرتب ہونیوالے مواخذہ سے کفارہ مراد ہوگا اور ان دونوں قسموں پر کفارہ واجب ہوگا۔ بہرحال امام شافعیؒ کا مذہب کہ یمین غموس پر بھی کفارہ واجب ہوتا ہے ثابت ہوگیا۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب اور یمین غموس میں کفارہ واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آیت مائدہ " بما عقدتم الایمان " میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں اور منعقدہ کے معنی حقیقی ہیں۔ اور سابق میں گذر چکا ہے کہ جب تک حقیقت کو مراد لیا جا سکتا ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ اور یہاں آیت مائدہ میں حقیقت یعنی منعقدہ کا مراد لینا ممکن ہے لہٰذا آیت مائدہ میں صرف یمین منعقدہ مراد ہوگی، اور آیتِ مائدہ میں بیان کردہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب ہوگا دوسری ایمان میں واجب نہ ہوگا۔ اور رہی آیتِ بقرہ " بما کسبت قلوبکم " تو یہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو عام ہے کیونکہ کسب یعنی عزم اور ارادہ کے معنی دونوں میں پائے جاتے ہیں اور آیتِ بقرہ میں جس مواخذہ کا ذکر ہے وہ مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مواخذہ کا فرد کامل اخروی مواخذہ (گناہ) ہے لہٰذا آیتِ بقرہ میں اخروی مواخذہ مراد ہوگا، اور آیتِ بقرہ چونکہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے اس لئے ان دونوں میں اخروی مواخذہ اور گناہ لازم ہوگا، حاصل یہ کہ آیتِ مائدہ کی وجہ سے کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب ہوگا اور یمین غموس میں واجب نہ ہوگا اور رہا گناہ تو وہ آیتِ بقرہ کی وجہ سے دونوں میں لازم ہوتا ہے۔ شارحؒ نے کہا کہ اس مقام میں یہ آخری تحقیق ہے البتہ ان چیزوں کا تذکرہ معارضہ کی بحث میں بھی انشاء اللہ ضرور آئے گا۔

فوائد ۔ ہماری اوپر کی تقریر سے واضح ہوگیا کہ " بما عقدتم الایمان " میں عقد کے حقیقی معنی یمینِ منعقدہ کے ہیں اور اسی بنیاد پر ہم نے کفارہ صرف یمینِ منعقدہ میں واجب کیا ہے لیکن ابن الملک نے اسی بات کو اس طرح کہا کہ عقد کے حقیقی معنی رسی باندھنے کے ہیں یعنی ایک چیز کو دوسری چیز کیساتھ باندھ دینے کے ہیں، پھر مجازاً ان الفاظ کیلئے استعمال ہونے لگا جن میں سے بعض کو بعض کیساتھ حکم ثابت کرنے کیلئے مربوط کیا گیا ہو پھر مجاز المجاز کے طور پر اس ربط کے سبب یعنی عزم قلب کیلئے استعمال ہونے لگا۔ یمینِ منعقدہ میں الفاظ کا ربط ہوتا ہے یعنی بعض الفاظ کو بعض کیساتھ قسم پوری کرنے کیلئے باندھا جاتا ہے مثلاً اگر یوں کہا کہ بخدا میں یہ

کام کروں گا تو کام کروں گا" کو "بخدا" کیساتھ اسلئے مربوط کیا گیا ہے تاکہ مذکورہ کام کیا جائے بہرحال یمین منعقدہ "بما عقدتم" کے حقیقی معنی نہیں ہیں بلکہ مجازی معنی ہیں اور عزم اور ارادہ کے معنی مجاز المجاز ہے اور مجاز، چونکہ مجاز المجاز کے مقابلہ میں حقیقت سے زیادہ قریب ہوتا ہے اس لئے یہاں مجاز کو مجاز المجاز کے مقابلہ میں حقیقت کا درجہ دیدیا گیا اور یوں کہا گیا کہ یمین منعقدہ عقد کے حقیقی معنی ہیں اور آیت مائدہ میں صرف یمین منعقدہ ہی مراد ہے اس کے علاوہ کوئی دوسری یمین مراد نہیں ہے۔

وَالنِّكَاحُ لِلْوَطْىِ دُوْنَ الْعَقْدِ اَىْ يَكُوْنُ النِّكَاحُ الْمَذْكُوْرُ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَحْمُوْلًا عَلَى الْوَطْىِ دُوْنَ الْعَقْدِ فَيَشْمَلُ الْوَطْىَ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَالْوَطْىَ بِمِلْكِ الْيَمِيْنِ اَيْضًا لِاَنَّ النِّكَاحَ فِى الْاَصْلِ الضَّمُّ وَهُوَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بِالْوَطْىِ وَالْعَقْدُ اِنَّمَا سُمِّىَ نِكَاحًا لِاَنَّهٗ سَبَبُ الضَّمِّ فَمِنْ حَيْثُ اللُّغَةِ حَقِيْقَةُ النِّكَاحِ اَلْوَطْىُ وَالْعَقْدُ مَجَازٌ وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ بِالْعَكْسِ فَالشَّافِعِىُّ حَمَلَ النِّكَاحَ هٰهُنَا عَلٰى مَعْنَاهُ الْمُتَعَارَفِ فَلَا يُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا وَنَحْنُ نَحْمِلُهٗ عَلٰى حَقِيْقَتِهِ اللُّغَوِيَّةِ فَنُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا۔

ترجمہ:۔ اور نکاح، وطی کیلئے ہے نہ کہ عقد کیلئے۔ یعنی وہ نکاح جو باری تعالیٰ کے قول "ولا تنکحوا ما نکح آبائکم من النساء" میں مذکور ہے وہ وطی پر محمول ہوگا نہ کہ عقد پر۔ لہٰذا لفظ نکاح، وطی حلال، وطی حرام اور وطی بملک یمین سب کو شامل ہوگا اسلئے کہ نکاح کے لغوی معنی ضم (ملنے) کے ہیں اور ضم صرف وطی سے ہوتا ہے اور عقد کا نام نکاح اس لئے رکھا گیا کہ وہ ضم کا سبب ہے پس من حیث اللغت نکاح کی حقیقت وطی ہے اور عقد مجاز ہے اور من حیث الشرع برعکس ہے پس امام شافعیؒ نے یہاں نکاح کو اس کے متعارف معنی (عقد) پر محمول کیا ہے لہٰذا امام شافعیؒ زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں کرتے ہیں اور ہم اس کو حقیقتِ لغویہ پر محمول کرتے ہیں اس لئے ہم حرمتِ مصاہرت زنا سے ثابت کرتے ہیں۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے اس عبارت میں مذکورہ ضابطہ پر دوسرا تفریعی مسئلہ پیش کیا ہے مسئلہ یہ ہیکہ آیت "ولا تنکحوا ما نکح آبائکم" میں لفظ نکاح سے وطی مراد ہے اور عقدِ نکاح مراد نہیں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ان عورتوں کو نکاح میں نہ لاؤ جن سے تمہارے آباء نے وطی کی ہے اور وطی، عام ہے حرام، حلال اور وطی بملک یمین سب کو شامل ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ نکاح کے لغوی معنی ضم (ملنے) کے ہیں اور ضم، صرف وطی کی صورت میں ہوتا ہے تو گویا نکاح کے لغوی اور حقیقی معنی وطی کے ہوئے اور عقدِ نکاح کو نکاح اسلئے کہہ دیا جاتا ہے کہ عقدِ نکاح، ضم (ملنے) کا سبب ہے حاصل یہ کہ لغت کے اعتبار سے نکاح کے حقیقی معنی وطی

کے ہیں، اور عقدِ نکاح۔ نکاح کے مجازی معنی ہیں اور شریعت کے اعتبار سے اس کا برعکس ہے یعنی عقدِ نکاح، نکاح کی حقیقت ہے اور وطی، مجاز ہے حضرت امام شافعیؒ نے شریعت کا اعتبار کرتے ہوئے آیتِ مذکورہ میں نکاح کو اس کے معنی متعارف یعنی عقد پر محمول کیا ہے، اور اس صورت میں مطلب یہ ہے کہ جن عورتوں کیساتھ تمہارے آبا نے عقدِ نکاح کیا ہے تم ان کو اپنے نکاح میں نہ لاؤ۔ یعنی امام شافعیؒ صرف عقدِ نکاح یعنی وطی حلال سے حرمتِ مصاہرت ثابت کرتے ہیں اور زنا سے ثابت نہیں کرتے ہیں اور ہم حنفیوں کے نزدیک آیت میں لفظِ نکاح حقیقتِ لغویہ یعنی وطی پر محمول ہے لہٰذا مطلقاً وطی سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جائے گی وطی خواہ حلال ہو یعنی بصورتِ نکاح ہو یا وطی حرام ہو یعنی بصورتِ زنا ہو۔ اور لفظِ نکاح کو حقیقتِ لغویہ یعنی وطی پر محمول کرنے کی وجہ مذکورہ ضابطہ ہے یعنی جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوتا ہے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا۔ لیکن یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مذکورہ آیت کے تحت بیان کردہ اصول سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹے کیلئے صرف باپ کی موطوءہ سے نکاح کرنا حرام ہے اور باپ کی منکوحہ غیر موطوءہ سے نکاح کرنا حلال ہے حالانکہ احناف کے نزدیک باپ کی منکوحہ غیر موطوءہ سے بھی نکاح کرنا حرام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باپ کی موطوءہ سے نکاح کی حرمت تو آیت "ولا تنکحوا ما نکح آباءکم" سے ثابت ہے اور باپ کی منکوحہ غیر موطوءہ سے نکاح کی حرمت اجماع سے ثابت ہے۔ (طحطاوی) فلا اشکال علیہ۔

وَيَسْتَحِيلُ اجْتِمَاعُهُمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ مِنْ تَتِمَّةِ السَّابِقِ أَيْ يَسْتَحِيلُ اجْتِمَاعُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ حَالَ كَوْنِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بِأَنْ يَكُونَ كُلٌّ مِنْهُمَا مُتَعَلَّقَ الْحُكْمِ كَأَنْ تَقُولَ لَا تَقْتُلِ الْأَسَدَ وَتُرِيدُ السَّبُعَ وَالرَّجُلَ الشُّجَاعَ مَعًا وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ بِالنَّظَرِ إِلَى هٰذَا الْاِسْتِعْمَالِ مَجَازًا وَقَدْ صَحَّحَهُ الشَّافِعِيُّ ؒ حَيْثُ يُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا كَمَا فِي هٰذَا الْمِثَالِ بِخِلَافِ مَا إِذَا لَمْ يُمْكِنْ كَالْوُجُوبِ وَالْإِبَاحَةِ فِي الْأَمْرِ وَلَا نِزَاعَ فِي جَوَازِ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي مَعْنًى مَجَازِيٍّ تَكُونُ الْحَقِيقَةُ مِنْ أَفْرَادِهٖ عَلٰى سَبِيلِ عُمُومِ الْمَجَازِ كَمَا سَيَأْتِي وَلَا فِي امْتِنَاعِ اسْتِعْمَالِهٖ فِي الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ وَالْمَجَازِيِّ مَعًا بِحَيْثُ يَكُونُ اللَّفْظُ مُتَّصِفًا بِكَوْنِهٖ حَقِيقَةً وَمَجَازًا مَعًا وَكَذَا لَا نِزَاعَ فِي جَوَازِ اجْتِمَاعِهِمَا بِحَسَبِ احْتِمَالِ اللَّفْظِ إِيَّاهُمَا أَوْ بِحَسَبِ التَّنَاوُلِ الظَّاهِرِيِّ بِشُبْهَةٍ مِنْ غَيْرِ الْإِرَادَةِ كَمَا سَيَأْتِي وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِي إِرَادَتِهِمَا مَعًا بِاسْتِقْلَالٍ لَهُمَا فَعِنْدَهٗ يَجُوزُ وَعِنْدَنَا لَا يَجُوزُ فَقِيلَ لِلْاِسْتِحَالَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَقِيلَ لِعَدَمِ الْعُرْفِ وَالْاِسْتِعْمَالِ۔

ترجمہ:۔ اور حقیقت اور مجاز دونوں کا اجتماع اس حال میں محال ہے کہ دونوں ایک لفظ سے مراد ہوں۔ یہ سابق کا تتمہ ہے یعنی معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا اجتماع محال ہے اس حال میں کہ وہ دونوں معنی ایک ہی لفظ سے مراد ہوں بایں طور کہ ان دونوں میں سے ہر ایک حکم کا متعلق ہو جیسے تو "لاتقتل الاسد" کہے اور درندہ اور بہادر آدمی دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرے اگرچہ اس استعمال کی طرف نظر کرتے ہوئے لفظ مجاز ہے اور امام شافعیؒ نے اس کو ایسے مقام پر صحیح کہا ہے جہاں دونوں کا اجتماع ممکن ہو جیسے اس مثال میں۔ برخلاف اس کے جہاں دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو جیسے امر میں وجوب اور اباحت۔ اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ معنی مجازی میں لفظ کا استعمال عموم مجاز کے طور پر (اس طرح) جائز ہے کہ حقیقت بھی اس کے افراد میں سے ہو جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔ اور اس بات کے ممتنع ہونے میں بھی کوئی نزاع نہیں کہ لفظ کا استعمال معنی حقیقی اور معنی مجازی میں اس طور پر ہو کہ لفظ حقیقت اور مجاز دونوں کیساتھ ایک ساتھ متصف ہو۔ اور اس بات میں بھی نزاع نہیں کہ دونوں کا اجتماع (اس طور پر) جائز ہے کہ لفظ دونوں کا احتمال رکھتا ہو یا بلا ارادہ۔ محض شبہ کی وجہ سے ہو اس کا ظاہری تناول ہو جیسا کہ عنقریب آجائیگا۔ البتہ نزاع اس بات میں ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں مستقلاً ایک ساتھ مراد ہوں پس امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے کہا گیا کہ (یہ) استحالہ عقلیہ کی وجہ سے ہے اور کہا گیا کہ عدم عرف اور عدم استعمال کی وجہ سے ہے۔

تشریح:۔ سابق میں حقیقت اور مجاز کی تعریفات اور ان کے احکام ذکر کئے گئے تھے، اس عبارت میں تتمہ کے طور پر حقیقت اور مجاز سے متعلق ایک مختلف فیہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے متن میں "یستحیل" کا لفظ "لایجوز" کے معنی میں ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ایک ساتھ اس طرح مراد لینا کہ دونوں میں سے ہر ایک کیساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو۔ اور دونوں کے مجموعے یا صرف کسی ایک کیساتھ حکم متعلق نہ ہو جائز ہے یا نہیں سو اس بارے میں صاحب نور الانوار نے کہا کہ احناف کے نزدیک یہ بات ناجائز ہے اور شوافع کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ دونوں معنی کا جمع کرنا ممکن ہو۔ اور اگر دونوں معنی کا جمع کرنا ممکن نہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی دونوں کا جمع کرنا ناجائز ہوگا جیسے امر کے اندر وجوب اور اباحت دونوں کا جمع کرنا ممکن نہیں ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی صیغہ امر سے وجوب اور اباحت دونوں کو بیک وقت مراد لینا جائز نہ ہوگا اور اگر دونوں معنی جمع ہو سکتے ہوں تو امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کو بیک وقت مراد لینا جائز ہے اور احناف کے نزدیک ناجائز ہے مثلاً اگر کسی نے کہا "لاتقتل الاسد" اور شیر اور بہادر آدمی دونوں کا ارادہ کیا تو یہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہوگا کیونکہ شیر اور بہادر آدمی دونوں عدم قتل میں جمع ہو سکتے ہیں اور

احناف کے نزدیک ناجائز ہوگا کیونکہ احناف کے نزدیک معنی حقیقی اور مجازی دونوں کو جمع کرنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ دونوں کا جمع کرنا ممکن ہو یا ناممکن ہو۔

شارح نے "وان کان اللفظ بالنظر الخ" سے احناف پر وارد شدہ اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ایک لفظ بیک وقت دونوں معنی میں استعمال ہوگا تو یہ استعمال مجاز ہو جائے گا حقیقت نہ رہے گا کیونکہ لفظ صرف معنی حقیقی کیلئے موضوع ہوتا ہے لہٰذا لفظ کا بیک وقت دونوں معنی میں استعمال۔ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوگا اور غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال مجاز ہوتا ہے پس جب غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال مجاز ہوتا ہے تو دونوں معنی مراد لینے کی صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز کیسے لازم آئیگا، صرف مجاز ہوگا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اس استعمال کی طرف نظر کرتے ہوئے لفظ اگرچہ مجاز ہے لیکن اس کے باوجود ہمارے نزدیک لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو بیک وقت مراد لینا ناجائز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عموم مجاز کے طور پر اگر لفظ کو ایسے معنی مجازی میں استعمال کیا گیا ہو جس کا ایک فرد معنی حقیقی بھی ہو تو یہ بالاتفاق جائز ہے ہمارا اور شوافع کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگرچہ اس صورت میں بھی حقیقت و مجاز دونوں جمع ہو جاتے ہیں اس کی مثال آئندہ متن میں آرہی ہے اسی طرح یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ اگر کسی لفظ کو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں ایک ساتھ اس طرح استعمال کیا گیا ہو کہ لفظ حقیقت اور مجاز دونوں سے ایک ساتھ متصف ہو یعنی "لفظ" حقیقی بھی ہو اور مجازی بھی ہو تو یہ ممتنع ہے یعنی بالاتفاق ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کیونکہ لفظ جب صرف معنی حقیقی کیلئے موضوع ہوتا ہے تو دونوں معنی میں اس لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں استعمال کو مجاز کہا جاتا ہے لہٰذا یہ استعمال صرف مجاز ہوگا اور جب یہ صرف مجاز ہے تو اس صورت میں لفظ کو حقیقت اور مجاز دونوں کیساتھ کیسے متصف کیا جا سکتا ہے یعنی یہ بات بالکل ممکن نہیں ہے کہ لفظ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں بیک وقت مستعمل ہو اور حقیقت اور مجاز دونوں کے ساتھ متصف ہو اور اسی طرح اس بات میں بھی اتفاق ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس اعتبار سے جمع ہو سکتے ہیں کہ لفظ دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی لفظ ایک وقت میں حقیقت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور مجاز کا بھی احتمال رکھتا ہے لہٰذا نفس احتمال میں دونوں کا جمع ہونا جائز ہے۔ اور دونوں کا اس اعتبار سے جمع ہونا بھی جائز ہے کہ لفظ بغیر ارادے کے محض شبہ کی وجہ سے ظاہری طور پر دونوں کو شامل ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ متکلم نے لفظ سے حقیقت اور مجاز دونوں کا ارادہ نہیں کیا مگر کسی شبہ کی وجہ سے ظاہری لفظ دونوں کو شامل ہے جیسا کہ اس کی مثال آجائیگی البتہ ہمارا اور شوافع کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ دونوں معنی ایک ساتھ مستقلاً مراد ہوں

یعنی حقیقت کیساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو اور مجاز کیساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو پس امام شافعیؒ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔

شارح نور الانوار ملاجیونؒ نے کہا کہ بعض حضرات نے فرمایا کہ اس اجتماع کے ناجائز ہونیکی علت استحالہ عقلیہ ہے یعنی یہ بات عقلاً محال ہے اور عقلاً محال اسلئے ہیکہ معنی حقیقی اور مجازی جب دونوں مستقلاً مراد ہوں گے تو لفظ فقط حقیقت ہوگا یا فقط مجاز ہوگا یا نہ حقیقت ہوگا اور نہ مجاز ہوگا اور یا حقیقت اور مجاز دونوں ہوگا اور یہ چاروں احتمالات باطل ہیں، اول کے دو احتمال تو اسلئے باطل ہیں کہ ان دونوں احتمالات میں ترجیح بلا مرجح ہے اور ترجیح بلا مرجح اسلئے ہیکہ لفظ موضوع لہ اور غیر موضوع لہ دونوں میں سے ہر ایک میں مستعمل ہے لہٰذا اگر لفظ کو حقیقت قرار دیں گے تو معنی موضوع لہ میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئے گا معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کرنے پر اور اگر لفظ کو مجاز قرار دیں گے تو معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئے گا۔ معنی موضوع لہ میں استعمال کرنے پر۔ بہر حال ان دونوں احتمالات میں ترجیح بلا مرجح ہے اور ترجیح بلا مرجح باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا اول کے دونوں احتمالات باطل ہیں۔ اور تیسرا احتمال اسلئے باطل ہے کہ لفظ مستعمل، حقیقت اور مجاز میں منحصر ہے یعنی لفظ مستعمل کی صرف یہ ہی دو قسمیں ہیں ان کے علاوہ تیسری کوئی قسم نہیں ہے اور جب ان دو کے علاوہ تیسری کوئی قسم نہیں ہے تو یہ کیسے ہوسکتا ہیکہ لفظ نہ حقیقت ہو اور نہ مجاز ہو۔ پس ثابت ہوگیا کہ یہ بھی باطل ہے کہ لفظ نہ حقیقت ہو اور نہ مجاز ہو، اور چوتھا احتمال اسلئے باطل ہے کہ لفظ واحد حالتِ واحدہ میں اپنے معنی موضوع لہ میں بھی مستعمل ہو اور غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو یہ بات بالکل محال اور ناممکن ہے اور جب یہ محال ہے تو لفظ واحد کا حالتِ واحدہ میں حقیقت اور مجاز دونوں ہونا بھی محال اور ناممکن ہوگا بہر حال عقلاً یہ چار احتمال نکلتے تھے، اور چاروں باطل ہیں۔ لہٰذا جس سے یہ چار احتمال نکلتے تھے یعنی معنی حقیقی اور مجازی کا مستقلاً مراد ہونا یہ بھی باطل اور محال ہوگا۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ معنی حقیقی اور مجازی کا مستقلاً مراد ہونا عدم عرف اور عدم استعمال کی وجہ سے ناجائز ہے کیونکہ عرف اور اہل زبان کا استعمال اس بات پر شاہد ہے کہ لفظ جب بغیر قرینہ کے استعمال کیا جائے تو اس سے صرف معنی موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور اگر قرینہ ہو تو معنی غیر موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔

حاصل یہ کہ عرف سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ لفظ سے ایک وقت میں ایک ہی معنی مراد ہوسکتا ہے اگر حقیقی مراد ہوگا تو مجازی مراد نہیں ہوگا اور اگر مجازی مراد ہوگا تو حقیقی مراد نہیں ہوگا، اور جب ایسا ہے تو بیک وقت دونوں کا مراد لینا ناجائز ہے۔

وَالْمُصَنِّفُ اَوْرَدَ فِیْ ذٰلِكَ تَمْثِیْلًا تَشْبِیْهًا لِلْمَعْقُوْلِ بِالْمَحْسُوْسِ فَقَالَ كَمَا اسْتَحَالَ اَنْ یَّكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَی اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِیَةً فِیْ زَمَانٍ وَاحِدٍ یَعْنِیْ اَنَّ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰی بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ لِلشَّخْصِ وَالْمَجَازُ كَالثَّوْبِ الْمُسْتَعَارِ وَالْحَقِیْقَةُ كَالثَّوْبِ الْمَمْلُوْكِ فَكَمَا اَنَّ اِسْتِعْمَالَ الثَّوْبِ الْوَاحِدِ فِیْ حَالَةٍ وَاحِدَةٍ بِطَرِیْقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِیَةِ جَمِیْعًا مُحَالٌ كَذٰلِكَ اِسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ بِطَرِیْقِ الْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ مُحَالٌ وَالْاَوْضَحُ فِی الْمِثَالِ اَنْ یَّقُوْلَ كَمَا اسْتَحَالَ اَنْ یَّلْبَسَ الثَّوْبَ الْوَاحِدَ اللَّابِسَانِ اَحَدُهُمَا بِطَرِیْقِ الْمِلْكِ وَالْاٰخَرُ بِطَرِیْقِ الْعَارِیَةِ لِیَكُوْنَ اللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ وَالْمَعْنَیَانِ بِمَنْزِلَةِ اللَّابِسَیْنِ وَالْحَقِیْقَةُ وَالْمَجَازُ بِمَنْزِلَةِ الْمِلْكِ وَالْعَارِیَةِ وَلَا یُقَالُ اِنَّ الرَّاهِنَ اِذَا اسْتَعَارَ الثَّوْبَ الْمَرْهُوْنَ مِنَ الْمُرْتَهِنِ وَلَبِسَهٗ یَصْدُقُ عَلَیْهِ اَنَّهٗ لَبِسَهٗ بِطَرِیْقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِیَةِ جَمِیْعًا لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ لُبْسَهٗ هٰذَا لَیْسَ بِطَرِیْقِ الْعَارِیَةِ لِاَنَّ الْمُرْتَهِنَ لَمْ یَمْلِكِ الثَّوْبَ حَتّٰی یُعِیْرَهُ الرَّاهِنَ وَلٰكِنَّهٗ بِطَرِیْقِ الْمِلْكِ لِاَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ كَانَ مَانِعًا فَاِذَا اَزَالَهٗ عَادَ حَقُّ الْمَالِكِ اِلٰی اَصْلِهٖ وَیُمْكِنُ اَنْ یَّكُوْنَ بِطَرِیْقِ الْعَارِیَةِ فَقَطْ لِاَنَّهٗ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْمِلْكِ فِیْهِ مِنَ الْبَیْعِ وَالْهِبَةِ وَغَیْرِهٖ۔

ترجمہ:۔ اور مصنفؒ اس بارہ میں معقول کو محسوس کیساتھ تشبیہ دیکر ایک مثال لائے ہیں چنانچہ انھوں نے فرمایا جیساکہ زمانِ واحد میں لابس واحد پر ثوبِ واحد کا ملکًا اور عاریۃً ہونا محال ہے یعنی لفظ معنی کیلئے ایسا ہے جیساکہ لباس، شخص کیلئے۔ اور مجاز اس کپڑے کی طرح ہے جو مستعار لیا گیا ہو اور حقیقت ثوب مملوک کی طرح ہے پس جس طرح حالتِ واحدہ میں ثوب واحد کا استعمال بطریق ملک اور عاریہ ایک ساتھ محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا استعمال بطریق حقیقت اور مجاز محال ہے اور مثال میں یوں کہنا واضح ہوتا کہ جس طرح یہ محال ہے کہ ثوب واحد کو دو لابس پہنیں ان میں سے ایک بطریق ملک اور دوسرا بطریق عاریہ تاکہ "لفظ" لباس کے درجہ میں ہو اور دونوں معنی دو پہننے والوں کے درجہ میں ہوں اور حقیقت اور مجاز ملک اور عاریہ کے مرتبہ میں ہوں۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب راہن نے ثوب مرہون کو مرتہن سے مستعار لیکر پہنا تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس نے بطریق ملک اور عاریہ دونوں طرح پہنا ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ اس کا یہ پہننا عاریۃ کے طور پر نہیں ہے کیوں مرتہن ثوب مرہون کا مالک نہیں ہوا ہے یہاں تک کہ اس کپڑے کو راہن کو عاریۃً دے لیکن بطریق ملک ہے اسلئے کہ مرتہن کا حق مانع تھا۔ پس جب مرتہن نے اپنا حق زائل کردیا تو مالک کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور یہ بھی ممکن ہے کہ فقط

بطریق عاریہ ہو کیوں کہ اس میں ملک کا ثمرہ بیع، ہبہ وغیرہ ظاہر نہیں ہوتا۔

تشریح :۔ فاضل مصنف نے سابق میں کہا تھا کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا مستقلاً مراد لینا محال ہے اور یہ ایک معقول اور غیر محسوس چیز ہے اور معقول کو ذہن نشین کرانے کیلئے چونکہ محسوس کیساتھ تشبیہ دیجاتی ہے اسلئے مصنفؒ نے اس امر معقول کو محسوس کیساتھ تشبیہ دیکر ایک تمثیل بیان فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا اسی طرح محال اور ناجائز ہے جس طرح کہ ایک زمانہ میں ایک کپڑے کا ایک آدمی کیلئے ملکاً اور عاریۃً دونوں حیثیت سے پہننا محال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لفظ لباس کے درجہ میں ہے اور معنی، لابس (آدمی) کے درجہ میں ہے اور مجاز، ثوب مستعار (عاریۃً لئے گئے کپڑے) کے درجہ میں ہے اور حقیقت، ثوب مملوک (مملوکہ کپڑے) کے درجہ میں ہے پس جسطرح یہ بات محال ہے کہ ایک آدمی ایک وقت میں ایک کپڑا مالک ہونیکی حیثیت سے بھی استعمال کرے اور مستعیر ہونے کی حیثیت سے بھی استعمال کرے یعنی وہ کپڑا اس کا مملوک بھی ہو اور مستعار بھی ہو۔ اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ بطریق حقیقت بھی مستعمل ہو اور بطریق مجاز بھی مستعمل ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ ماتنؒ کی ذکر کردہ مثال زیادہ واضح نہیں ہے کیونکہ لفظ، لباس کے مرتبہ میں ہے اور معنی لابس (پہننے والے) کے مرتبہ میں ہے اور معنی دو ہیں (۱) حقیقی (۲) مجازی۔ اور جب معنی دو ہیں تو لابس دو ہوئے اور مطلب یہ ہوا کہ جس طرح ایک وقت میں ایک کپڑے کو دو لابسوں کا پہننا ایک کا عاریۃً اور ایک کا ملکاً محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا بطریق حقیقت اور بطریق مجاز استعمال کرنا بھی محال ہے بہر حال جب مشبہ کی جانب میں لابس دو ہو گئے تو مشبہ بہ کی جانب میں بھی دو لابس مذکور ہونے چاہئیں حالانکہ مشبہ بہ کی جانب میں ایک لابس مذکور ہے پس وہ تشبیہ جو متن میں مذکور ہے درست نہیں ہے۔

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ تشبیہ تمام اشیاء میں نہیں ہے بلکہ فقط نفس استعمال میں ہے یعنی جس طرح ایک لابس کا ایک کپڑے کو ایک وقت میں ملکاً اور عاریۃً دونوں طرح استعمال کرنا محال ہے اسی طرح ایک لفظ کو ایک وقت میں حقیقت اور مجاز دونوں طریقوں پر استعمال کرنا محال ہے قطع نظر اس سے کہ لابس ایک ہے یا دو ہیں۔

شارح کے بیان کے مطابق اوضح مثال یہ ہے کہ مصنفؒ یوں کہتے کہ جس طرح ثوب واحد کو دو لابسوں کا ایک کا بطریق ملک اور ایک کا بطریق عاریہ پہننا محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا بطریق حقیقت اور بطریق مجاز استعمال کرنا بھی محال ہے تاکہ لفظ لباس کے مرتبہ میں ہو جاتا اور دو معنی یعنی حقیقی اور مجازی دو لابسوں کے مرتبہ میں ہو جاتے اور حقیقت اور مجاز ملک اور عاریۃ کے مرتبہ میں ہو جاتے۔ یعنی معنی حقیقی لفظ کے لباس کو بطریق ملک پہننے والا ہوتا اور معنی مجازی لفظ کے لباس کو بطریق عاریہ پہننے

والا ہوتا۔

ولا یقال ان الراھن الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ایک شخص ایک کپڑے کو ایک وقت میں ملک اور عاریہ کے طور پر نہیں پہن سکتا غلط ہے کیونکہ اگر راھن نے اپنا ثوب مرہون مرتہن سے عاریۃً لیکر پہن لیا تو اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ راہن نے اس کپڑے کو بطریق ملک اور بطریق عاریہ دونوں طرح زیب تن کیا ہے بطریق ملک تو اسلئے پہنا ہے کہ شئی مرہون، راہن ہی کی مملوک ہوتی ہے مرتہن کی مملوک نہیں ہوتی پس راہن کا بطریقِ ملک پہننا ثابت ہو گیا اور بطریقِ عاریہ اسلئے پہنا ہے کہ راہن، شئی مرہون میں تصرف کا مجاز نہیں ہوتا لیکن مستعار لیکر تصرف کی اجازت ہوتی ہے پس یہاں بھی چونکہ راہن نے مستعار لیکر ثوبِ مرہون کو پہنا ہے اسلئے عاریۃً پہننا بھی ثابت ہو گیا۔ اور جب ثوب واحد کو ملکاً اور عاریۃً ایک ساتھ دونوں طرح پہننا ممکن ہے تو لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں طرح پہننا ممکن ہے تو لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا اور لفظ کو بطریق حقیقت اور مجاز استعمال کرنا بھی ممکن اور درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ راہن کا اپنے ثوب مرہون کو پہننا بطریقِ عاریہ پہننا نہیں ہے بلکہ بطریقِ ملک پہننا ہے بطریقِ عاریہ پہننا تو اسلئے نہیں ہو سکتا کہ مرتہن، شئی مرہون کا مالک نہیں ہوتا ہے اور جب مرتہن، شئی مرہون کا مالک نہیں ہوتا تو مرتہن، راہن کو شئی مرہون عاریۃً دینے کا مجاز بھی نہ ہوگا اور جب مرتہن، شئی مرہون کو عاریۃً نہیں دے سکتا تو راہن، ثوب مرہون کو عاریۃً پہننے والا بھی نہ ہوگا۔ اور راہن، ثوب مرہون کو بطریق ملک پہننے والا اسلئے ہیکہ جب مرتہن ثوب مرہون کا مالک نہیں ہوا تو راہن اس کا مالک ہوگا کیونکہ اگر راہن بھی مالک نہ ہو تو شئی مرہون کا بغیر مالک کے پایا جانا لازم آئیگا، اور یہ باطل ہے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہو گئی کہ راہن، شئی مرہون کا مالک ہوتا ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ شئی مرہون کیساتھ مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے اور یہی مرتہن کا حق، اس بات سے مانع ہے کہ راہن، شئی مرہون کو استعمال کرے لیکن جب مرتہن نے راہن کو شئی مرہون استعمال کرنے کی اجازت دیدی تو مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا اور جب مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا تو مالک یعنی راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور جب راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا تو راہن کا ثوبِ مرہون کو پہننا صرف بطریقِ ملک ہوگا اور بطریق عاریہ نہ ہوگا، اور جب ایسا ہے تو ملک اور عاریہ کے جمع ہونے کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے دوسرا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ راہن کا ثوبِ مرہون کو پہننا صرف بطریقِ عاریہ ہو اور بطریقِ ملک نہ ہو کیونکہ شئی مرہون میں ملک کا ثمرہ ظاہر نہیں ہوتا ہے اس طور پر کہ مالک کو اپنی مملوکہ چیز کے بیچنے، ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے کا پورا پورا اختیار ہوتا ہے لیکن شئی مرہون کیساتھ چونکہ مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے اسلئے راہن کو اپنی مرہونہ شئی کے بیچنے، ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے

کا اختیار نہیں ہوتا اور ان تصرفات کا اختیار نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ راہن، شئی مرہونہ کا مالک نہیں رہا اور جب راہن شئی مرہونہ اور ثوب مرہون کا مالک نہیں رہا تو اس کا مرتہن سے ثوب مرہون لے کر پہننا صرف بطریق عاریہ ہوگا اور بطریق ملک نہ ہوگا اور جب ثوب مرہون کا پہننا صرف بطریق عاریہ ہے تو ملک اور عاریہ کے جمع ہونیکا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

ثُمَّ شَرَعَ المصؒ فِی تَفْرِیْعَاتِ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ فَقَالَ حَتّٰی قُلْنَا اِنَّ الْوَصِیَّةَ لِلْمَوَالِی لَا تَتَنَاوَلُ مَوَالِیَ الْمَوَالِیْ وَاِذَا کَانَ لَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ یَسْتَحِقُّ النِّصْفَ وَتَحْقِیْقُهٗ اَنَّ لَفْظَ الْمَوْلٰی مُشْتَرَکٌ بَیْنَ الْمُعْتِقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَالْمُعْتَقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَقَدْ یُطْلَقُ عَلٰی مُعْتَقِ الْمُعْتِقِ وَکَذَا مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ مَجَازًا فَاِذَا اَوْصٰی رَجُلٌ لِمَوَالِیْهِ وَلَهٗ مُعْتِقٌ وَمُعْتَقٌ جَمِیْعًا تَبْطُلُ الْوَصِیَّةُ مَا لَمْ یُبَیِّنْ اَحَدَهُمَا دَفْعًا لِلْاِشْتِرَاکِ وَاِنْ لَّمْ یَکُنْ لَهٗ مُعْتِقٌ بِکَسْرِ التَّاءِ بَلْ مُعْتَقٌ وَمُعْتَقُ الْمُعْتَقِ عَلٰی مَا هُوَ وَضْعُ مَسْئَلَةِ الْمَتْنِ یَسْتَحِقُّ الْمُعْتَقُ وَلَا یَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ لِاَنَّ الْمَوَالِیَ حَقِیْقَةٌ فِی الْمُعْتَقِ وَمَجَازٌ فِی مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ فَلَا یَجْتَمِعُ الْمَجَازُ مَعَ الْحَقِیْقَةِ فَاِنْ کَانَ لَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ یَسْتَحِقُّ نِصْفَ الثُّلُثِ لِاَنَّ الْوَصِیَّةَ اِنَّمَا تَنْفُذُ فِی الثُّلُثِ وَاَقَلُّ الْجَمْعِ فِی الْوَصِیَّةِ اِثْنَانِ فَیَکُوْنُ النِّصْفُ الْبَاقِیْ مِنَ الثُّلُثِ مَرْدُوْدًا اِلٰی وَرَثَةِ الْمُوْصِیْ وَلَا یَکُوْنُ لِمُعْتَقِ الْمُعْتَقِ شَیْءٌ اِلَّا اِذَا لَمْ یَکُنِ الْمُعْتَقُ بِلَا وَاسِطَةٍ فَحِ یَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ مَا اَوْصٰی بِهٖ۔

ترجمہ:۔ پھر مصنفؒ نے اس مسئلہ کی تفریعات کو شروع فرمایا۔ چنانچہ کہا حتّٰی کہ ہم نے کہا کہ موالی کیلئے وصیت موالی کے موالی کو شامل نہیں ہوتی ہے اور جب اس کا ایک آزاد کردہ غلام ہو تو وہ آدھے کا مستحق ہوگا اور تحقیق اس کی یہ ہے کہ لفظ مولی معتِق بلاواسطہ اور معتَق بلاواسطہ کے درمیان مشترک ہے اور کبھی اس کا اطلاق مجازاً معتِق کے معتِق اور ایسے ہی معتَق کے معتَق پر ہوتا ہے پس جب کسی آدمی نے موالی کیلئے وصیت کی اور اس کے لئے معتِق اور معتَق دونوں ہوں تو وصیت باطل ہوجائے گی جب تک کہ دفع اشتراک کیلئے ان میں سے کسی ایک کو بیان نہ کرے اور اگر اس کیلئے معتِق بکسر التاء نہ ہو بلکہ معتَق اور معتَق کا معتَق ہو جیسا کہ متن کے مسئلہ کی وضع ہے تو معتَق حقدار ہوگا اور معتَق کا معتَق حقدار نہ ہوگا کیونکہ موالی معتَق میں حقیقت ہے اور معتَقُ المعتَق میں مجاز ہے پس مجاز حقیقت کیساتھ جمع نہ ہوگا اب اگر موصی کا ایک معتَق ہو تو ایک تہائی کے آدھے کا حقدار ہوگا اسلئے کہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے

اور وصیت میں اقل جمع دو ہیں پس ثلث کا نصف باقی موصی کے ورثاء کی طرف لوٹے گا اور معتق کے معتق کیلئے کچھ بھی نہ ہوگا، مگر جب معتق بلا واسطہ نہ ہو تو اس وقت معتق کا معتق مالِ وصیت کا حقدار ہو جائے گا۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے سابق میں یہ اصول بیان فرمایا ہے کہ ایک لفظ سے ایک وقت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا مراد لینا جائز نہیں ہے اب یہاں سے اسی اصول پر چار تفریعی مسئلے ذکر فرما رہے ہیں پہلے مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے موالی کیلئے تہائی مال کی وصیت کی تو یہ وصیت صرف موالی کو شامل ہوگی اور موالی کے موالی کو شامل نہ ہوگی اور اگر موصی (وصیت کرنیوالے) کیلئے صرف ایک معتق بفتح التاء ہو تو وہ، مالِ وصیت یعنی تہائی مال کے آدھے کا مستحق ہوگا اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ لفظ مولیٰ معتق (بکسر التاء) بلا واسطہ اور معتق بفتح التاء بلا واسطہ کے درمیان مشترک ہے یعنی مولیٰ اس کو بھی کہتے ہیں جو براہ راست آزاد کرنے والا ہو اور اس کو بھی کہتے ہیں جس کو براہ راست آزاد کیا گیا ہو ۔ اور کبھی مجازاً معتق کے معتق (بکسر التاء) اور معتق کے معتق (بفتح التاء) پر بھی اطلاق ہوتا ہے یعنی آزاد کرنے والے کا جو آزاد کرنے والا ہے مجازاً اس کو بھی مولیٰ کہتے ہیں اور آزاد کردہ غلام نے اگر کسی کو آزاد کیا ہے تو مجازاً اس کو بھی مولیٰ کہتے ہیں۔ بہرحال اگر کسی نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور موصی کیلئے معتق بکسر التاء اور معتق بفتح التاء دونوں ہوں تو وصیت باطل ہو جائے گی تاوقتیکہ موصی ان دونوں میں سے کسی ایک کو بیان نہ کر دے پس جب موصی ان میں سے کسی ایک کو بیان کر دے گا تو وصیت نافذ ہو جائے گی ورنہ بغیر بیان کئے وصیت نافذ نہ ہوگی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مشترک میں عموم جائز نہیں ہے یعنی لفظ مشترک سے بیک وقت اس کے تمام معانی کو مراد لینا جائز نہیں ہے لہٰذا مذکورہ وصیت میں لفظ مولیٰ سے معتق بکسر التاء اور معتق بفتح التاء دونوں کا مراد لینا جائز نہ ہوگا اور جب دونوں کا مراد لینا جائز نہیں ہے تو موصی پر کسی ایک کا متعین کرنا واجب ہوگا اور متعین نہ کرنے کی صورت میں وصیت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر موصی کیلئے معتق بکسر التاء بالکل نہ ہو بلکہ معتق اور معتق المعتق بفتح التاء دونوں ہوں جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے۔ تو اس صورت میں معتق بلا واسطہ تو مالِ وصیت کا مستحق ہوگا لیکن معتق کا معتق مستحق نہ ہوگا کیونکہ لفظ مولیٰ معتق بلا واسطہ کیلئے حقیقت ہے اور معتق المعتق کیلئے مجاز ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں اور یہ بھی گذر چکا ہے کہ جب تک حقیقت کا مراد لینا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا لہٰذا یہاں چونکہ حقیقت یعنی معتق بلا واسطہ کو مراد لینا ممکن ہے اسلئے یہاں صرف معتق بلا واسطہ مراد ہوگا اور یہی وصیت کا مستحق ہوگا اور معتق کا معتق کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا اب اگر موصی کا صرف ایک معتق بفتح التاء ہو تو وہ مالِ وصیت یعنی ایک تہائی مال کے آدھے کا مستحق ہوگا پورے مال کا مستحق نہ ہوگا اسلئے

کہ وصیت، موالی کیلئے کی گئی ہے اور موالی جمع ہے اور عام کی بحث کے آخر میں گذر چکا ہے کہ باب وصیت میں اقل جمع دو ہوتے ہیں پس مذکورہ مسئلہ میں وصیت چونکہ موالی جمع کیلئے کی گئی ہے اسلئے موصی لہ کم از کم دو ہوں گے اور دونوں برابر کے شریک ہوں گے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک مال وصیت (ثلث مال) کے آدھے کا مستحق ہوگا لیکن جب ایک ہی معتق ہے تو وہ اپنے نصف کا مستحق ہوگا اور دوسرا نصف موصی کے ورثاء کو دیدیا جائے گا ہاں اگر موصی کیلئے معتق بلا واسطہ نہ ہو تو معتق المعتق مال وصیت کا مستحق ہو جائیگا کیونکہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوتا تو مجاز پر عمل کرنا جائز ہو جاتا ہے۔

وَلَا يَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ بِالْخَمْرِ تَفْرِيعٌ ثَانٍ وَعَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اِنَّ الْوَصِيَّةَ يَعْنِيْ لَا يَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ مِنْ اَخَوَاتِهَا وَهِيَ الطِّلَاءُ وَنَقِيْعُ التَّمْرِ وَنَقِيْعُ الزَّبِيْبِ وَنَحْوُهٗ مِنْ سَائِرِ الْمُسْكِرَاتِ بِالْخَمْرِ مِنْ حَيْثُ الْحُرْمَةِ وَاِيْجَابِ الْحَدِّ فَاِنَّ فِي الْخَمْرِ يَجِبُ الْحَدُّ بِشُرْبِ قَطْرَةٍ مِنْهَا وَتَحْرُمُ قَطْرَةٌ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ اَنْ يَّصِلَ اِلٰى حَدِّ السُّكْرِ وَغَيْرُهَا لَا يَحْرُمُ وَلَا يَسْتَوْجِبُ الْحَدَّ مَا لَمْ يُسْكِرْ وَالْخَمْرُ هُوَ النِّيُّ مِنْ مَاءِ الْعِنَبِ اِذَا غَلٰى وَاشْتَدَّ وَقَذَفَ بِالزَّبَدِ فَاِنْ لَّمْ يَكُنْ نِيًّا بَلْ كَانَ مَطْبُوْخًا اَوْ كَانَ مِنْ غَيْرِ الْعِنَبِ كَالتَّمْرِ وَالْحِنْطَةِ وَالْعَسَلِ وَالزَّبِيْبِ الْمُنْقَعِ فِي الْمَاءِ لَا يُسَمّٰى خَمْرًا وَلَا يَاْخُذُ حُكْمَهَا وَالشَّافِعِيُّ رح يُسَمِّيْ كُلَّهَا خَمْرًا بِاعْتِبَارِ اَنَّهٗ مُشْتَقٌّ مِنْ مُخَامَرَةِ الْعَقْلِ وَ هُوَ يَعُمُّ الْكُلَّ۔

ترجمہ:۔ اور غیر خمر، خمر سے لاحق نہیں ہوتا ہے یہ دوسری تفریع ہے اور اس کا عطف مصنف کے قول "ان الوصیۃ" پر ہے یعنی خمر کے علاوہ دوسری نشہ آور چیزیں طلاء، نقیع تمر، نقیع زبیب اور اس کے علاوہ، حرمت اور حد واجب کرنے کے اعتبار سے خمر کیساتھ لاحق نہیں ہوتیں اسلئے کہ خمر میں اس کا ایک قطرہ پینے سے حد واجب ہوتی ہے اور اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہے بغیر اس کے کہ وہ حدِّ سکر تک پہنچے اور خمر کے علاوہ چیزیں جب تک نشہ آور نہ ہوں نہ حرام ہوتی ہیں اور نہ موجب حد ہوتی ہیں اور خمر انگور کا وہ کچا پانی ہے جو خوب جوش مارنے لگے اور شدت پیدا ہو جائے اور جھاگ پھینکنے لگے۔ پس اگر پانی کچا نہ ہو بلکہ پکا ہوا ہو یا پانی انگور کے علاوہ چھوہارے، گندم، شہد یا خشک انگور کا ہو جس کو پانی میں بھگو دیا گیا ہو تو ان میں سے کسی کا نام خمر نہیں رکھا جائے گا اور نہ کوئی اس کا حکم لیگا اور امام شافعیؒ ان تمام کو خمر کیساتھ موسوم کرتے ہیں اس اعتبار سے کہ خمر، مخامرۃ العقل سے مشتق ہے اور یہ معنی سب کو شامل ہیں۔

تشریح: ـ طلاء، انگور کا وہ شیرہ جس کو اس قدر پکایا گیا ہو کہ اس کا دو تہائی سے کم ختم ہو کر ایک تہائی سے زیادہ رہ گیا ہو اور وہ نشہ آور ہو گیا ہو۔ اس کا طلاء نام اس وجہ سے رکھا گیا کہ اس کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا " ما اشبہ ہذا بطلاء البعیر" یہ طلاء بعیر کے کس قدر مشابہ ہے اور طلاءِ بعیر، تارکول کے مانند ایک دوا ہوتی ہے جو درختوں سے بنائی جاتی ہے اور کھجلی والے اونٹوں کو ملی جاتی ہے پس چونکہ فاروق اعظم نے اس شیرہ انگور کیلئے طلاءِ بعیر کا لفظ استعمال فرمایا تھا اسلئے اس مخصوص شیرہ کا نام طلاء رکھ دیا گیا۔ نقیع تمر، بھگوئے ہوئے چھوہاروں کا نشہ آور پانی۔ نقیع زبیب بھگوئے ہوئے خشک انگور کا نشہ آور پانی۔ یعنی اگر پانی میں چھوہارے یا خشک انگور ڈال کر چھوڑ دیا جائے اور وہ جوش مار کر جھاگ پھینکنے لگے تو اس میں نشہ پیدا ہو جاتا ہے اسی کو نقیع تمر اور نقیع زبیب کہا جاتا ہے۔ خمر یہ ہے کہ پانی میں تازہ انگور ڈال کر اس کو چھوڑ دیا گیا ہو اور آگ پر پکایا نہ گیا ہو بلکہ اسی طرح رکھے رکھے اس میں جوش پیدا ہو گیا ہو یعنی نیچے کی چیز اوپر آگئی ہو پھر شدتِ جوش کی وجہ سے اسمیں نشہ پیدا ہو گیا ہو اور جھاگ پھینکنے لگا ہو۔ جھاگ پھینکنا حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک شرط ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جھاگ پھینکنا شرط نہیں ہے بلکہ شدتِ جوش ہی سے خمر ہو جاتی ہے۔ حاصل یہ کہ خمر کیلئے اولاً تو یہ ضروری ہے کہ وہ تازہ انگور کی ہو، دوم یہ ضروری ہے کہ جس پانی میں انگور ڈالے گئے ہیں وہ پانی کچا ہو انگور ڈال کر اس کو آگ پر پکایا نہ گیا ہو، سوم یہ ضروری ہے کہ اس پانی میں جوش پیدا ہو جائے، اور امام صاحب کے نزدیک جھاگ پھینکنا بھی ضروری ہے چنانچہ اگر پانی میں تازہ انگور نہ بھگوئے گئے ہوں بلکہ خشک انگور بھگوئے گئے ہوں یا انگور کے علاوہ چھوہارے یا گندم یا شہد وغیرہ کوئی دوسری چیز بھگوئی گئی ہو تو وہ خمر نہ کہلائے گی، اسی طرح اگر تازہ انگور پانی میں ڈال کر پکا لئے گئے ہوں تو وہ بھی خمر نہ کہلائے گی۔ بہر حال خمر کی حقیقت یہ ہے کہ انگور کا وہ کچا پانی جس میں جوش پیدا ہو کر نشہ پیدا ہو جائے اور وہ جھاگ پھینکنے لگے اس کے علاوہ تمام نشہ آور چیزوں کو مجازاً خمر کہا جاتا ہے۔ حقیقۃً خمر نہیں کہا جاتا۔

اس تفصیل کے بعد تفریعی مسئلہ ملاحظہ ہو۔ مسئلہ یہ ہیکہ احناف کے نزدیک اگر کسی نے خمر کا ایک قطرہ پی لیا تو یہ حرام کا مرتکب ہوگا اور اس پر حدِ شربِ خمر واجب ہو گی خواہ ایک قطرہ کے پینے سے نشہ آیا ہو یا نشہ نہ آیا ہو اور خمر کے علاوہ دوسری مسکر چیزوں میں اس مقدار کا پینا حرام ہوگا اور اس مقدار کے پینے پر حد واجب ہو گی جس مقدار کے پینے سے نشہ آجائے چنانچہ اگر اتنی قلیل مقدار میں پی ہو کہ جس سے نشہ نہ آتا ہو تو اس مقدار کا پینا نہ حرام ہے اور نہ اس کے پینے پر حد واجب ہے لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تمام مسکرات کا حکم وہ ہی ہے جو حکم خمر کا ہے یعنی جس طرح خمر میں مقدار قلیل اور کثیر دونوں حرام ہیں اور ان کے پینے پر حد واجب ہوتی ہے اسی طرح تمام مسکرات میں مقدار قلیل اور کثیر دونوں

کا پینا حرام ہے اور دونوں کے پینے پر حد واجب ہوتی ہے خواہ نشہ پیدا ہوا ہو یا نشہ پیدا نہ ہوا ہو۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ خمر مشتق ہے مخامرۂ عقل سے اور اس کے معنی ہیں عقل کو چھپا دینا اور یہ معنی تمام مسکرات میں پائے جاتے ہیں لہٰذا تمام مسکرات کو خمر کہا جائیگا اور تمام مسکرات کا حکم ایک ہی ہوگا لیکن احناف کی طرف سے دلیل اور امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ خمر کا لفظ انگور کے کچے پانی (جس میں جوش اور جھاگ پیدا ہو گیا ہو) پر حقیقۃً بولا جاتا ہے اور دوسری مسکر چیزوں پر مجازاً بولا جاتا ہے اور یہ ضابطہ گذر چکا ہے کہ احناف کے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں کا جمع کرنا ناجائز ہے لہٰذا آیت "انما الخمر والمیسر الآیہ" جو حرمتِ خمر پر دلالت کرتی ہے، اور حدیث "من شرب الخمر فاجلدوہ" جو وجوبِ حد پر دلالت کرتی ہے ان دونوں میں حقیقی خمر مراد ہے یعنی حقیقی خمر کا پینا مطلقاً حرام ہے خواہ اس کے پینے سے نشہ پیدا ہو یا نشہ پیدا نہ ہوا اور اس کے پینے سے حد واجب ہو جاتی ہے اب اگر غیر خمر، یعنی مسکر چیزوں کو خمر کیساتھ لاحق کیا گیا اور غیر خمر یعنی مسکر چیزوں کا حکم وہی قرار دیا گیا جو حکم خمر کا ہے تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ احناف کے نزدیک قطعاً درست نہیں ہے۔ اور سابق میں یہ ضابطہ گذر چکا ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا لہٰذا یہاں بھی حقیقت (خمر) پر عمل کرنا چونکہ ممکن ہے اسلئے مجاز، یعنی دوسری مسکر چیزوں کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا یعنی مسکر چیزوں کو خمر کیساتھ لاحق کر کے مسکر چیزوں پر وہ حکم نہیں لگایا جائے گا جو حکم خمر کا ہے۔

وَلَا يُرَادُ بَنُوْ بَنِيْهِ فِي الْوَصِيَّةِ لِلْاَبْنَاءِ عَطْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَتَفْرِيْعٌ ثَالِثٌ اَيْ اِذَا اَوْصٰى اَحَدٌ لِاَبْنَاءِ زَيْدٍ وَلَهٗ بَنُوْنَ وَبَنُوْ بَنِيْنَ يَدْخُلُ فِي الْوَصِيَّةِ الْاَبْنَاءُ وَلَا يَدْخُلُ فِيْهِ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ لِاَنَّ لَفْظَ الْاِبْنِ حَقِيْقَةٌ فِي الْاِبْنِ وَمَجَازٌ فِي ابْنِ الْاِبْنِ فَلَا يَجْتَمِعُ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَفَالَا يَدْخُلُ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ اَيْضًا لِاَنَّ اللَّفْظَ يُطْلَقُ عَلَيْهِمْ فِيْنَا وَلَهُمْ بِاعْتِبَارِ الظَّاهِرِ۔

ترجمہ:۔ اور بیٹوں کو وصیت کرنیکی صورت میں پوتے مراد نہیں ہوں گے یہ عبارت بھی سابق پر معطوف ہے اور تیسری تفریع ہے یعنی جب کوئی شخص زید کے بیٹوں کیلئے وصیت کرے اور زید کے بیٹے اور بیٹے کے بیٹے موجود ہوں تو اس وصیت میں صرف بیٹے داخل ہوں گے اور بیٹے کے بیٹے اس میں داخل نہ ہوں گے کیونکہ لفظ ابن بیٹے کے معنی میں حقیقت ہے اور بیٹے کے بیٹے کے معنی میں مجاز ہے پس مجاز، حقیقت کیساتھ جمع نہیں ہوگا اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اس وصیت میں پوتے بھی داخل ہوں گے کیونکہ لفظ ابن ان پر بھی بولا جاتا ہے لہٰذا یہ لفظ ظاہر کے اعتبار سے ان سب کو شامل ہوگا۔

تشریح :۔ یہ عبارت بھی سابق پر معطوف ہے اور مذکورہ ضابطہ پر تیسری تفریع ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر کسی نے ابنائے زید (زید کے بیٹوں) کیلئے کوئی وصیت کی اور زید کے بیٹے اور پوتے دونوں موجود ہیں تو اس وصیت میں صرف زید کے بیٹے داخل ہوں گے اور پوتے داخل نہ ہوں گے کیونکہ لفظ "ابن" بیٹے کیلئے حقیقت ہے اور پوتے کیلئے مجاز ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہوسکتے۔ اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا پس یہاں بھی چونکہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے اسلئے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا یعنی ابنائے زید سے صرف اس کے بیٹے مراد ہوں گے اور پوتے مراد نہیں ہوں گے، صاحبین کی رائے یہ ہے کہ لفظ "ابن" بیٹے اور پوتے دونوں پر بولا جاتا ہے لہذا لفظ "ابن" عموم مجاز کے طور پر سب کو شامل ہوگا، اور وصیت میں زید کے بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہوں گے۔

وَلَا يُرَادُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ وَتَفْرِيعٌ رَابِعٌ وَذٰلِكَ لِاَنَّ لَامَسْتُمْ حَقِيْقَةٌ فِي اللَّمْسِ بِالْيَدِ وَمَجَازٌ فِي الْجِمَاعِ فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ يَقُوْلُ اِنَّ كِلَيْهِمَا مُرَادٌ هٰهُنَا لِاَنَّ اللهَ تَعَالٰى قَالَ اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَاِنْ كَانَ اللَّمْسُ بِالْيَدِ فَالتَّيَمُّمُ فِيْهِ لِاَجْلِ الْحَدَثِ فَيَكُوْنُ لَمْسُ النِّسَاءِ نَاقِضًا لِلْوُضُوْءِ وَاِنْ كَانَ اللَّمْسُ بِالْجِمَاعِ فَالتَّيَمُّمُ فِيْهِ لِاَجْلِ الْجَنَابَةِ فَيَحِلُّ تَيَمُّمُ الْجُنُبِ بِهٰذِهِ الْاٰيَةِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْمَجَازَ هٰهُنَا مُرَادٌ بِالْاِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ تُرَادَ الْحَقِيْقَةُ اَيْضًا لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فَلَا يَكُوْنُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ نَاقِضًا لِلْوُضُوْءِ حَتّٰى يَكُوْنَ التَّيَمُّمُ خَلَفًا عَنْهُ بَلْ اِنَّمَا هُوَ خَلَفٌ عَنِ الْجَنَابَةِ فَقَطْ۔

ترجمہ :۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول "اولامستم النساء" میں لمس بالید مراد نہیں ہوگا یہ ماقبل پر معطوف ہے اور چوتھی تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ "لامستم" لمس بالید میں حقیقت ہے اور جماع میں مجاز ہے پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دونوں مراد ہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "اولامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً" پس اگر لمس بالید مراد ہو تو اس صورت میں تیمم حدث کی وجہ سے ہوگا اور لمس نساء ناقض وضو ہوگا، اور اگر لمس بالجماع مراد ہو تو اس صورت میں تیمم جنابت کی وجہ سے ہوگا۔ پس اگر اس آیت سے جنبی کا تیمم جائز ہو جائے گا اور ہم کہتے ہیں کہ اس جگہ ہمارے اور تمہارے درمیان بالاجماع مجاز مراد ہے لہذا حقیقت کا مراد لینا جائز نہ ہوگا کیونکہ دونوں کا اجتماع محال ہے پس لمس بالید ناقض وضو نہ ہوگا یہاں تک کہ تیمم اس کا

خلیفہ ہو بلکہ تیمم صرف جنابت کا خلیفہ ہوگا۔

تشریح :۔ اس عبارت میں سابقہ ضابطہ (حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا ناجائز ہے) پر چوتھی تفریع مذکور ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ عورتوں کو ہاتھ سے چھونا ناقضِ وضو ہے یا نہیں۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ لمس نساء بالید ناقضِ وضو ہے اور احناف کہتے ہیں کہ لمس نساء بالید ناقضِ وضو نہیں ہے، دونوں حضرات کا مستدل یہ آیت ہے "او لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً" لامستم یعنی ملامسۃ نساء ہاتھ سے چھونے کے معنی میں حقیقت ہے اور جماع اور وطی کے معنی میں مجاز ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں کو بیک وقت مراد لینا چونکہ جائز ہے اسلئے یہاں دونوں مراد ہیں یعنی لمس بالید کی صورت میں حدثِ اصغر کی وجہ سے تیمم واجب ہوگا اور لمس بالید کا ناقضِ وضو ہونا ثابت ہوگا اور جماع کی صورت میں حدثِ اکبر (جنابت) کی وجہ سے تیمم واجب ہوگا، اور اس آیت سے جنبی کیلئے تیمم کا جائز ہونا ثابت ہوگا چنانچہ مروی ہے کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جنبی کیلئے تیمم کی اجازت نہیں دیتے تھے لیکن جب ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے اس آیت سے جنبی کیلئے تیمم کے جواز پر استدلال کیا تو ابن مسعود نے اس استدلال کو قبول کیا اور دونوں حضرات جنبی کیلئے تیمم کے جواز پر اس آیت کے ذریعہ متفق ہوگئے۔ اور احناف کے نزدیک حقیقت اور مجاز کا بیک وقت مراد لینا چونکہ ناجائز ہے اسلئے یہاں دونوں معنی مراد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک معنی مراد ہوگا۔ اور جماع یعنی مجازی معنی بالاتفاق مراد ہے یعنی احناف و شوافع دونوں اس پر متفق ہیں کہ آیت میں جماع مراد ہے پس جب جماع یعنی مجازی معنی بالاتفاق مراد ہیں تو احناف کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز سے بچنے کیلئے حقیقی معنی یعنی لمس بالید مراد نہ ہوگا ـــــ اور جب آیت میں لمس بالید مراد نہیں ہے تو لمس بالید ناقضِ وضو بھی نہ ہوگا اور جب لمس بالید ناقضِ وضو نہیں ہے تو تیمم اس کا خلیفہ اور قائم مقام بھی نہ ہوگا بلکہ تیمم صرف جنابت کا خلیفہ اور قائم مقام ہوگا۔

فَالْاَمْثِلَةُ الثَّلٰثَةُ الْاُوَلُ الْحَقِيْقَةُ فِيْهَا مُتَعَيِّنَةٌ فَلَا يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ وَالْمِثَالُ الْاَخِيْرُ الْمَجَازُ فِيْهِ مُتَعَيَّنٌ فَلَا يُصَارُ اِلَى الْحَقِيْقَةِ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهٖ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ فِيْمَا سِوَى الْاَخِيْرِ وَالْمَجَازُ فِيْهِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْاٰخَرُ مُرَادًا اَیِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِیُّ فِی الْاَمْثِلَةِ الثَّلٰثَةِ الْاُوَلِ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِیُّ فِی الْمِثَالِ الْاَخِيْرِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْمَعْنَى الْاٰخَرُ اَعْنِی الْمَجَازَ فِی الْاُوَلِ وَالْحَقِيْقَةَ فِی الْاَخِيْرِ مُرَادًا عَلٰى مَا حَرَّرْنَاهُ۔

ترجمہ :۔ پس پہلی تین مثالوں میں حقیقت متعین ہے لہٰذا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا اور آخری مثال میں مجاز متعین ہے لہٰذا حقیقت کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا یہی معنی ہیں مصنف کے اس قول

کے کیونکہ اخیر کے سوا تمام مثالوں میں حقیقت متعین ہے اور اخیر میں مجاز مراد ہے لہذا دوسرا معنی مراد ہونے کیلئے باقی نہیں رہا یعنی معنی حقیقی پہلی تین مثالوں میں اور معنی مجازی آخری مثال میں مراد ہیں لہذا دوسرے معنی باقی نہ رہے یعنی پہلی مثالوں میں مجاز اور آخری مثال میں حقیقت مراد ہے جیساکہ ہم نے تحریر کیا ہے۔

تشریح:- چاروں تفریعی مسئلوں کا خلاصہ کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ جمع بین الحقیقت و المجاز چونکہ ناجائز ہے اسلئے اول کی تین مثالوں میں صرف معنی حقیقی مراد ہوں گے اور معنی مجازی مراد نہ ہوں گے اور چوتھی مثال میں صرف مجازی معنی ہوں گے اور حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنِ التَّفْرِيْعَاتِ شَرَعَ فِيْ رَدِّ اِعْتِرَاضَاتٍ تَرِدُ عَلٰى هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ فَقَالَ وَفِي الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِيْ تَدْخُلُ الْفُرُوْعُ جَوَابُ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهٗ اَنْ يُّقَالَ اِذَا اسْتَامَنَ الْحَرْبِيُّ مِنَ الْاِمَامِ وَقَالَ آمِنُوْنَا عَلٰى اَبْنَائِنَا وَمَوَالِيْنَا يَدْخُلُ فِي الْاَبْنَاءِ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ وَفِي الْمَوَالِيْ مَوَالِي الْمَوَالِيْ مَعَ اَنَّ اَبْنَاءَ الْاَبْنَاءِ مَجَازٌ فِيْ لَفْظِ الْاِبْنِ وَمَوَالِي الْمَوَالِيْ مَجَازٌ فِي الْمَوَالِيْ فَيَلْزَمُ اِجْتِمَاعُ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ فَاَجَابَ بِاَنَّهٗ اِنَّمَا تَدْخُلُ الْفُرُوْعُ فِيْ هٰذَا الْاِسْتِيْمَانِ لِاَنَّ ظَاهِرَ الْاِسْمِ صَارَ شُبْهَةً فِيْ حَقْنِ الدَّمِ لَا اَنَّهٗ يَدْخُلُ فِي الْاِرَادَةِ فَالْاِرَادَةُ بِالذَّاتِ اِنَّمَا هُوَ لِلْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِيْ بِلَا وَاسِطَةٍ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ لَفْظُ الْاَبْنَاءِ يَتَنَاوَلُ ظَاهِرُ الْاَبْنَاءِ الْاَبْنَاءِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى يَا بَنِيْ آدَمَ وَكَذَا لَفْظُ الْمَوَالِيْ يُطْلَقُ عُرْفًا عَلٰى مَوَالِي الْمَوَالِيْ فَلِاَجْلِ الْاِحْتِيَاطِ فِيْ حِفْظِ الدَّمِ يَدْخُلُوْنَ بِلَا اِرَادَةٍ۔

ترجمہ:- اور جب مصنفؒ تفریعات سے فارغ ہو گئے تو ان اعتراضات کا جواب دینا شروع کر دیا جو اس قاعدہ پر وارد ہوتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ ابناء اور موالی پر امن طلب کرنے کی صورت میں فروع داخل ہو جاتے ہیں۔ یہ سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ جب حربی امام سے امن طلب کرے اور یہ کہے آپ ہمیں ہمارے ابناء اور موالی پر امن دیں تو ابناء میں ابناء الابناء اور موالی میں موالی الموالی داخل ہو جاتے ہیں باوجودیکہ ابناء الابناء لفظ ابن میں مجاز ہے اور موالی الموالی لفظ موالی میں مجاز ہے پس حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئے گا۔ مصنفؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ اس امن طلب کرنے میں فروع داخل ہیں۔ اسلئے کہ ظاہر اسم حفظ دم میں شبہ ہو گیا نہ یہ کہ وہ ارادے میں داخل ہیں پس بالذات ارادہ تو بلا واسطہ ابناء اور بلا واسطہ موالی کیلئے ہے لیکن چونکہ لفظ ابناء اللہ تعالیٰ کے قول یا بنی آدم میں بظاہر

ابناء کے ابناء کو بھی شامل ہے اور اسی طرح عرف میں لفظ موالی، موالی کے موالی پر بولا جاتا ہے اسلئے احتیاطاً حفظِ دم میں ابناء کے ابناء اور موالی کے موالی بلاارادہ داخل رہیں گے۔

تشریح:۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے اس قاعدہ پر کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے چند اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔

چنانچہ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی حربی نے امام المسلمین سے اپنے ابناء پر امن طلب کیا اور یوں کہا "آمنونا علیٰ ابنائنا" ہم کو ہمارے ابناء پر امن دیدو، یا اپنے موالی کیلئے امن طلب کیا اور یہ کہا "آمنونا علیٰ موالینا" ہمارے موالی کو امن دیدو۔ تو اس امان میں ابناء اور ابناء الابناء دونوں داخل ہو جاتے ہیں اسی طرح موالی اور موالی کے موالی دونوں داخل ہو جاتے ہیں یعنی یہ امان دونوں کو حاصل ہو جاتا ہے حالانکہ لفظ ابناء، ابناء (بیٹوں) کیلئے حقیقت ہے اور ابناء الابناء (پوتوں) کیلئے مجاز ہے اسیطرح لفظ موالی، موالی (مُعتَق بفتح التاء) کیلئے حقیقت ہے اور موالی کے موالی (مُعتَقُ المُعتَق بفتح التاء) کیلئے مجاز ہے پس اس سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئیگا حالانکہ ان دونوں کا اجتماع احناف کے نزدیک ممنوع اور ناجائز ہے۔

اس کے دو جواب ہیں ایک جواب تو یہ ہے کہ حربی نے جب اپنے ابناء پر امان طلب کیا تو گویا اس نے نسل باقی رکھنے کیلئے امان طلب کیا اور نسل کی بقاء اس صورت میں ہے جب کہ ابناء اور ابناء الابناء دونوں کو امان دیا جائے پس یہاں ابقائے نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز ابناء سے مطلقاً فروع مراد ہوں گے۔ اور امان طلب کرنے والے کا مقصد یہ ہوگا کہ میرے فروع کو امان دیا جائے اور فروع کا لفظ بیٹوں اور پوتوں دونوں کو شامل ہے لہٰذا اس امان میں بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہوں گے مگر دونوں کا امان میں داخل ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کے طریقہ پر نہیں ہوگا بلکہ عموم مجاز کے طریقہ پر ہوگا۔ عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقی معنی بھی ہو اور مجازی معنی بھی اس کا ایک فرد ہو جیسا کہ یہاں لفظ ابناء سے فروع مراد لئے گئے اور فروع کا ایک فرد ابناء (بیٹے) بھی ہیں اور ابناء الابناء (پوتے) بھی ہیں اسی طرح جب موالی پر امان طلب کیا گیا تو اس کا مقصد بھی موالی کی نسل کو باقی رکھنا ہے اور یہ مقصد اس وقت پورا ہو سکتا ہے جب کہ موالی اور موالی کے موالی دونوں کو امان حاصل ہو پس ابقائے نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز یہاں بھی دونوں امان میں داخل ہوں گے اور امان دونوں کو حاصل ہوگا۔

دوسرا جواب جس کو مصنفؒ بذاتِ خود بیان فرما رہے ہیں یہ ہے کہ مذکورہ امان، ابناء (بیٹوں) اور موالی (مُعتَق غلاموں) کو تو بالذات اور بالارادہ شامل ہوگا۔ مگر چونکہ لفظ ابناء بظاہر ابناء الابناء (پوتوں) کو بھی شامل ہے جیساکہ "یابنی آدم" میں آدم کے پوتے بھی داخل ہیں اور موالی کا لفظ عرفاً موالی کے موالی پر بھی بولا جاتا ہے اسلئے ابناء الابناء اور موالی کے موالی کا اس امان میں داخل ہونا شبہۃً ثابت

ہو جائے گا یعنی اس بات کا شبہ ہو جائیگا کہ شاید ابناء الابناء اور موالی کے موالی بھی اس امان میں داخل ہوں اور امان جس طرح بالارادہ ثابت ہوتا ہے اسی طرح محض شبہ کی وجہ سے بلا ارادہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ امان کے ذریعہ آدمی کے خون کی حفاظت مقصود ہوتی ہے اور اصل یہ ہی ہے کہ خون محفوظ ہو بہر حال مذکورہ مسئلہ میں ابناء اور موالی تو امان میں بالارادہ ہیں اور ابناء الابناء اور موالی کے موالی۔ بلا ارادہ محض شبہ کی وجہ سے احتیاطاً داخل ہیں اور سابق میں گذر چکا ہے حقیقت و مجاز کا اجتماع اس وقت ناجائز ہے جب کہ دونوں کا ارادہ کیا گیا ہو اور یہاں چونکہ دونوں کا ارادہ نہیں کیا گیا بلکہ فقط حقیقت یعنی بیٹوں کا ارادہ کیا گیا ہے اور مجاز یعنی پوتے بغیر ارادے کے داخل ہو گئے ہیں اسلئے یہ صورت یعنی امان میں ابناء اور ابناء الابناء اور موالی، اور موالی کے موالی دونوں کا داخل ہونا ناجائز نہ ہوگا، بلکہ جائز ہوگا۔

وَيَرِدُ عَلٰى هٰذَا الْجَوَابِ اِعْتِرَاضٌ وَهُوَ اَنَّهٗ يَنْبَغِيْ اَنْ تُعْتَبَرَ مِثْلُ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لِاَجْلِ الْاِحْتِيَاطِ فِيْ حِفْظِ الدَّمِ فِيْمَا اِذَا اِسْتَأْمَنَ عَلَى الْآبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ فَيَدْخُلُ فِيْهِ الْاَجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِاَنَّ لَفْظَ الْآبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ اَيْضًا يَتَنَاوَلُ بِظَاهِرِ الْاِسْمِ لِلْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ بِخِلَافِ الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْآبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ حَيْثُ لَايَدْخُلُ الْاَجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِاَنَّ ذَا بِطَرِيْقِ التَّبْعِيَّةِ فَيَلِيْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ يَعْنِيْ اِنَّ هٰذَا التَّنَاوُلَ الظَّاهِرِيَّ اِنَّمَا هُوَ بِطَرِيْقِ التَّبْعِيَّةِ لِلْمَذْكُوْرِ فَيَلِيْقُ هٰذَا بِاَبْنَاءِ الْاَبْنَاءِ وَمَوَالِي الْمَوَالِيْ لِاَنَّهُمْ فُرُوْعٌ فِي الْاِطْلَاقِ وَالْخِلْقَةِ جَمِيْعًا دُوْنَ الْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِاَنَّهُمْ وَاِنْ كَانُوْا فُرُوْعًا لِلْآبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ فِيْ اِطْلَاقِ اللَّفْظِ وَلٰكِنَّهُمْ اُصُوْلٌ فِي الْخِلْقَةِ فَكَيْفَ يَتْبَعُوْنَهُمْ فِي اللَّفْظِ وَاِنَّمَا تَسْرِي الْكِتَابَةُ اِلٰى اَبِيْهِ فِيْمَا اِذَا اِشْتَرَى الْمُكَاتَبُ اَبَاهُ لَا لِاَنَّهٗ دُخُوْلٌ بِالتَّبْعِيَّةِ لِاَنَّهٗ لَيْسَ هُنَا لَفْظٌ يَدْخُلُ فِيْهِ تَبْعًا بَلْ تَحْقِيْقًا لِلصِّلَةِ وَالْاِحْسَانِ فَاِنَّ الْحُرَّ اِذَا اِشْتَرٰى اَبَاهُ يَكُوْنُ حُرًّا عَلَيْهِ بِحَقِّ الْاُبُوَّةِ فَاِذَا اِشْتَرَى الْمُكَاتَبُ اَبَاهُ يَصِيْرُ مُكَاتَبًا عَلَيْهِ لِيَتَحَقَّقَ صِلَةُ كُلِّ وَاحِدٍ عَلٰى حَسْبِ حَالِهٖ وَاَمَّا حُرْمَةُ نِكَاحِ الْجَدَّاتِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ فَبِالْاِجْمَاعِ اَوْ دَلَالَةِ النَّصِّ اَوْ جَعْلِ الْاُمَّهَاتِ بِمَعْنَى الْاُصُوْلِ ثَمَّةَ لِلْاِحْتِيَاطِ۔

ترجمہ:۔ اور اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حفظ دم میں احتیاط کی وجہ سے اس طرح کے شبہ کا اس صورت میں بھی اعتبار کیا جائے جب کہ آباء اور امہات پر امان طلب کیا ہو تو اس میں

اجداد اور جدات بھی داخل ہو جائیں اسلئے کہ لفظ آبار اور لفظ امہات بھی بظاہر اجداد اور جدات کو شامل ہے پس مصنف نے اپنے اس قول سے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ برخلاف آبار اور امہات پر امان طلب کرنے کے کہ اجداد اور جدّات داخل نہیں ہوتے اسلئے کہ یہ بطریق تبعیت ہے لہٰذا یہ فروع کے مناسب ہوگا نہ کہ اصول کے۔ یعنی یہ تناولِ ظاہری شیٔ مذکور کیلئے تابع ہونے کے طور پر ہے لہٰذا یہ ابنار الابنار اور موالی کے موالی کیلئے ہی مناسب ہے کیونکہ یہ اطلاق اور خلقت دونوں میں فروع ہیں نہ کہ اجداد اور جدات اسلئے کہ وہ اگرچہ اطلاقِ لفظ میں آبار اور امہات کے فروع ہیں لیکن خلقت میں اصول ہیں۔ پس لفظ میں یہ ان کے تابع کس طرح ہوں گے اور کتابت اس کے باپ کی طرف سرایت کرے گی اس صورت میں جبکہ مکاتب نے اپنے باپ کو خریدا ہو نہ اسلئے کہ یہ دخول بالتبع ہے کیونکہ یہاں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جس میں وہ تبعاً داخل ہو بلکہ یہ صلہ اور احسان کو ثابت کرنے کیلئے ہے اسلئے کہ حر نے جب اپنے باپ کو خریدا تو وہ اس پر بحقِ ابوّت حر ہو جائے گا پس جب مکاتب نے اپنے باپ کو خریدا تو اس کا باپ اس پر مکاتب ہو جائیگا تاکہ ہر ایک کا صلہ اس کے حسبِ حال متحقق ہو اور باری تعالیٰ کے قول "حرمت علیکم امہاتکم" میں جدات کے نکاح کی حرمت اجماع یا دلالۃ النص سے ثابت ہے یا یہاں احتیاطاً امہات کو اصول کے معنی میں کر دیا گیا ہے۔

تشریح: ــ شارح نور الانوار ملاجیون رحؒ نے کہا کہ سابق میں مذکور جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے ابنار الابنار کو ابنار کے امان میں اور موالی الموالی کو موالی کے امان میں شبہ کی وجہ سے احتیاطاً داخل کیا ہے پس اسیطرح جب آبار کیلئے امان طلب کیا جائے تو اس امان میں احتیاطاً مذکورہ شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے اجداد (دادا اور نانا) کو بھی داخل ہونا چاہیئے تھا اور امہات کیلئے امان طلب کرنے کی صورت میں جدّات (دادی اور نانی) کو داخل ہونا چاہیئے تھا کیونکہ لفظ آبار بظاہر اجداد کو اور لفظ امّہات بظاہر جدّات کو شامل ہوتا ہے حالانکہ آپ حضرات کے نزدیک اجداد، آبار کے لئے طلب کردہ امان میں داخل نہیں ہوتے اور جدّات، امّہات کیلئے طلب کردہ امان میں داخل نہیں ہوتیں۔

فاضل مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آبار کیلئے طلب کردہ امان میں اجداد کا داخل نہ ہونا اور امہات کیلئے طلب کردہ امان میں جدّات کا داخل نہ ہونا اسلئے ہیکہ آبار کا ظاہری تناول اجداد پر اور امہات کا ظاہری تناول جدّات پر تابع ہونے کے طور پر ہے لہٰذا آبار کیلئے طلب کردہ امان میں اجداد کا داخل ہونا اور امّہات کیلئے طلب کردہ امان میں جدّات کا داخل ہونا بطریق تبعیت ہوگا یعنی اس دخول میں اجداد، آبار کے تابع ہوں گے اور جدّات، امّہات کے تابع ہوں گی۔ حالانکہ اجداد اور جدّات اگرچہ اطلاقِ لفظ میں آبار اور امہات کے فروع اور تابع ہیں لیکن خلقت اور پیدائش میں اصول ہیں اور آبار اور امّہات ان کے تابع ہیں۔ پس جب اجداد، جدّات خلقت میں اصول ہیں تو وہ لفظ میں آبار اور امّہات

کے تابع کس طرح ہو سکتے ہیں یعنی اجداد و جدات کو آباء اور امہات کے تابع کرنے میں تابع کو اصل اور اصل کو تابع کرنا لازم آتا ہے اور یہ بات قطعاً غیر معقول ہے بہر حال اس غیر معقول بات سے بچنے کیلئے کہا گیا کہ آباء کے واسطے طلب کردہ امان میں اجداد داخل نہیں ہوں گے اور امہات کے واسطے طلب کردہ امان میں جدات داخل نہیں ہوں گی۔ اور رہے ابناء الابناء اور موالی الموالی تو وہ ابناء اور موالی کے اطلاق لفظ اور خلقت دونوں میں فروع اور تابع ہیں لہٰذا بطریق تبعیت ابناء کیلئے طلب کردہ امان میں ابناء الابناء کے داخل ہونے میں اور موالی کیلئے طلب کردہ امان میں موالی الموالی کے داخل ہونے میں کوئی خرابی نہیں ہے بہر حال جب ان دونوں مسئلوں میں اس قدر فرق ہے تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔
" وانما تسری الکتابۃ الخ " سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہیکہ جب مکاتب اپنے باپ کو خریدتا ہے تو وہ اپنے مکاتب بیٹے پر مکاتب ہو جاتا ہے یعنی باپ اپنے بیٹے کا مکاتب ہو جاتا ہے پس اس صورت میں باپ جو اصل ہے وہ اپنے مکاتب بیٹے کا تابع ہو جاتا ہے اور اسمیں بھی اصل کا تابع اور تابع کا اصل ہونا لازم آتا ہے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ یہ غیر معقول بات ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ انسان اس بات کا مکلف ہے کہ وہ اپنے والدین پر احسان اور صلہ رحمی کرے اور والدین کو بُری حالت سے نکال کر اچھی حالت میں رکھنا یہ بھی ان کیساتھ حسن سلوک اور صلہ رحمی کرنا ہے پس یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے اطلاق کی وجہ سے باپ، بیٹے کے تابع ہو کر مکاتب ہوگا بلکہ باپ کیساتھ احسان اور صلہ رحمی کو ثابت کرنے کیلئے حکماً باپ کیطرف کتابت سرایت کر گئی یعنی باپ مکاتب ہو گیا اور جب ایسا ہے تو کتابت میں باپ کا بیٹے کے تابع ہونا لازم نہ آئے گا۔ اسی صلہ رحمی کو متحقق کرنے کیلئے کہا گیا کہ اگر کسی آزاد آدمی نے اپنے باپ کو خریدا تو یہ باپ اپنے بیٹے پر آزاد ہو جائیگا جیساکہ حدیث میں ہے " من ملک ذا رحم محرم عتق علیہ " پس اسیطرح جب مکاتب اپنے باپ کو خریدے گا تو وہ بھی اپنے بیٹے پر مکاتب ہو جائے گا۔ یعنی ہر ایک آدمی کی طرف سے اس کے حال کے مطابق صلہ اور احسان متحقق ہوگا۔
" واما حرمۃ نکاح الجدات الخ " سے بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیت " حرمت علیکم امہاتکم " میں جدات، امہات میں داخل ہیں یعنی اس آیت سے جس طرح انسان پر اپنی امہات سے نکاح کرنا حرام ہے اسی طرح اپنی جدات سے نکاح کرنا بھی حرام ہے پس یہاں بھی اصول (جدات) فروع (امہات) کے تابع ہو گئے ہیں حالانکہ آپنے فرمایا ہے کہ اصول کا تابع ہونا غیر معقول بات ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ جدات کے نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت نہیں ہے بلکہ اجماع سے ثابت ہے یا دلالۃ النص سے ثابت ہے اور جب جدات کے نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت نہیں ہے تو نکاح کی حرمت میں جدات (اصول) کا فروع (امہات) کے تابع ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں عموم مجاز کے طور پر امہات سے اصول مراد ہیں یعنی انسان پر اس کے اصول سے نکاح کرنا حرام کردیا گیا ہے اور اس کے اصول میں چونکہ امہات اور جدات دونوں ہیں اسلئے جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا اور جب جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا تو کوئی اشکال بھی واقع نہ ہوگا۔

وَاِنَّمَا يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْاِجَارَةِ وَالدُّخُوْلُ حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فِيْمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِيْرُهُ اَنَّهُ اِذَا حَلَفَ شَخْصٌ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ فَاِنَّ حَقِيْقَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ اَنْ يَكُوْنَ حَافِيًا وَمَجَازَهُ اَنْ يَكُوْنَ مُتَنَعِّلًا وَقَدْ قُلْتُمْ اِنَّهُ يَحْنَثُ بِكِلَا الْاَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَاَيْضًا اَنَّ حَقِيْقَةَ دَارِ فُلَانٍ اَنْ تَكُوْنَ بِطَرِيْقِ الْمِلْكِ لَهُ وَمَجَازَهُ اَنْ يَكُوْنَ بِطَرِيْقِ الْاِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ لَهُ وَقَدْ قُلْتُمْ اَنَّهُ يَحْنَثُ بِكِلَا الْاَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ۔

ترجمہ: اور حلف کا اطلاق ملک اور اجارہ گھر میں ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر داخل ہونے پر ہوگا اس صورت میں جب کوئی یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا یہ دوسرے سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا۔ اسلئے کہ گھر میں وضعِ قدم کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ننگے پاؤں ہو اور اس کا مجاز یہ ہے کہ جوتے پہن کر ہو اور تم نے کہا کہ یہ شخص دونوں صورتوں میں حانث ہو جائیگا لہٰذا جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ اور دارِ فلاں کی حقیقت یہ ہے کہ بطریقِ ملک ہو اور اس کا مجاز یہ ہے کہ بطریقِ اجارہ اور بطریقِ عاریہ ہو حالانکہ تم نے کہاہے کہ دونوں صورتوں میں حانث ہوجائیگا پس دوسری وجہ سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔

تشریح: اس عبارت میں مذکورہ قاعدے (جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے) پر دوسرا اعتراض کیا گیاہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی اور یہ کہا "واللہ لا اضع قدمی فی دار خالد" بخدا میں اپنا قدم خالد کے گھر میں نہیں رکھوں گا پھر یہ شخص اگر خالد کے گھر میں ننگے پاؤں داخل ہوا تو بھی حانث ہوجائے گا اور اگر جوتے پہن کر داخل ہوا تو بھی حانث ہوجائے گا۔ حالانکہ اس صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے اس طور پر کہ گھر میں قدم رکھنے کی حقیقت یہ ہے کہ ننگے پاؤں داخل ہو کیوں کہ وضع الشئی فی الشئی کا مطلب یہ ہے کہ دوسری شئی پہلی شئی کیلئے بلاواسطہ ظرف ہو اور یہ اسی وقت ہوگا جب کہ

دار کو قدم کیلئے بلا واسطہ ظرف بنایا جائے اور بلا واسطہ ظرف بنانا اس وقت متحقق ہو گا جب کہ ننگے پاؤں گھر میں داخل ہونا پایا جائے۔ بہر حال یہ بات مسلم ہے کہ ننگے پاؤں گھر میں داخل ہونا وضع قدم فی دار خالد کی حقیقت ہے اور جوتے پہن کر داخل ہونا یہ وضع قدم فی دار خالد کے مجازی معنی ہیں کیونکہ جوتے پہن کر داخل ہونیوالے شخص سے اگر داخل ہونے کی نفی کی جائے اور یوں کہا جائے کہ یہ شخص دار خالد میں داخل نہیں ہوا اور اس نے دار خالد میں اپنا قدم نہیں رکھا تو درست ہے اور کسی معنی سے لفظ کی نفی کا صحیح ہونا اس معنی کے مجازی ہونے کی علامت ہے جیسا کہ مجاز کی شروع بحث میں گذر چکا ہے بہر حال جوتے پہن کر داخل ہونا وضع قدم فی دار خالد کے مجازی معنی ہیں۔ پس آپ کے نزدیک چونکہ یہ شخص ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر دونوں طرح داخل ہونے سے حانث ہو جاتا ہے اسلئے آپ کے نزدیک بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے اسی مثال میں دوسری وجہ سوال یہ ہے کہ دار خالد کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر خالد کی ملک ہو اور خالد اس کا مالک ہو اور مجازی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر خالد کے پاس کرایہ کا ہو یا عاریۃً لیا ہوا ہو۔ کیونکہ خالد کے مملوکہ گھر کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہے کہ یہ گھر خالد کا ہے مگر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ یہ گھر خالد کا نہیں ہے یہ ہی حقیقت کی علامت ہے پس ثابت ہو گیا کہ خالد کا مملوکہ گھر دار خالد کی حقیقت ہے اور کرایہ اور عاریہ کے گھر کے بارہ میں یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ گھر خالد کا ہے اور یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ گھر خالد کا نہیں ہے اور یہ مجاز ہونے کی علامت ہے پس ثابت ہو گیا کہ کرایہ اور عاریہ کا مکان دار خالد کے مجازی معنی ہیں اور آپ یہ فرما چکے ہیں کہ قسم کھانیوالا خالد کے مملوکہ مکان میں داخل ہو گا تو بھی حانث ہو جائے گا اور کرایہ اور عاریہ کے مکان میں داخل ہو گا تو بھی حانث ہو جائے گا، اور یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے، حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے۔

فَاَجَابَ بِاَنَّہٗ اِنَّمَا یَقَعُ ھٰذَا الْحَلَفُ عَلَی الْمِلْکِ وَالْاِجَارَۃِ جَمِیْعًا وَکَذَا عَلَی الدُّخُوْلِ حَافِیًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فِیْ قَوْلِہٖ لَا یَضَعُ قَدَمَہٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ بِاعْتِبَارِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ وَھُوَ الدُّخُوْلُ وَنِسْبَۃُ السُّکْنٰی فَیُرَادُ مِنْ قَوْلِہٖ لَا یَضَعُ قَدَمَہٗ لَا یَدْخُلُ وَھُوَ مَعْنًی مَجَازِیٌّ شَامِلٌ لِلدُّخُوْلِ حَافِیًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فَیَحْنَثُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَیْنَ الْحَقِیْقَۃِ وَالْمَجَازِ ھٰذَا اِذَا لَمْ تَکُنْ لَہٗ نِیَّۃٌ فَاِنْ کَانَتْ لَہٗ نِیَّۃٌ فَعَلٰی مَا نَوٰی حَافِیًا اَوْ مُتَنَعِّلًا مَاشِیًا اَوْ رَاکِبًا وَاِنْ وَضَعَ الْقَدَمَ فَقَطْ مِنْ غَیْرِ دُخُوْلٍ لَمْ یَحْنَثْ لِاَنَّ حَقِیْقَتَہٗ مَھْجُوْرَۃٌ لَا تُعْمَلُ وَیُرَادُ مِنْ قَوْلِہٖ فِیْ دَارِ فُلَانٍ فِیْ سُکْنٰی فُلَانٍ وَھُوَ مَعْنًی مَجَازِیٌّ شَامِلٌ لِلْمِلْکِ

وَالْإِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ فَيَحْنَثُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ لٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ ذُكِرَ فِي الْفَتَاوٰى أَنَّهُ إِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الدَّارُ سُكْنٰى لِفُلَانٍ بَلْ كَانَتْ مِلْكًا عَاطِلَةً عَنِ السُّكُوْنَةِ يَحْنَثُ أَيْضًا إِلَّا أَنْ يُقَالَ إِنَّ السُّكْنٰى أَعَمُّ مِنْ أَنْ تَكُوْنَ تَحْقِيْقًا أَوْ تَقْدِيْرًا۔

ترجمہ :۔ پس مصنفؒ نے یہ جواب دیا کہ یہ قسم اس کے قول "لایضع قدمہ فی دار فلان" میں ملک اور اجارہ دونوں پر واقع ہوگی اور اسی طرح دخول پر واقع ہوگی دخول خواہ ننگے پاؤں ہو یا جوتے پہن کر ہو عموم مجاز کے اعتبار سے اور رہ دخول اور رہائش کی نسبت ہے چنانچہ اس کے قول "لایضع قدمہ" سے "لایدخل" مراد ہوگا اور یہ مجازی معنی مطلقاً دخول کو شامل ہیں خواہ ننگے پاؤں ہو خواہ جوتے پہن کر ہو۔ پس وہ عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور یہ حکم اس وقت ہے جب کہ متکلم کی کوئی نیت نہ ہو پس اگر متکلم کی نیت ہو تو نیت کے مطابق حکم ہوگا ننگے پاؤں داخل ہونے کی نیت ہو یا جوتے پہن کر یا پیادہ یا داخل ہونے کی نیت ہو یا سوار ہو کر۔ اور اگر اس نے فقط قدم رکھا بغیر داخل ہوئے تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ یہ حقیقت متروکہ ہے اس پر عمل نہیں کیا جاتا ہے اور اس کے قول "فی دار فلان" سے مراد "فی سکنی فلان" ہوگا اور یہ مجازی معنی ملک، اجارہ اور عاریہ سب کو شامل ہے پس وہ عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فتاویٰ میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر یہ دار فلاں کا سکنیٰ نہ ہو بلکہ ایسی ملک ہو جو سکونت سے خالی ہو تو بھی حانث ہو جائے گا۔ مگر اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ سکنیٰ عام ہے تحقیقی ہو یا تقدیری ہو۔

تشریح :۔ اس عبارت میں سابقہ اعتراض کا جواب مذکور ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ "واللہ لااضع قدمی فی دار خالد" کہنے کی صورت میں ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر داخل ہونے سے حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے یعنی قسم کھانیوالے کے قول "لااضع قدمی" سے "لاادخل" (میں فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا) مراد ہے اور "لاادخل" ایسا مجازی معنی ہے جو ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر دونوں طرح داخل ہونے کو شامل ہے پس جب "لااضع قدمی" سے "لاادخل" مراد ہے اور "لاادخل" دونوں طرح داخل ہونیکو شامل ہے تو یہ شخص دونوں طرح داخل ہونے سے عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور جب دونوں طرح داخل ہونے سے حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہے تو ہم حنفیوں پر جمع بین الحقیقت والمجاز کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

صاحب نورالانوار کہتے ہیں کہ سابقہ حکم اس وقت ہے جب کہ قسم کھانے والے کی کوئی نیت نہ ہو اور اگر اس کی کوئی نیت ہو تو نیت کے مطابق حکم ہوگا چنانچہ اگر اس نے ننگے پاؤں داخل نہ ہونے کی نیت کی تو جوتے

پہن کر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اور اگر جوتے پہن کر داخل نہ ہونے کی نیت کی تو ننگے پاؤں داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا، اسی طرح اگر پیادہ پا داخل نہ ہونے کی نیت کی تو سوار ہو کر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اور اگر سوار ہو کر داخل نہ ہونے کی نیت کی تو پیادہ پا داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس قسم کھانے والے نے صرف اپنے قدم اندر رکھے اور خود اندر داخل نہیں ہوا اس طور پر کہ دروازہ سے باہر لیٹ کر قدم گھر کے اندر داخل کئے اور باقی جسم گھر سے باہر رکھا تو اس صورت میں یہ شخص حانث نہ ہوگا کیوں کہ صرف قدم کو اندر رکھنا اور باقی جسم کو باہر رکھنا یہ وضع قدم کی حقیقت ہے لیکن حقیقت مہجورہ ہے اور حقیقت مہجورہ (متروکہ) پر عمل نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا اس پر بھی عمل نہ ہوگا اور ایسا کرنے سے قسم کھانیوالا شخص حانث نہ ہوگا اور یہ حقیقت مہجورہ اسلئے ہیکہ عرفاً وضع قدم سے صرف دخول سمجھا جاتا ہے، اور قدم کا اندر اور جسم کا باہر رکھنا نہیں سمجھتا۔ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ عموم مجاز کیلئے یہ شرط ہے کہ "حقیقت" معنی مجازی کے افراد میں سے ایک فرد ہو اور جب حقیقت، معنی مجازی کا ایک فرد ہوتا ہے تو عموم مجاز مراد لینے کی وجہ سے اس صورت میں یعنی قدم اندر اور جسم باہر رکھنے کی صورت میں بھی حانث ہونا چاہیئے تھا حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ حالف اس صورت میں حانث نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ متن میں عموم مجاز سے اصطلاحی عموم مجاز مراد نہیں ہے بلکہ مجاز کا مطلق ہونا مراد ہے یعنی مجاز مطلق ہو کسی قید کیساتھ مقید نہ ہو اور جب ایسا ہے تو کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

سوال کی دوسری شق کا جواب یہ ہے کہ دار مملوکہ اور دار مُستَاجرہ اور مستعارہ میں داخل ہونے سے حانث ہونا بھی عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے، کیونکہ "فی دار خالد" سے "فی سکنی خالد" مراد ہے یعنی خالد کے دار مسکونہ میں داخل نہیں ہوں گا اور یہ معنی مجازی ہے، دار مملوکہ، دار مُستَاجرہ دار مستعارہ سب کو شامل ہے یعنی خالد جس گھر میں رہتا ہے وہ گھر اسکا مملوکہ ہو یا کرایہ کا ہو یا عاریۃً لیا ہوا ہو۔ یہ کلام سب کو شامل ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ دار سے لذاتہا عداوت نہیں کی جاتی بلکہ اس میں رہنے والے کی وجہ سے اس سے عداوت کی جاتی ہے اسلئے "دار خالد" سے مراد "سکنی خالد" لیا گیا ہے اور "سکنی خالد" خالد کے ہر مسکونہ گھر کو شامل ہے۔ لہٰذا حالف ان میں سے ہر ایک گھر میں داخل ہونے سے حانث ہو جائے گا مگر یہ عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور جب دار مملوکہ اور دار مستاجرہ اور مستعارہ میں داخل ہونے سے حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہے تو ہم پر جمع بین الحقیقت والمجاز کا سابقہ اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

شارح رح فرماتے ہیں کہ اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ فتاوی قاضی خاں میں مذکور ہے کہ وہ مکان جس میں قسم کھانے والا داخل ہوا ہے اگر وہ خالد کا مسکونہ اور رہائشی مکان نہ ہو

بلکہ خالد کا مملوکہ مکان ہو مگر خالد اس میں رہائش نہ کرتا ہو بلکہ خالی پڑا ہوا ہو تو حالف اس میں داخل ہونے سے بھی حانث ہو جائیگا۔ حالانکہ اس میں داخل ہونے سے حانث نہ ہونا چاہیئے تھا۔ کیوں کہ یہ مکان "سکنیٰ خالد" کے قبیل سے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "سکنیٰ" عام ہے تحقیقی ہو یعنی بالفعل اس میں رہتا ہو یا تقدیری ہو یعنی فی الحال اگر چہ اس میں نہ رہتا ہو لیکن اس میں رہنے کی پوری قدرت ہو پس خالد اپنے مذکورہ مکان میں اگر چہ فی الحال رہائش نہیں رکھتا ہے لیکن اس میں رہائش کرنے کی خالد کو پوری قدرت حاصل ہے حاصل یہ کہ یہاں سکنیٰ تقدیری موجود ہے لہٰذا اس مکان میں داخل ہونے سے بھی حالف حانث ہو جائے گا۔ یہ خیال رہے کہ یہ اعتراض صرف فتاویٰ قاضی خاں کے بیان پر وارد ہوگا ورنہ شمس الائمہ کے نزدیک اس طرح کے مکان میں داخل ہونے سے حالف حانث نہ ہوگا کیونکہ اس مکان سے خالد کے سکنیٰ کی نسبت منقطع ہے حالانکہ حالف نے سکنیٰ کو خالد کی طرف منسوب کیا ہے۔

وَاِنَّمَا یَحْنَثُ اِذَا قَدِمَ لَیْلًا اَوْ نَهَارًا فِیْ قَوْلِهٖ عَبْدُهٗ حُرٌّ یَوْمَ یَقْدَمُ فُلَانٌ جَوَابُ سُوَالٍ آخَرَ تَقْرِیْرُہٗ اَنَّهٗ اِذَا حَلَفَ اَحَدٌ فَقَالَ عَبْدِیْ حُرٌّ یَوْمَ یَقْدَمُ فُلَانٌ فَالْیَوْمُ حَقِیْقَةٌ فِی النَّهَارِ وَمَجَازٌ فِی اللَّیْلِ وَاَنْتُمْ جَمَعْتُمْ بَیْنَهُمَا وَقُلْتُمْ بِاَنَّهٗ اِنْ قَدِمَ فُلَانٌ لَیْلًا اَوْ نَهَارًا یُعْتَقُ الْعَبْدُ۔

ترجمہ:۔ اور حالف اپنے قول "عبدی حر یوم یقدم فلان" میں حانث ہو جائے گا جب کہ فلاں شخص رات یا دن میں آئے یہ تیسرے سوال مقدر کا جواب ہے۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی اور یہ کہا "عبدی حر یوم یقدم فلان" پس "یوم" دن کے معنی میں حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے اور تم نے ان دونوں کو جمع کیا اور یہ کہا کہ اگر فلاں رات یا دن میں آجائے تو غلام آزاد ہو جائے گا۔

تشریح:۔ اس عبارت میں مذکورہ قاعدہ پر ایک تیسرا اعتراض ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے کہا کہ اگر آج فلاں شخص آجائے تو میرا غلام آزاد ہے پس غلام اگر آج دن میں آگیا تو بھی غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر دن گذرنے کے بعد رات میں آیا تو بھی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ حالانکہ لفظ یوم، دن کے معنی میں حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے پس احناف کے نزدیک دن اور رات دونوں وقتوں میں فلاں کے آنے سے غلام کا آزاد ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کا ارتکاب کرنا ہے حالانکہ یہ تم حنفیوں کے نزدیک ناجائز ہے۔

فوائد: ــ یمین: شرعاً اس مضبوط عقد کا نام ہے جسکے ذریعہ حالف کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم کرے یمین میں تعلیق بھی داخل ہے کیونکہ تعلیق کہتے ہیں ایک جملہ کے مضمون کے حصول کا دوسرے جملہ کے مضمون کے حصول کیساتھ مربوط ہونا اور تعلیق میں حانث ہونا یہ ہے کہ جس چیز کو معلق کیا گیا ہے وہ واقع ہو جائے جیسے کسی نے کہا "ان جاء خالد فعبدی حر" اگر خالد آگیا تو میرا غلام آزاد ہے بس خالد کے آتے ہی غلام کی آزادی واقع ہو جائے گی بہرحال تعلیق بھی شرعاً یمین ہوتی ہے۔

فَاَجَابَ بِاَنَّہٗ اِنَّمَا یَحْنَثُ فِیْ ھٰذَا الْمِثَالِ بِالْقُدُوْمِ لَیْلاً اَوْ نَھَارًا لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْیَوْمِ الْوَقْتُ وَھُوَ عَامٌّ اَیِ الْوَقْتُ مَعْنًی مَجَازِیٌّ شَامِلٌ لِلنَّھَارِ وَاللَّیْلِ فَیَحْنَثُ بِاعْتِبَارِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِاعْتِبَارِ الْجَمْعِ بَیْنَ الْحَقِیْقَۃِ وَالْمَجَازِ وَقِیْلَ ھُوَ مُشْتَرَکٌ بَیْنَ النَّھَارِ وَبَیْنَ مُطْلَقِ الْوَقْتِ نَاُرِیْدَ ھٰھُنَا مَعْنَی الْوَقْتِ وَبِالْجُمْلَۃِ لَابُدَّ ھٰھُنَا مِنْ بَیَانِ ضَابِطَۃٍ یُعْرَفُ بِھَا اَنَّہٗ فِیْ اَیِّ مَوْضِعٍ یُرَادُ بِہِ النَّھَارُ وَفِیْ اَیِّ مَوْضِعٍ یُرَادُ بِہِ الْوَقْتُ فَقِیْلَ اِذَا کَانَ الْفِعْلُ مُمْتَدًّا یُرَادُ بِہِ النَّھَارُ لِاَنَّہٗ زَمَانٌ مُمْتَدٌّ یَصْلُحُ اَنْ یَّکُوْنَ مِعْیَارًا لِلْفِعْلِ وَاِنْ کَانَ غَیْرَ مُمْتَدٍّ یُرَادُ بِہِ الْوَقْتُ الْمُطْلَقُ لِاَنَّہٗ یَکْفِیْ لِذٰلِکَ الْفِعْلِ جُزْءٌ مِّنَ الْوَقْتِ وَلٰکِنَّھُمْ اخْتَلَفُوْا فِیْ اَنَّہٗ اَیُّ فِعْلٍ یُعْتَبَرُ فِیْ ھٰذَا الْبَابِ الْمُضَافُ اِلَیْہِ اَوِ الْعَامِلُ فَالضَّابِطَۃُ اَنَّہٗ اِذَا کَانَا مُمْتَدَّیْنِ مِثْلُ اَمْرُکِ بِیَدِکِ یَوْمَ یَرْکَبُ زَیْدٌ یُرَادُ بِالْیَوْمِ النَّھَارُ وَاِنْ کَانَا غَیْرَ مُمْتَدَّیْنِ مِثْلُ عَبْدِیْ حُرٌّ یَوْمَ یَقْدَمُ فُلَانٌ یُرَادُ بِالْیَوْمِ الْوَقْتُ وَاِنْ کَانَ اَحَدُھُمَا مُمْتَدًّا دُوْنَ الْاٰخَرِ مِثْلُ اَمْرُکِ بِیَدِکِ یَوْمَ یَقْدَمُ فُلَانٌ اَوْ اَنْتِ طَالِقٌ یَوْمَ یَرْکَبُ زَیْدٌ فَالْمُعْتَبَرُ ھُوَ الْعَامِلُ دُوْنَ الْمُضَافِ اِلَیْہِ بِالْاِتِّفَاقِ۔

ترجمہ: ــ مصنفؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فلاں شخص اس مثال میں رات یا دن میں آنے سے حانث ہو جائے گا کیونکہ یوم سے وقت مراد ہے اور وہ عام ہے یعنی وقت مجازی معنی ہے رات اور دن دونوں کو شامل ہے بس حالف عموم مجاز کے اعتبار سے حانث ہو جائے گا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتبار سے اور کہا گیا کہ یہ دن اور مطلق وقت کے درمیان مشترک ہے بس یہاں وقت کے معنی مراد ہیں الحاصل یہاں ایک ایسے ضابطہ کا بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یوم سے کس جگہ دن مراد ہوتا ہے اور کس جگہ وقت مراد ہوتا ہے چنانچہ کہا گیا کہ جب فعل ممتد ہو تو یوم سے دن مراد ہوتا ہے اسلئے کہ دن بھی زمانہ ممتد ہے فعل کیلئے معیار بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر فعل غیر ممتد ہو تو یوم سے وقت مطلق مراد ہوتا ہے اسلئے کہ اس فعل کیلئے وقت کا ایک جز بھی کافی ہے لیکن اس بارے میں اختلاف کیا کہ اس باب میں کون سا فعل معتبر

ہے مضاف الیہ یا عامل۔ پس ضابطہ یہ ہے کہ جب دونوں فعل ممتد ہوں جیسے "امرک بیدک یوم یرکب زید" تو یوم سے دن مراد ہوگا اور اگر دونوں فعل غیر ممتد ہوں جیسے "عبدی حر یوم یقدم فلان" تو یوم سے وقت مراد ہوگا اور اگران دونوں میں سے ایک ممتد اور دوسرا غیر ممتد ہو جیسے "امرک بیدک یوم یقدم فلان" یا "انت طالق یوم یرکب زید" تو اس صورت میں بالاتفاق عامل معتبر ہوگا نہ کہ مضاف الیہ۔

تشریح:۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ مثال "عبدی حر یوم یقدم فلان" میں یوم سے وقت مراد ہے اور وقت ایسے مجازی معنی ہیں جو رات و دن دونوں کو شامل ہیں لہٰذا رات یا دن کسی بھی وقت میں فلاں کے آنے سے حالف کے غلام کا آزاد ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ عموم مجاز کی وجہ سے ہوگا اور جب حالف کا حانث ہونا یعنی غلام کا رات و دن دونوں اوقات میں قدوم فلاں کی وجہ سے آزاد ہونا عموم مجاز کے اعتبار سے ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتبار سے نہیں ہے تو سابقہ اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ لفظ یوم، دن اور مطلق وقت کے درمیان مشترک ہے اور یہاں وقت کے معنی مراد ہیں یعنی یوم یقدم کے معنی ہیں ای وقت یقدم فلان یعنی فلاں آدمی جس وقت آئے گا میرا غلام آزاد ہوجائے گا اور وقت کا اطلاق دن اور رات ہر دو پر ہوتا ہے لہٰذا فلاں شخص رات میں یا دن میں جس وقت بھی آئے گا آزاد ہوجائے گا۔ اس جواب کے بعد بھی جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

اب یہاں ایک ایسا ضابطہ بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہوسکے کہ یوم سے دن کے معنی کب مراد ہوں گے اور مطلق وقت کے معنی کب مراد ہوں گے سو اس بارے میں بعض حضرات نے فرمایا کہ فعل اگر ممتد ہو (یعنی فعل ایسا ہو جس کیلئے کوئی مدت بیان کی جاسکتی ہو جیسے رکوب چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ "رکبت ہٰذہ الدابۃ یوماً") تو اس صورت میں یوم سے دن کے معنی مراد ہوں گے کیونکہ دن ایسا ممتد زمانہ ہے جس کو فعل کیلئے معیار بنایا جاسکتا ہے پس فعل ممتد کیلئے معیار بنانے کے واسطے ضروری ہے کہ یوم سے دن مراد لیا جائے اور اگر فعل غیر ممتد ہو (یعنی فعل ایسا ہو جس کیلئے کوئی مدت بیان نہ کی جاسکتی ہو جیسے قدوم، وقوعِ طلاق۔ وقوعِ عتق) تو اس صورت میں یوم سے وقت مراد ہوگا کیوں کہ فعل غیر ممتد کیلئے وقت کا ایک جز کافی ہوتا ہے اس کیلئے طویل وقت درکار نہیں ہوتا۔ البتہ یہاں یہ اختلاف ہے کہ یوم کیساتھ دو فعل مذکور ہوتے ہیں ایک یوم کا مضاف الیہ اور دوم یوم کا عامل لہٰذا ان دونوں میں سے کس فعل کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ عامل اور مضاف الیہ جب دونوں فعل ممتد ہوں تو یوم سے مراد دن ہوگا جیسے کسی شخص نے اپنی بیوی سے "امرک بیدک یوم یرکب زید" کہا یعنی جس دن زید سوار ہوگا اس دن تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا اس مثال میں "امر بالید" اور "رکوب زید"

دونوں فعل ممتد ہیں اور اگر دونوں فعل غیر ممتد ہوں تو یوم سے وقت مراد ہوگا جیسے "عبدی حر یوم یقدم فلاں" میں حریت عبد اور قدوم فلاں دونوں غیر ممتد فعل ہیں۔ اور اگران دونوں میں سے ایک ممتد ہو اور دوسرا غیر ممتد ہو تو اس صورت میں بالاتفاق فعل عامل معتبر ہوگا اور مضاف الیہ معتبر نہیں ہوگا یعنی فعل عامل اگر ممتد ہوا تو یوم سے دن مراد ہوگا اور اگر فعل عامل غیر ممتد ہوا تو یوم سے وقت مراد ہوگا مضاف الیہ خواہ ممتد ہو یا غیر ممتد ہو جیسے شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "امرکِ بیدکِ یوم یقدم فلان" تو اس مثال میں عامل یعنی امر بالید چونکہ ممتد ہے اسلئے اس مثال میں یوم سے دن مراد ہوگا اور "انت طالق یوم یرکب زید" میں عامل یعنی طلاق چونکہ فعل غیر ممتد ہے اسلئے اس مثال میں یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا، پس اعتراض میں پیش کردہ مثال "عبدی حر یوم یقدم فلان" میں عامل یعنی حریتِ عبد چونکہ غیر ممتد فعل ہے اسلئے یہاں یوم سے وقت مراد ہوگا اور وقت کا اطلاق چونکہ شب و روز دونوں پر ہوتا ہے اسلئے فلاں دن میں آئے یا رات میں آئے بہر صورت غلام آزاد ہو جائے گا، اور جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

بقول محشی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح نے اوپر کی سطروں میں فرمایا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس باب میں کون سا فعل معتبر ہے مضاف الیہ یا عامل پس جب یہ اختلاف موجود ہے تو شارح کا بالاتفاق کہنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ کسی بھی صورت میں مضاف الیہ کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ صرف عامل کا اعتبار ہوتا ہے اور اکثر کا خیال یہ ہے کہ جب دونوں فعل غیر ممتد ہوں تو مضاف الیہ کا اعتبار ہوتا ہے پس اسی اختلاف کا اعتبار کرتے ہوئے شارح نے سابق میں "لکنھم اختلفوا فی انہ الخ" فرمایا ہے لیکن جب دونوں فعل مختلف ہوں یعنی ایک ممتد اور دوسرا غیر ممتد ہو تو تمام حضرات نے صرف عامل کا اعتبار کیا ہے اور مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کیا اسی وجہ سے شارح نے آخر میں بالاتفاق کا لفظ ذکر کیا ہے۔

وَاِنَّمَا اُرِیْدَ النَّذْرُ وَالْیَمِیْنُ فِیْمَا اِذَا قَالَ لِلّٰہِ عَلَیَّ صَوْمُ رَجَبٍ جَوَابُ سُوَالٍ اٰخَرَ تَقْرِیْرُہٗ اَنْ یُّقَرَّ اِذَا قَالَ شَخْصٌ لِلّٰہِ عَلَیَّ صَوْمُ رَجَبٍ وَنَوٰی بِہِ النَّذْرَ وَالْیَمِیْنَ اَوْ نَوَی الْیَمِیْنَ فَقَطْ وَلَمْ یَخْطُرْ بِبَالِہِ النَّذْرُ فَاِنَّہٗ یَکُوْنُ نَذْرًا وَیَمِیْنًا مَعًا وَالنَّذْرُ مَعْنَاہُ الْحَقِیْقِیُّ وَالْیَمِیْنُ مَعْنَاہُ الْمَجَازِیُّ فَیَلْزَمُ الْجَمْعُ بَیْنَ الْحَقِیْقَۃِ وَالْمَجَازِ مَعًا حَتّٰی قِیْلَ یَلْزَمُ بِفَوَاتِہِ الْقَضَاءُ لِلنَّذْرِ وَالْکَفَّارَۃُ لِلْیَمِیْنِ وَلِھٰذَا

قِیلَ اَنَّہٗ یَنْبَغِی اَنْ یُّقْرَأَ رَجَبُ غَیْرُ مُنَوَّنٍ لِیَکُوْنَ الْمُرَادُ رَجَبَ ھٰذِہِ السَّنَۃِ لِتَظْہَرَ ثَمَرَتُہٗ فِی الْفَوَاتِ بِخِلَافِ مَا اِذَا کَانَ رَجَبًا مِنَ الْعُمُرِ فَاِنَّہٗ لَا تَظْہَرُ ثَمَرَتُہٗ اِلَّا عِنْدَ الْمَوْتِ بِالْاِیْصَاءِ بِالْفِدْیَۃِ وَھٰذَا اِنَّمَا یَرِدُ عَلٰی اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رح وَ مُحَمَّدٍ رح بِخِلَافِ اَبِیْ یُوْسُفَ رح فَاِنَّہٗ عِنْدَہٗ نَذْرٌ فِی الْاَوَّلِ وَیَمِیْنٌ فِی الثَّانِیْ وَاِنْ لَمْ یَنْوِ شَیْئًا اَوْ نَوَی النَّذْرَ مَعَ نَفْیِ الْیَمِیْنِ اَوْ بِلَا نَفْیِہٖ یَکُوْنُ نَذْرًا بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ نَوَی الْیَمِیْنَ مَعَ نَفْیِ النَّذْرِ یَکُوْنُ یَمِیْنًا بِالْاِتِّفَاقِ وَالْاِیْرَادُ اِنَّمَا ھُوَ عَلَی الْوَجْہَیْنِ الْاَوَّلَیْنِ عَلٰی مَذْہَبِہِمَا۔

ترجمہ:۔ اور نذر اور یمین دونوں اس صورت میں مراد ہوں گے جبکہ کسی نے کہا "للہ علی صوم رجب" یہ بھی ایک دوسرے سوال کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہے "للہ علی صوم رجب" اور اس سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا صرف یمین کی نیت کی۔ اور اس کے دل میں نذر کا خیال بھی پیدا نہیں ہوا۔ تو نذر اور یمین دونوں مراد ہوں گی نذر اس کے حقیقی معنی ہیں اور یمین اس کے مجازی معنی ہیں پس حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا حتی کہ کہا گیا کہ صوم رجب کے فوت ہونے سے نذر کی وجہ سے قضا اور یمین کی وجہ سے کفارہ لازم آئے گا۔ اسی وجہ سے کہا گیا کہ مناسب یہ ہے کہ رجب کو بلا تنوین پڑھا جائے تاکہ اس سال کا رجب مراد ہو اور اس کا ثمرہ فوت ہونے کی صورت میں ظاہر ہو برخلاف اس صورت کے جبکہ عمر کا کوئی بھی رجب ہو تو اس کا ثمرہ نہیں ظاہر ہوگا مگر موت کے وقت فدیہ کی وصیت کرنے کی صورت میں، اور یہ سوال امام ابو حنیفہ اور امام محمد رح پر وارد ہوتا ہے برخلاف امام ابو یوسف رح کے اسلئے کہ ان کے نزدیک پہلی صورت میں نذر اور دوسری صورت میں یمین ہے اور اگر کوئی نیت نہیں کی یا یمین کی نفی کیساتھ یا بغیر نفی کے نذر کی نیت کی تو یہ بالاتفاق نذر ہوگی۔ اور اگر نذر کی نفی کیساتھ یمین کی نیت کی تو یہ بالاتفاق یمین ہوگی اور اعتراض پہلی دو صورتوں کی بنا پر طرفین کے مذہب پر ہے۔

تشریح:۔ اس عبارت میں سابقہ قاعدہ پر چوتھا اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا "للہ علی صوم رجب" اور اس کلام سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا فقط یمین کی نیت کی اور نذر کا اثباتاً یا نفیاً خیال تک نہ آیا تو یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہوگا یعنی اگر رجب میں روزے نہ رکھے تو نذر کی وجہ سے اس شخص پر ان روزوں کی قضا واجب ہوگی اور یمین کی وجہ سے اس پر کفارۂ یمین واجب ہوگا بہرحال مذکورہ دونوں صورتوں میں یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہے اور نذر اس کلام کے حقیقی معنی ہیں اسلئے کہ یہ کلام نذر کیلئے موضوع ہے اور اس کلام سے نذر کے معنی کا مراد ہونا نیت پر بھی موقوف نہیں ہے بلکہ اس کلام سے نذر کے معنی بغیر قرینہ کے مفہوم ہوتے ہیں اور یہ سب باتیں حقیقت

ہونے کی علامت ہیں۔ پس ثابت ہو گیا کہ نذر اس کلام کی حقیقت ہے اور یمین اس کلام کے مجازی معنی ہیں۔ کیونکہ اس کلام سے یمین کا ثبوت قرینہ پر موقوف ہے اور کسی معنی کا قرینہ سے مفہوم ہونا اس کے مجاز ہونے کی علامت ہے، پس ثابت ہو گیا کہ یمین اس کلام کا مجازی معنی ہے۔ بہر حال اس کلام کے متکلم نے جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا صرف یمین کی نیت کی تو اس کلام سے نذر اور یمین دونوں مراد ہوئے اور دونوں مراد ہونے کی صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا حالاں کہ تم حنفیوں نے جمع بین الحقیقت والمجاز کو ناجائز قرار دیا ہے۔ اسی وجہ سے کہا گیا کہ لفظ رجب کو بلا تنوین غیر منصرف پڑھنا مناسب ہے کیوں کہ جب رجب غیر منصرف ہوگا تو عَلَم ہونے کی وجہ سے اسی سال کا رجب مراد ہوگا اور اسی سال کا رجب متعین ہے پس اگر اس متعینہ رجب کے روزے نہ رکھ سکا تو اس کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ یہ کلام چونکہ نذر ہے اسلئے اس پر ایک ماہ کے روزوں کی قضاء واجب ہوگی، کیوں کہ نذر کے فوت ہونے سے قضاء واجب ہوتی ہے اور چونکہ یہ کلام یمین بھی ہے اسلئے اس پر کفارہ یمین بھی واجب ہوگا کیوں کہ یمین کے خلاف کرنے سے کفارہ یمین واجب ہوتا ہے اس کے برخلاف اگر رجب کو تنوین کیساتھ پڑھا گیا تو یہ منصرف ہوگا اور عَلَم نہ ہونے کی وجہ سے غیر معین ہوگا یعنی زندگی میں کسی بھی رجب کے روزے رکھنا ضروری ہوگا۔ اس کا ثمرہ صرف موت کے وقت ظاہر ہوگا اس طور پر کہ اگر زندگی میں کسی بھی رجب کے روزے نہ رکھ سکا تو اس پر فدیہ اور کفارہ کی وصیت کرنا واجب ہوگا۔ یعنی نذر کی وجہ سے ایک ماہ کے روزوں کا فدیہ دینے کی وصیت کرنا ضروری ہوگا اور یمین کی وجہ سے کفارۂ یمین ادا کرنے کی وصیت کرنا ضروری ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے کہا کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض صرف طرفین کے مذہب پر واقع ہوگا حضرت امام ابو یوسفؒ کے مذہب پر واقع نہ ہوگا اسلئے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ کلام پہلی صورت میں یعنی جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو تو صرف نذر ہوگا یعنی اس کلام کے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور دوسری صورت میں یعنی جب فقط یمین کی نیت کی ہو تو یہ کلام صرف یمین ہوگا یعنی اس کلام کے مجازی معنی مراد ہوں گے۔ اور جب ایسا ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر متکلم نے اپنے اس کلام سے کوئی نیت نہ کی ہو یا نذر کی نیت کی ہو اور یمین نہ ہونے کی نیت کی ہو یا نذر کی نیت کی ہو اور اثباتاً یا نفیاً یمین کی کوئی نیت نہ کی ہو تو ان تینوں صورتوں میں یہ کلام بالاتفاق نذر ہوگا اور یمین نہ ہوگا، چنانچہ رجب کے روزے نہ رکھنے کی صورت میں اس پر قضاء واجب ہوگی اور کفارۂ یمین واجب نہ ہوگا اور اگر اس کلام سے یمین کی نیت کی ہو اور نذر نہ ہونے کی نیت کی ہو تو یہ کلام بالاتفاق یمین ہوگا، چنانچہ رجب کے روزے نہ

رکھنے کی صورت میں اس پر صرف کفارۂ یمین واجب ہوگا، اور روزوں کی قضاء واجب نہ ہوگی۔ شارحؒ نے پھر وہی بات کہی کہ پہلی دو صورتوں (جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو یا صرف یمین کی نیت کی ہو اور نذر کا اثباتاً یا نفیاً خیال بھی نہ ہو) میں جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض صرف طرفین کے مذہب پر واقع ہوگا، ابو یوسفؒ کے مذہب پر واقع نہ ہوگا۔

فَأَجَابَ الْمُصَ بِأَنَّهُ إِنَّمَا أُرِيدَ النَّذْرُ وَالْيَمِينُ جَمِيعًا فِي هٰذِهِ الصُّورَةِ لِأَنَّهُ نَذْرٌ بِصِيغَتِهِ يَمِينٌ بِمُوجَبِهِ وَتَحْرِيرُهُ أَنَّ قَوْلَهُ لِلّٰهِ عَلَيَّ صِيغَةُ نَذْرٍ وَهُوَ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَهُ وَكَانَ صَوْمُ رَجَبٍ مَثَلًا قَبْلَ النَّذْرِ مُبَاحُ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ وَبَعْدَ النَّذْرِ صَارَ الْفِعْلُ وَاجِبًا وَالتَّرْكُ حَرَامًا فَيَلْزَمُ مِنْ مُوجَبِ هٰذَا النَّذْرِ تَحْرِيمُ الْمُبَاحِ الَّذِي هُوَ التَّرْكُ وَتَحْرِيمُ الْحَلَالِ يَمِينٌ لِأَنَّ الرَّسُولَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ حَرَّمَ مَارِيَةَ أَوِ الْعَسَلَ عَلَى نَفْسِهِ فَسَمَّى اللّٰهُ ذٰلِكَ يَمِينًا وَقَالَ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ ثُمَّ قَالَ قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ فَعُلِمَ أَنَّ تَحْرِيمَ الْحَلَالِ يَمِينٌ فَيَكُونُ الْيَمِينُ مُوجَبًا لِلْكَلَامِ لَا مُرَادًا بِطَرِيقِ الْمَجَازِ وَلٰكِنَّهُ يَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ إِذَا كَانَ مُوجَبًا يَنْبَغِي أَنْ يَثْبُتَ بِدُونِ النِّيَّةِ لِأَنَّ مُوجَبَ الشَّيْءِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ إِلَّا أَنْ يُقَالَ إِنَّهَا كَالْحَقِيقَةِ الْمَهْجُورَةِ فَلِذَا يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ وَقِيلَ إِنَّ الْيَمِينَ هِيَ الْمُرَادَةُ مِنَ اللَّفْظِ وَالنَّذْرُ لَيْسَ بِمُرَادٍ بَلْ جَاءَ بِصِيغَةِ اللَّفْظِ وَلٰكِنَّ هٰذَا إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا نَوَى الْيَمِينَ فَقَطْ وَأَمَّا إِذَا نَوَاهُمَا فَقَدْ دَخَلَ النَّذْرُ تَحْتَ الْإِرَادَةِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا إِلَيْهِ وَقِيلَ إِنَّ قَوْلَهُ لِلّٰهِ بِمَعْنَى وَاللّٰهِ صِيغَةُ يَمِينٍ وَقَوْلُهُ عَلَيَّ صِيغَةُ نَذْرٍ فَلَا يَجْتَمِعَانِ فِي لَفْظٍ وَاحِدٍ۔

ترجمہ: پس مصنفؒ نے جواب دیا کہ اس صورت میں نذر اور یمین دونوں مراد ہیں کیونکہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجَب کے اعتبار سے یمین ہے اور اس کی توضیح اس طرح ہے کہ اس کا قول للہ علیّ نذر کا صیغہ ہے، اور نذر اس کا معنی موضوع لہ ہے اور مثلاً نذر سے پہلے رجب کا روزہ مباح الفعل اور مباح الترک دونوں تھا اور نذر کے بعد فعل واجب اور ترک حرام ہوگیا پس اس نذر کے موجَب سے اس مباح یعنی ترک فعل کا حرام کردینا لازم آئے گا اور حلال کو حرام کرنا یمین ہے۔ اسلئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کو یا شہد کو اپنی ذات پر حرام کرلیا تھا۔ پس اللہ تعالیٰ نے اس کو یمین کیساتھ موسوم کیا اور فرمایا آپ اللہ کی حلال کردہ چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں۔ پھر فرمایا مقرر کردیا

ہے اللہ نے تمہارے لئے کھول ڈالنا تمہاری قسموں کا پس معلوم ہوگیا کہ حلال کو حرام کرنا یمین ہے پس یمین کلام کا موجَب ہے مجاز کے طور پر مراد نہیں ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب یمین موجَب ہے تو مناسب ہے کہ یمین بلا نیت ثابت ہو کیونکہ شئی کا موجَب نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے مگر یہ کہ جواب دیا جائے کہ یمین حقیقت متروکہ کی طرح ہے لہٰذا یمین محتاج نیت ہوگی اور کہا گیا کہ لفظ سے یمین مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ یہ صیغۃ اللفظ سے آگئی ہے لیکن یہ اس وقت درست ہوگا جب کہ فقط یمین کی نیت کی ہو اور جب دونوں کی نیت کی ہو تو نذر ارادہ کے تحت داخل ہوگی اگرچہ یہ ارادے کی محتاج نہیں ہے۔ اور کہا گیا کہ اس کا قول "للہ" "واللہ" کے معنی میں یمین کا صیغہ ہے اور اس کا قول "علیّ" نذر کا صیغہ ہے لہٰذا یہ دونوں لفظ واحد میں جمع نہیں ہو رہے ہیں۔

تشریح: فاضل مصنف نے مذکورہ اعتراض کے جواب میں فرمایا ہے کہ مذکورہ کلام "للہ علیّ صوم رجب" سے نذر اور یمین دونوں مراد ہیں لیکن جمع بین الحقیقت والمجاز کے طور پر نہیں، بلکہ اسلئے کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے، اور صیغہ کے اعتبار سے نذر اس وجہ سے ہیکہ اس کلام میں "علیّ" کا لفظ مذکور ہے اور "علیّ" کا لفظ ایجاب (کسی شئی کو واجب کرنے) کیلئے آتا ہے اور اپنی ذات پر کسی چیز کو واجب کرنے کا نام ہی نذر ہے پس ثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور نذر اس کلام کا معنی موضوع لہٗ ہے اور یہ کلام اپنے مُوجَبْ کے اعتبار سے یمین اسلئے ہیکہ ماہ رجب کا روزہ نذر سے پہلے مباح تھا یعنی روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں برابر تھا لیکن نذر کے بعد روزہ رکھنا واجب ہوگیا اور روزہ کو ترک کرنا حرام ہوگیا یعنی اس نذر سے ایک مباح یعنی ترک صوم کو حرام کرنا لازم آیا اور مباح اور حلال کو حرام کرنے کا نام ہی یمین ہے، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اوپر حضرت ماریہ قبطیہ یا شہد کو حرام کرلیا تھا پس اللہ تعالیٰ نے اس حلال اور مباح فعل کو حرام کرنے کا نام یمین رکھا اور یوں فرمایا جناب آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں جس کو اللہ نے آپ کیلئے حلال کیا ہے اور پھر فرمایا کہ اللہ نے تمہارے لئے یہ مقرر کیا ہے کہ تم کفارہ دیکر اپنی قسموں کو کھول ڈالو یعنی قسم کے خلاف عمل کرو اور کفارہ ادا کردو اس سے بھی معلوم ہوا کہ حلال کو حرام کرنے کا نام یمین ہے یعنی مذکورہ نذر سے تحریم حلال لازم آتا ہے اور تحریم حلال کا نام یمین ہے لہٰذا مذکورہ کلام میں یمین، نذر کیلئے لازم ہوئی، اور لازم ہی کا دوسرا نام موجَبْ ہے پس ثابت ہوگیا کہ یہ کلام اپنے موجَبْ اور لازم کے اعتبار سے یمین ہے یعنی یمین اس کلام کا موجَب ہے نہ کہ بطریق مجاز مراد یعنی اس کلام سے یمین کا ارادہ موجب ہونے کی وجہ سے کیا گیا ہے نہ کہ مجازی معنی ہونے کی وجہ سے بہرحال یہ کلام جب اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر اور موجَبْ کے اعتبار سے یمین ہے تو نذر اور یمین دونوں کو مراد لینے کی صورت میں اس اعتبار سے ان دونوں کا جمع ہونا لازم آئے گا ــــــــــــــ

ــــــــــــ اور جمع بین الحقیقت والمجاز کے طور پر دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آئے گا اور جب

ایسا ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔ البتہ اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ یمین جب اس
کلام کا موجَب ہے تو یمین بغیر نیت کے ثابت ہونی چاہیئے تھی کیونکہ شئی کا موجَب نیت کا محتاج نہیں ہوتا حالانکہ
یمین کا ثبوت بغیر نیت کے نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام کیلئے یمین حقیقتِ مہجورہ کے مانند ہے
کیونکہ مباح چیز کو حرام کرنا اگرچہ اس کلام منذور بہ کیلئے لازم ہے یعنی مذکورہ نذر سے اگرچہ تحریم مباح لازم آتا
ہے لیکن اس سے عادۃً یمین کے معنی سلب کر لئے گئے ہیں جیساکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یمین لغو سے یمین کے
معنی سلب کر لئے گئے ہیں یعنی جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک یمین لغو پر یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا، اسی
طرح عادۃً مذکورہ تحریم مباح پر بھی یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے اور جب مذکورہ تحریم مباح پر عادۃً یمین
کا اطلاق نہیں کیا جاتا تو یہ یمین، حقیقتِ مہجورہ کے مانند ہوگئی یعنی جس طرح حقیقتِ مہجورہ کو عادۃً اور
عرفاً چھوڑ دیا جاتا ہے اسیطرح اس یمین کو بھی چھوڑ دیا گیا ہے اور حقیقتِ مہجورہ پر عمل کرنے کیلئے چونکہ
نیت کی ضرورت ہوتی ہے اسلئے اس یمین پر عمل کرنے کیلئے بھی نیت کی ضرورت ہوگی۔ لیکن یہ جواب بھی
اعتراض سے خالی نہیں ہے اسلئے کہ جب یمین کا ارادہ کیا گیا اور یمین معنی مجازی ہیں اور نذر جو مذکورہ کلام
کے معنی حقیقی ہیں وہ بھی مراد ہیں تو پھر حقیقت و مجاز دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرنا لازم آیا حالانکہ یہ
مذکورہ قاعدہ کے خلاف ہے پس جواب کے ذریعہ جس اعتراض سے فرار اختیار کیا تھا اسی پر قرار لازم آیا۔
شاید شارح نے "الا ان یقال" کے ذریعہ جواب کے اسی ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ بعض حضرات مثلاً
صاحبِ توضیح نے اصل اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ مذکورہ کلام "للہ علیّ صوم رجب" سے مراد یمین ہی ہے
یعنی اس کلام سے صرف یمین کا ارادہ کیا گیا ہے اور رہی نذر تو وہ اس کلام سے مراد نہیں ہے بلکہ صیغۂ لفظ
یعنی نفس کلام سے ثابت ہوئی ہے پس جب اس کلام سے صرف یمین مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ نذر
صیغۂ لفظ کیساتھ آگئی ہے تو ارادہ میں دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آیا، اور جب ارادہ میں دونوں کا جمع
ہونا لازم نہیں آیا تو یہ اجتماع ناجائز بھی نہ ہوگا کیونکہ ارادہ ہی میں حقیقت و مجاز دونوں کا جمع ہونا ناجائز
ہے اس کے علاوہ ناجائز نہیں ہے۔ مگر یہ جواب بھی جامع نہیں ہے کیوں کہ یہ جواب اس وقت تو درست ہوگا
جب کہ متکلم نے مذکورہ کلام سے صرف یمین کی نیت کی ہو اور نذر کا دل میں خیال بھی نہ آیا ہو۔ لیکن اگر متکلم نے
نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو تو اس وقت یمین کی طرح نذر بھی ارادہ کے تحت داخل ہوگی اگرچہ نذر محتاجِ
ارادہ نہ ہو۔ اور جب نذر اور یمین دونوں ارادے کے تحت داخل ہیں تو پھر وہی حقیقت و مجاز کا ارادے
میں جمع کرنا لازم آیا لہٰذا یہ جواب بھی جامع اور حاوی نہ ہوگا۔

بعض حضرات مثلاً شمس الائمہ نے اصل اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ متکلم کا کلام "للہ" "واللہ" کے
معنی میں یمین کا صیغہ ہے اور "علیّ" نذر کا صیغہ ہے پس نذر کا ارادہ ایک لفظ سے کیا گیا ہے اور یمین کا ارادہ
دوسرے لفظ سے کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو ایک لفظ سے دونوں کا ارادہ کرنا لازم نہیں آیا بلکہ دو لفظوں سے

ارادہ کرنا لازم آیا حالانکہ ایک لفظ سے حقیقت و مجاز دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرنا ناجائز ہے دو لفظوں سے ناجائز نہیں ہے پس اس جواب کے بعد بھی جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

فَهُوَ كَشِرَاءِ الْقَرِيْبِ فَإِنَّهُ تَمَلُّكٌ بِصِيْغَتِهِ تَحْرِيْرٌ بِمُوْجِبِهِ تَشْبِيْهٌ لِمَسْأَلَةِ النَّذْرِ بِهِ تَوْضِيْحًا وَتَايِيْدًا فَإِنَّ مَنْ شَرَى الْقَرِيْبَ يَكُوْنُ تَمَلُّكًا بِاعْتِبَارِ صِيْغَتِهِ لِأَنَّ صِيْغَتَهُ مَوْضُوْعَةٌ لِلْمِلْكِ وَلٰكِنْ يَكُوْنُ تَحْرِيْرًا وَإِعْتَاقًا بِمُوْجِبِهِ لِأَنَّ مُوْجَبَ الْمِلْكِ مَعَ الْقَرَابَةِ هُوَ الْعِتْقُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحْمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ وَإِلَّا فَبَيْنَ الشِّرَاءِ وَالتَّحْرِيْرِ مُنَافَاةٌ بِحَسْبِ الظَّاهِرِ۔

ترجمہ:۔ پس یہ کلام قریبی رشتہ دار کو خریدنے کے مانند ہے کیوں کہ شراء اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے موجَب کے اعتبار سے اعتاق ہے مسئلہ نذر کو شراء قریب کیساتھ تشبیہ دینا اس کو واضح اور قوی کرنے کیلئے ہے کیونکہ جس شخص نے اپنے قرابتدار کو خریدا تو یہ اپنے صیغہ کے لحاظ سے تملک ہوگا اسلئے کہ لفظ شراء مالک ہونے کیلئے موضوع ہے لیکن یہ اپنے موجَب کے اعتبار سے تحریر واعتاق ہوگا کیونکہ ملک مع القرابت کا مقتضیٰ عتق ہے، نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوجائے تو وہ مملوک اس پر آزاد ہوجائے گا ورنہ تو شراء اور اعتاق کے درمیان بظاہر منافات ہے۔

تشریح:۔ فاضل مصنف نے جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتراض کو دور کرنے کیلئے فرمایا تھا کہ "للہ علیّ صوم رجب" اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجَب کے اعتبار سے یمین ہے اسی کی نظیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذی رحم محرم کو خریدا تو یہ خریدنا صیغہ کے اعتبار سے مالک ہونا ہوگا کیونکہ لفظ شراء (خریدنا) مالک ہونے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور یہ صیغہ اپنے موجَب کے اعتبار سے اعتاق (آزاد کرنا) ہوگا کیوں کہ ملک مع القرابت یعنی ذی رحم محرم کے مالک ہونے کا موجَب اور مقتضیٰ عتق (آزاد ہونا) ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوجائے تو اس پر اس ذی رحم محرم کا آزاد ہونا ضروری اور لازم ہے جیسا کہ رسول ہاشمی سید الکونین صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ" حاصل یہ کہ شراء، ملک کی علت ہے، اور ملک قریب، عتق کی علت ہے، پس ملک قریب کے واسطہ سے عتق کو شراء کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے اور یہ کہہ دیا گیا ہے کہ شراء قریب سے قریبی رشتہ دار آزاد ہوجاتا ہے، ورنہ شراء اور عتق میں بظاہر منافات ہے اسلئے کہ شراء ملک کو ثابت کرتا ہے اور عتق ملک کو زائل کرتا ہے، اور مُثبِت اور مزیل کے درمیان منافات ظاہر ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنِ التَّفْرِيْعَاتِ شَرَعَ فِي بَيَانِ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ فَقَالَ وَطَرِيْقُ الْاِسْتِعَارَةِ الْاِتِّصَالُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ صُوْرَةً اَوْ مَعْنًى وَالْاِسْتِعَارَةُ فِي عُرْفِ الْاُصُوْلِيِّيْنَ يُرَادِفُ الْمَجَازَ وَعِنْدَ اَهْلِ الْبَيَانِ قِسْمٌ مِنَ الْمَجَازِ فَاِنَّ الْمَجَازَ عِنْدَهُمْ اِنْ كَانَتْ فِيْهِ عَلَاقَةُ التَّشْبِيْهِ يُسَمّٰى اِسْتِعَارَةً بِاَقْسَامِهَا وَاِنْ كَانَتْ فِيْهِ عَلَاقَةٌ غَيْرُ التَّشْبِيْهِ مِنْ عَلَاقَاتِ الْخَمْسِ وَالْعِشْرِيْنَ مِثْلُ السَّبَبِيَّةِ وَالْمُسَبَّبِيَّةِ وَالْحَالِ وَالْمَحَلِّ وَاللَّازِمِ وَالْمَلْزُوْمِ وَغَيْرِهَا يُسَمّٰى مَجَازًا مُرْسَلًا وَالْمُصَنِّفُ عَبَّرَ عَنْ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ كُلِّهَا بِقَوْلِهِ صُوْرَةً وَعَنْ عَلَاقَةِ الْاِسْتِعَارَةِ الْمُسَمَّاةِ بِالتَّشْبِيْهِ بِقَوْلِهِ مَعْنًى فَكَاَنَّهُ قَالَ وَطَرِيْقُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ الْعَلَاقَةِ بَيْنَ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ وَالْمَجَازِيِّ بِعَلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ اَوْ بِعَلَاقَةِ الْاِسْتِعَارَةِ الْاَوَّلُ هُوَ الصُّوْرِيُّ وَالثَّانِيْ هُوَ الْمَعْنَوِيُّ وَاَرَادَ بِالصُّوْرِيِّ اَنْ تَكُوْنَ صُوْرَةُ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ مُتَّصِلًا بِصُوْرَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ بِنَوْعِ مُجَاوَرَةٍ بِاَنْ يَّكُوْنَ سَبَبًا لَهٗ اَوْ عِلَّةً اَوْ شَرْطًا اَوْ حَالًا اَوْ عَكْسَهَا وَبِالْمَعْنَوِيِّ اَنْ يَّكُوْنَا مُتَشَارِكَيْنِ فِيْ مَعْنًى وَاحِدٍ خَاصٍّ مَشْهُوْرٍ بِهٖ فِي الْعُرْفِ .

ترجمہ :۔ پھر مصنفؒ نے تفریعات کے بیان سے فارغ ہوکر مجاز کے علاقوں کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا کہ استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اتصال ہو صوری ہو یا معنوی ہو اصولیوں کی اصطلاح میں استعارہ اور مجاز مترادف ہیں اور اہل بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی قسم ہے کیونکہ ان کے نزدیک اگر مجاز میں تشبیہ کا علاقہ ہو تو وہ اپنے تمام اقسام کیساتھ استعارہ کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس میں تشبیہ کے علاوہ پچیس علاقوں مثلاً سببیت اور مسببیت، حال اور محل، لازم اور ملزوم وغیرہ میں سے کوئی علاقہ ہو تو اس کو مجاز مرسل کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور مصنفؒ نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اپنے قول صورۃً سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے علاقہ یعنی تشبیہ کو اپنے قول معنی سے تعبیر کیا ہے۔ گویا انھوں نے یہ کہا کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ موجود ہو خواہ مجاز مرسل کے علاقوں میں سے ہو خواہ استعارہ کا علاقہ ہو۔ اول صوری ہے اور ثانی معنوی ہے اور صوری سے مراد یہ ہیکہ معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کیساتھ کسی طرح مجاورت کی وجہ سے متصل ہو بایں طور کہ معنی مجازی، معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو اور معنوی سے مراد یہ ہے کہ یہ دونوں معانی کسی ایسے خاص معنی میں شریک ہوں جو عرف میں مشبّہ بہ کیساتھ مشہور ہو۔

تشریح :۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ جب مصنفؒ قاعدہ مذکورہ (جمع بین الحقیقت والمجاز

کے عدم جواز) پر چار تفریعات اور اس قاعدے پر وارد شدہ چار اعتراضات کے جوابات بیان فرما چکے تو اب یہاں سے مجاز کے علاقوں کا بیان شروع کر رہے ہیں چنانچہ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان صورۃً اتصال ہو یا معنیً اتصال ہو۔ اور اہل اصول کی اصطلاح میں استعارہ اور مجاز دونوں مرادف ہیں یعنی دونوں کی تعریف ایک ہے اور اہل بلاغت کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے کیوں کہ اہل بلاغت کے نزدیک اگر مجاز میں تشبیہ کا علاقہ موجود ہو تو وہ استعارہ کے نام کیساتھ موسوم ہوتا ہے خواہ استعارہ کی کوئی بھی قسم ہو اور اگر تشبیہ کے علاوہ کوئی علاقہ ہو تو وہ مجاز مرسل کیساتھ موسوم ہوتا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مصنفؒ نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو لفظ صورۃً سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے علاقہ تشبیہ کو لفظ معنیً سے تعبیر کیا ہے۔ گویا مصنفؒ نے یوں کہا ہے کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مجاز مرسل کے پچیس علاقوں میں سے کوئی ایک علاقہ موجود ہو یا استعارہ کا علاقہ یعنی علاقہ تشبیہ موجود ہو اول کو صوری اور ثانی کو معنوی کہتے ہیں۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ صوری سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کیساتھ کسی طرح کی مجاورت کی وجہ سے متصل ہو اس طور پر کہ معنی مجازی، معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو یعنی معنی حقیقی، معنی مجازی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو اور معنوی سے مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کسی ایسے معنی میں شریک ہوں جو "معنی" مشبہ بہ میں دوسرے معانی اور اوصاف کے مقابلہ میں زیادہ مشہور ہو۔

(**فوائد**) عبارت میں چونکہ استعارہ باقسامہا کا لفظ آگیا ہے اسلئے استعارہ کی اقسام کا ذکر ضروری ہے چنانچہ عرض ہے کہ استعارہ کی چار قسمیں ہیں (۱) استعارہ بالکنایہ (۲) استعارہ تصریحیہ (۳) استعارہ تخییلیہ (۴) استعارہ ترشیحیہ۔ استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کیساتھ دل میں تشبیہ دے کر مشبہ کے علاوہ تمام ارکان تشبیہ کو ترک کر دیا گیا ہو۔ اور استعارہ تخییلیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ متروک کا کوئی لازم مشبہ مذکور کیلئے ثابت کر دیا گیا ہو ان دونوں کی مثال یہ ہے "اَنْشَبَتِ المنیۃ اظفارہا" موت نے اپنے پنجے گاڑ دیئے۔ اس مثال میں موت کو درندے کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور مشبہ یعنی موت کے علاوہ باقی تمام ارکان تشبیہ (مشبہ بہ، وجہ شبہ، ادات تشبیہ) ترک کر دیئے گئے ہیں لہٰذا یہ استعارہ بالکنایہ ہوگا اور اظفار (ناخن) جو مشبہ بہ یعنی درندے کیلئے لازم ہیں ان کو مشبہ یعنی موت کیلئے ثابت کر دیا گیا ہے لہٰذا یہ استعارہ تخییلیہ ہوگا۔ اور استعارہ ترشیحیہ یہ ہیکہ مشبہ بہ متروک کا کوئی مناسب مشبہ مذکور کیلئے ثابت کر دیا گیا ہو جیسے "اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالھدی فما ربحت تجارتھم" میں منافقین کے استبدال ضلالت بالہدی کو خرید و فروخت کرنے والوں کے معاملہ کیساتھ

تشبیہ دی گئی ہے اور مشبہ کے علاوہ تمام ارکانِ تشبیہ کو ترک کر دیا گیا ہے مگر ربح اور تجارت جو مشبہ بہ متروک کے مناسبات میں سے ہیں ان کو مشبہ یعنی منافقین کے استبدال کیلئے ذکر کر دیا گیا ہے۔ استعارہ تصریحیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کا ذکر کیا جائے اور مشبہ مراد لیا جائے جیسے رأیت اسداً یرمی میں نے شیر کو تیر اندازی کرتے ہوئے دیکھا اس مثال میں مذکور اگرچہ مشبہ بہ یعنی اسد ہے مگر مراد مشبہ یعنی رجل شجاع ہے اور اس پر قرینہ لفظ یرمی ہے۔ مجاز مرسل کے جن پچیس علاقوں کا ذکر کیا گیا ہے ان کی تفصیل اس طرح ہے (۱) سبب کا اطلاق مسبب پر یعنی سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا ہو جیسے رعینا الغیث میں غیث (بارش) سبب ہے اور سبزہ اور گھاس اس کا مسبب ہے پس مثال میں سبب یعنی غیث ذکر کیا گیا ہے مگر مراد مسبب یعنی سبزہ لیا گیا ہے، کیونکہ چرانے کی چیز سبزہ اور گھاس ہوتی ہے نہ کہ بارش (۲) مسبب کا اطلاق سبب پر یعنی مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہو جیسے امطرتِ السماء نباتاً میں نبات مسبب ہے اور بارش اس کا سبب ہے پس اس مثال میں نبات مسبب بول کر بارش (سبب) مراد لیا گیا ہے اور جیسے انی اعصر خمراً میں خمر مسبب ہے اور اور انگور اس کا سبب ہے پس آیت میں خمر سے انگور مراد ہیں کیونکہ انگور نچوڑے جاتے ہیں نہ کہ خمر (۳) کل کا اطلاق جز پر یعنی کل بول کر جز مراد لیا گیا ہو جیسے آیت یجعلون اصابعھم فی آذانھم میں اصابع (کل) بول کر انامل (جز) مراد لیا گیا ہے (۴) جز کا اطلاق کل پر یعنی جز بول کر کل مراد لیا گیا ہو جیسے فتحریر رقبۃ میں رقبہ یعنی گردن جو غلام کا ایک جز ہے اس کو بول کر پورا غلام مراد لیا گیا ہے (۵) مقید کا اطلاق مطلق پر یعنی مقید بول کر مطلق مراد لیا گیا ہو جیسے مشفر جو اونٹ کے ہونٹ کیساتھ مقید اور مخصوص ہے اس سے مطلق ہونٹ مراد لیا گیا ہو خواہ وہ کسی کا بھی ہونٹ ہو (۶) مطلق کا اطلاق مقید پر یعنی مطلق بول کر مقید مراد لیا گیا ہو جیسے مطلق یوم سے یوم قیامت کا ارادہ کیا گیا ہو (۷) مضاف کو حذف کرنے کے بعد مضاف الیہ کو اس کی جگہ رکھ دینا جیسے واسئل القریۃ یعنی واسئل اہل القریۃ (۸) کسی چیز کو مایؤول کے اعتبار سے موسوم کر دینا یعنی جو چیز آئندہ زمانہ میں وقوع پذیر ہوگی زمانہ حال ہی میں اس کے ساتھ موسوم کر دیا جائے جیسے سال اول میں داخل شدہ طالب علم کو مایؤول کے اعتبار سے مولوی صاحب کہہ دیا جاتا ہے یا حج کی درخواست منظور ہوتے ہی کسی کو حاجی صاحب کہا جانے لگے (۹) کسی کو ماکان کے اعتبار سے موسوم کر دینا جیسے وآتوا الیتامیٰ اموالھم میں بالغ ہونے کے بعد بے باپ کے بچوں کو یتامیٰ کہا گیا ہے کیونکہ مالِ یتامیٰ ان کے بالغ ہونے کے بعد ان کے سپرد کیا جاتا ہے بالغ ہونے سے پہلے سپرد نہیں کیا جاتا حالانکہ وہ بالغ ہونے سے پہلے یتیم تھے بالغ ہونے کے بعد یتیم نہیں رہے لیکن بالغ ہونے کے بعد بھی ماکان کے اعتبار سے ان کو یتیم کہہ دیا گیا ہے (۱۰) محل کا اطلاق حال پر یعنی محل بول کر حال مراد لیا گیا ہو جیسے فلیدع نادیہ میں نادیہ (مجلس) یعنی محل بول کر حال یعنی اہل مجلس کا ارادہ کیا گیا ہے یا جیسے گلاس بول کر پانی مراد لیا جائے (۱۱) حال کا اطلاق محل پر یعنی حال بول کر محل مراد لیا گیا ہو جیسے واما الذین ابیضت وجوھھم ففی رحمۃ اللہ میں رحمت سے جنت مراد ہے کیوں کہ جنت نعمتِ خداوندی کا محل ہے۔

(۱۲) شئی کے آلہ کا اطلاق شئی پر یعنی آلہ شئی بول کر آلہ مراد لیا جائے جیسے واجعل لی لسان صدق فی الآخرین میں لسان (زبان) سے ذکر مراد ہے کیوں کہ زبان ذکر کا آلہ ہے ۔ (۱۳) احد الضدین کا اطلاق آخر پر جیسے بصیر (بینا) کا لفظ اعمیٰ (نابینا) کیلئے بولا جائے یا اعمیٰ کا لفظ بصیر کیلئے بولا جائے (۱۴) زیادت جیسے لیس کمثلہ شئی میں کاف کا زیادہ ہونا مجاز مرسل کا علاقہ ہے (۱۵) نکرہ کا اطلاق کلام مثبت میں عموم کیلئے جیسے علمت نفس یعنی کل نفس (۱۶) مجاورت یعنی مجاورت کی وجہ سے ایک شئی کا دوسری شئی پر اطلاق کردیا جاتا ہے جیسے جَرَیٰ المیزاب میں میزاب (پرنالہ) کا لفظ پانی کیلئے استعمال کیا گیا ہے (۱۷) احد البدلین کا اطلاق آخر پر جیسے فلان اکل الدم میں دم سے مراد دیت ہے پس اس مثال میں دم کا لفظ دیت کیلئے استعمال کیا گیا ہے حالانکہ دیت دم کا بدل ہے ۔ (۱۸) شئی معرّف کا اطلاق ، واحد منکّر پر جیسے ولقد اَمُرُّ علی اللئیم یسبّنی (میں ایسے کمینہ آدمی کے پاس سے گذر جاتا ہوں جو مجھے گالیاں دیتا رہتا ہے) میں اللئیم معرف ہے مگر یہاں ایک غیر معین کمینہ آدمی مراد ہے (۱۹) حذف یعنی کسی بھی چیز کو حذف کردینا مجاز مرسل ہے جیسے انما الاعمال بالنیات میں لفظ ثواب محذوف ہے اور تقدیری عبارت اس طرح ہے انما ثواب الاعمال بالنیات (۲۰) حذفِ مضاف الیہ جیسے وعلم آدم الاسماء میں اسماء کا مضاف الیہ محذوف ہے اور الاسماء کا الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے ۔ تقدیری عبارت یوں ہے وعلم آدم اسماء المسمیات اور جیسے واشتعل الراس شیبا میں اس کا مضاف الیہ محذوف ہے تقدیری عبارت یوں ہے واشتعل راسی شیبا (۲۱) ملزوم کا اطلاق لازم پر یعنی ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہو جیسے فرزدق کا شعر ہے ؎

سأطلب بعد الدار عنکم لتقربوا ❊ وتسکب عینای الدموع لتجمدا

اسی کو ایک اردو شاعر نے یوں کہا ہے ؎

بُعدِ خانہ کا ہوں طالب تاکہ ہو جاؤ قریب ❊ رو رہا ہوں اسلئے کہ شادمانی ہو نصیب

عربی شعر میں سکب دموع یعنی آنکھوں کا آنسو بہانا ملزوم ہے اور رنج وغم اس کا لازم ہے ۔ شاعر نے آنکھوں کا آنسو بہانا یعنی ملزوم بول کر رنج وغم یعنی اس کا لازم مراد لیا ہے (۲۲) لازم کا اطلاق ملزوم پر یعنی لازم بول کر ملزوم مراد لیا گیا ہو جیسے عورتوں سے جدا رہنے کیلئے ازار کا باندھنا لازم ہے اب اگر کوئی یہ کہے کہ میں نے اپنا ازار باندھ لیا تو اس سے مراد یہ ہے کہ میں عورتوں سے الگ تھلگ ہو گیا بس اس مثال میں لازم یعنی شدِّ ازار بول کر ملزوم یعنی عورتوں سے جدا رہنا مراد لیا گیا ہے (۲۳) خاص کا اطلاق عام پر یعنی خاص بول کر عام مراد لیا گیا ہو جیسے خُذ من اموالہم صدقۃ میں خطاب خاص طور پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کیا گیا ہے لیکن مراد عام ہے یعنی ہر زمانہ کے حکام کو یہ خطاب ہے کہ زکوٰۃ وصول کرو (۲۴) عام کا اطلاق خاص پر یعنی عام بول کر خاص مراد لیا گیا ہو جیسے کسی ایک آدمی کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کیلئے عمومی خطاب کیساتھ کہدیا جاتا ہے کہ آج کل لوگوں کو کیا ہو گیا کہ وہ فلاں فلاں غلطیاں کرتے ہیں اس خطاب

میں اگرچہ عموم ہے لیکن مراد ایک مخصوص آدمی ہے پس اس مثال میں عام بول کر خاص مراد لیا گیا ہے. مجاز کے یہ چوبیس علاقے ہیں اور ایک استعارہ کا علاقہ تشبیہ ہے کل ملا کر پچیس ہو گئے ہیں یہ خیال رہے کہ یہ تعداد استقراء کے ذریعہ بیان کی گئی ہے ورنہ اس میں کمی بیشی بھی ممکن ہے ۔ جمیل احمد عفی عنہ

كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشُّجَاعِ اَسَدًا وَالْمَطَرِ سَمَاءً نَشْرٌ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَاِنَّ الْاَوَّلَ مِثَالٌ لِلْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ اِذِ الرَّجُلُ الشُّجَاعُ وَالْهَيْكَلُ الْمَعْلُوْمُ كِلَاهُمَا مُتَشَارِكَانِ فِيْ مَعْنًى لَازِمٍ مَشْهُوْرٍ مُخْتَصٍّ بِالْهَيْكَلِ الْمَعْلُوْمِ وَهُوَ الشَّجَاعَةُ اَعْنِي الْجُرْأَةَ فَلَا يُسَمَّى الرَّجُلُ اَسَدًا بِاِعْتِبَارِ الْحَيْوَانِيَّةِ لِعَدَمِ الْاِخْتِصَاصِ وَلَا الْاَبْخَرِ لِعَدَمِ الشُّهْرَةِ وَالثَّانِيْ مِثَالٌ لِلْاِتِّصَالِ الصُّوْرِيِّ فَاِنَّ صُوْرَةَ الْمَطَرِ يَتَّصِلُ بِصُوْرَةِ السَّمَاءِ يَعْنِي السَّحَابَ فَاِنَّ الْعُرْفَ يُسَمِّيْ كُلَّ مَا عَلَاكَ وَاَظَلَّكَ سَمَاءً وَالْمَطَرُ يَنْزِلُ مِنَ السَّحَابِ فَيَكُوْنُ مُتَّصِلًا بِهٖ ۔

ترجمہ :۔ جیسا کہ شجاع کو اسد اور مطر کو سماء کے ساتھ موسوم کرنے میں یہ مثال لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ہے اسلئے کہ پہلی مثال اتصال معنوی کی ہے کیونکہ رجل شجاع اور شبیہ معلوم دونوں ایسے معنی لازم میں شریک ہیں جو مشہور ہیں اور شبیہ معلوم کیساتھ مخصوص ہیں اور وہ معنی شجاعت یعنی دلیری کے ہیں پس رجل کو اسد کیساتھ حیوانیت کے اعتبار سے موسوم نہیں کیا جائے گا اسلئے کہ حیوانیت، اسد کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ ابخر (گندہ دہن) کو اسد کہا جائے گا۔ کیونکہ اسد کی گندہ دہنی مشہور نہیں ہے اور دوسری مثال اتصال صوری کی ہے کیونکہ صورتِ مطر صورتِ سماء یعنی ابر سے متصل ہے اسلئے کہ عرف ہر اس چیز کا جو تجھ سے اوپر اور تجھ پر سایہ فگن ہو سماء نام رکھتا ہے اور مطر کا نزول چونکہ ابر سے ہوتا ہے اسلئے وہ سماء یعنی ابر سے متصل ہے ۔

تشریح :۔ سابق میں کہا گیا تھا کہ مصنفؒ نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اتصال صوری کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اور تشبیہ کے علاقہ کو اتصال معنوی کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اس عبارت میں لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ان دونوں کی مثالیں ذکر کی گئی ہیں چنانچہ پہلی مثال اتصال معنوی کی ہے حالانکہ متن میں اس کا ذکر بعد میں کیا گیا ہے اور پہلی مثال اتصال معنوی کی اس طور پر ہے کہ رجل شجاع اور شبیہ معلوم (شیر) ایک ایسے معنی میں شریک ہیں جو معنی شبیہ معلوم (شیر) کے ساتھ مختص اور لازم ہیں اور اس معنی کا شبیہ معلوم کے اندر پایا جانا مشہور بھی ہے اور وہ معنی شجاعت اور دلیری ہے یعنی دلیری کا شیر کے اندر پایا جانا عوام وخواص دونوں میں مشہور ہے اسی اشتراکِ معنی کی وجہ سے رجل شجاع کو استعارۃً اسد کیساتھ موسوم کر دیا جاتا ہے اور

حیوانیت چونکہ شبیہ معلوم (شیر) کیساتھ مخصوص نہیں ہے اسلئے حیوانیت میں شریک ہونے کی وجہ سے رجل شجاع کو اسد نہیں کہا جائے گا اور گندہ دہن آدمی، گندہ دہنی میں اگرچہ اسد کیساتھ شریک ہے لیکن اس کے باوجود گندہ دہن آدمی کو اسد کے نام کیساتھ موسوم نہیں کیا جائے گا کیونکہ گندہ دہنی میں اسد مشہور نہیں ہے حالانکہ استعارہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ معنی جسمیں مستعار لہ (معنی مجازی) اور مستعار منہ (معنی حقیقی) دونوں شریک ہوں اس میں مستعار منہ (معنی حقیقی) مشہور رہوں اس متن میں دوسری مثال اتصال صوری کی ہے حالانکہ گذشتہ متن میں اس کا ذکر پہلے کیا گیا ہے اور دوسری مثال اتصال صوری کی اس طور پر ہے کہ مطر (بارش) کی صورت سماء (بادل) کی صورت سے متصل ہے یہاں مثال میں سماء سے مراد بادل اسلئے لیا گیا ہے کہ عرف میں ہر اوپر والی اور سایہ فگن چیز کو سماء کہہ دیا جاتا ہے اور بادل بھی چونکہ اوپر ہوتا ہے اسلئے اس کو بھی سماء کہہ دیا گیا ہے جیساکہ فرمان باری" اوکصیب من السماء" میں سماء سے بادل مراد ہے۔ بہرحال مثال میں سماء سے مراد بادل ہے اور مطر (بارش) کا نزول چونکہ بادل سے ہوتا ہے اسلئے مطر کا صورۃً اتصال، سماء (بادل) سے ہوا اور جب مطر کا صورۃً سماء (بادل) کے ساتھ اتصال ہے تو اس اتصالِ صوری کی وجہ سے مجازاً مطر کو سماء (سحاب) کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔

ثُمَّ بَيَّنَ اَنَّ هٰذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ كَمَا وُجِدَا فِي الْحِسِّيَّاتِ وَالْمُحَاوَرَاتِ كَذٰلِكَ وُجِدَا فِي الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فَقَالَ وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ الْاِتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةِ وَالتَّعْلِيْلِ نَظِيْرُ الصُّوْرَةِ يَعْنِي اَنَّ الْعَلَاقَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِ الْاَوَّلِ سَبَبًا لِلثَّانِي اَوْ مُسَبَّبًا عَنْهُ اَوْ كَوْنِ الْاَوَّلِ عِلَّةً لِلثَّانِي اَوْ مَعْلُوْلًا لَهٗ نَظِيْرُ الْاِتِّصَالِ الصُّوْرِيِّ مِنَ الْحِسِّيَّاتِ فَاِنَّ الْمُسَبَّبَ يَتَّصِلُ بِالسَّبَبِ وَيُجَاوِرُهٗ صُوْرَةً وَكَذَا الْمَعْلُوْلُ يَتَّصِلُ بِالْعِلَّةِ وَيُجَاوِرُهَا كَالْمِلْكِ يَتَّصِلُ بِالشِّرَاءِ وَمِلْكُ الْمُتْعَةِ يَتَّصِلُ بِمِلْكِ الرَّقَبَةِ۔

ترجمہ:۔ پھر مصنف رحؒ نے بیان کیا کہ یہ دونوں قسمیں جس طرح حسیات اور محاورات میں موجود ہیں اسی طرح احکام شرعیہ میں بھی موجود ہیں چنانچہ فرمایا کہ احکام شرعیہ میں سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے جو اتصال ہے وہ اتصال صوری کی نظیر ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس طرح تعلق کا ہونا کہ پہلی چیز دوسری کیلئے سبب ہو یا اس کا مسبب ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے علت ہو یا اس کا معلول ہو اتصال صوری حسی کی نظیر ہے اسلئے کہ مسبب صورۃً سبب کیساتھ متصل اور اس کا مجاور ہوتا ہے اور اسی طرح معلول علت کیساتھ متصل ہوتا ہے اور اس کے قریب ہوتا ہے جیسے ملک، شراء سے متصل ہے اور ملک متعہ، ملک رقبہ سے متصل ہے۔

تشریح: ۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اتصال کی مذکورہ دونوں قسمیں یعنی اتصال صوری اور اتصال معنوی جس طرح حسیات اور محاورات میں پائی جاتی ہیں اسی طرح احکام شرعیہ میں بھی پائی جاتی ہیں کیوں کہ مجاز کی بنار اتصال پر ہے اتصال خواہ صورۃً ہو خواہ معنیً ہو اور یہ اتصال جس طرح حسیات میں موجود ہوتا ہے اسی طرح احکام شرع میں بھی موجود ہوتا ہے احکام شرع سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ایسے معانی پر دلالت کریں جن پر ایسے فوائد شرعیہ مرتب ہوں جو شارع کے نزدیک معتبر ہوں۔ چنانچہ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ احکام شرعیہ میں سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے جو اتصال ہے وہ اتصال صوری کی مثال ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس طرح کا تعلق اور علاقہ کہ پہلی چیز دوسری کیلئے سبب ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے مسبب ہو یا اس طرح کا تعلق اور علاقہ کہ پہلی چیز دوسری کیلئے علت ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے معلول ہو تو یہ اتصال صوری حسی کی نظیر ہے کیوں کہ مسبب، صورۃً سبب سے متصل اور قریب ہوتا ہے اسی طرح معلول بھی علت سے صورۃً متصل اور قریب ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو سبب اور مسبب کے درمیان اور علت اور معلول کے درمیان اتصال صوری کا پایا جانا ثابت ہو گیا جیسے شرار (خریدنا) ملک کیلئے علت ہے اور ملک، شرار سے متصل ہوتی ہے بایں طور کہ شرار تام کے فوراً بعد مشتری کیلئے ملکِ مبیع ثابت ہو جاتی ہے اور جیسے ملکِ رقبہ، ملک متعہ کا سبب ہے اور ملک متعہ (مسبب) ملک رقبہ (سبب) سے متصل اور قریب ہے بایں طور کہ اگر کوئی شخص کسی باندی کے رقبہ (ذات) کا مالک ہو گیا تو وہ فوراً ہی اس کے متعہ کا مالک بھی ہو جائے گا۔

(فوائد) شریعت میں علت اس چیز کا نام ہے جس کو کسی حکم مطلوب کیلئے وضع کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی جگہ حکم متصور نہ ہو تو اس جگہ علت بھی مشروع نہ ہوگی پس علت کی طرف حکم کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہوتے ہیں یعنی علت کی وجہ سے حکم موجود بھی ہوتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے اور علت اور حکم کے درمیان ایسا کوئی امر نہیں ہوتا جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہو۔ جیسے لفظ نکاح، افادۂ ملکِ متعہ کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اسی لفظ نکاح کی طرف ملکِ متعہ کا وجوب اور وجود دونوں منسوب ہیں یعنی نکاح کی وجہ سے شوہر کیلئے ملک متعہ موجود اور ثابت ہو گئی ہے اور عورت پر متعہ کا سپرد کرنا واجب ہو گیا ہے اور یہاں نکاح اور ملکِ متعہ کے درمیان ایسا کوئی امر بھی نہیں ہے جس کی طرف ملکِ متعہ کو منسوب کیا جاتا ہو۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ نکاح، ملکِ متعہ کی علت ہے۔ اور سبب وہ ہے جو علت کی طرح مشروع نہ ہو بلکہ وہ مفضی الی الحکم ہوتا ہے اور سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسا امر ہوتا ہے جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے پس سبب کی طرف نہ وجودِ حکم منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوبِ حکم منسوب ہوتا ہے جیسے شرار، ملکِ متعہ کا سبب ہے کیونکہ شرار، صرف ملک متعہ کی طرف مفضی ہے اور شرار کی طرف ملکِ متعہ کا نہ وجود منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوب منسوب ہوتا ہے بلکہ شرار اور ملکِ متعہ کے درمیان جو ملکِ رقبہ ہے اس کی طرف ملک متعہ کا وجود اور وجوب منسوب ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ بعض صورتوں میں شرار متصور ہوتا ہے لیکن ملک متعہ متصور نہیں ہوتا مثلاً کسی نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا تو یہاں شرار موجود ہے لیکن مشتری کیلئے ملکِ متعہ کا حصول نہیں ہوگا

اور بعض صورتوں میں شراء بھی متصور ہوتا ہے اور ملکِ متعہ کا حصول بھی ہوتا ہے مثلاً کسی نے اجنبیہ باندی کو خرید لیا تو یہاں شراء کیساتھ باندی کا ملک متعہ بھی مشتری کیلئے حاصل ہو جائے گا۔ اور یہ شان سبب کی ہوتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ شراء ملکِ متعہ کا سبب ہے اور علت نہیں ہے۔

وَالْاِتِّصَالُ فِیْ مَعْنَی الْمَشْرُوْعِ کَیْفَ شُرِعَ نَظِیْرُ الْمَعْنَوِیِّ اَیِ الْعَلَاقَةُ فِی الْمَعْنَی الَّذِیْ شُرِعَ الْمَشْرُوْعُ لِاَجْلِهٖ حَالَ کَوْنِهٖ بِاَیَّةِ کَیْفِیَّةٍ شُرِعَ نَظِیْرُ الْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِیِّ فِی الْمَحْسُوْسَاتِ کَالْاِتِّصَالِ بَیْنَ الْکَفَالَةِ وَالْحَوَالَةِ فِیْ کَوْنِهِمَا تَوْثِیْقًا لِلدَّیْنِ وَبَیْنَ الصَّدَقَةِ وَالْهِبَةِ فِیْ کَوْنِهِمَا تَمْلِیْکًا بِغَیْرِ عِوَضٍ وَاَمْثَالِهٖ۔

ترجمہ:۔ اور اتصال معنی مشروع میں کہ وہ کس طرح مشروع ہوا اتصال معنوی کی مثال ہے یعنی علاقہ اس معنی میں جس کے لئے حکم مشروع ہوا ہے اس حال میں کہ وہ کس طرح مشروع ہوا محسوسات میں اتصالِ معنوی کی نظیر ہے جیسے کفالہ اور حوالہ کے درمیان اتصال۔ ان دونوں کے دین کا وثیقہ ہونے میں۔ اور صدقہ اور ہبہ کے درمیان اتصال ان دونوں کے تملیک بغیر عوض ہونے میں اور اس کے امثال۔

تشریح:۔ فاضل مصنفؒ نے کہا کہ ایک عقد مشروع کا دوسرے عقد مشروع کیساتھ اتصال اس معنی میں جس کی وجہ سے وہ مشروع کیا گیا ہے محسوسات میں اتصال معنوی کی مثال ہے یعنی جس معنی کی وجہ سے ایک حکم مشروع کیا گیا ہو اگر وہ معنی دوسرے مشروع میں بھی موجود ہوں تو ان دونوں عقودِ مشروعہ میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے استعارۃً اور مجازاً استعمال کیا جا سکتا ہے جیسے کفالہ اور حوالہ دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دَین کی توثیق کرتا ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک عقد توثق ہے پس اس اتصال معنوی کی وجہ سے طرفین سے استعارہ جائز ہے یعنی کفالہ بول کر حوالہ مراد لینا اور حوالہ بول کر کفالہ مراد لینا استعارۃً دونوں جائز ہیں اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ کفالہ بشرطِ براءتِ اصیل حوالہ ہوتا ہے اور حوالہ بشرطِ عدم براءتِ اصیل کفالہ ہوتا ہے یعنی کفالہ میں اصیل (مکفول عنہ) مطالبہ سے بری نہیں ہوتا بلکہ مکفول لہٗ کو جس طرح کفیل سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اسی طرح مکفول عنہ سے بھی مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور حوالہ میں اصیل (محیل، مدیون) مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے چنانچہ محتال لہٗ (قرض خواہ) کو صرف محتال علیہ (ضامن) سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور محیل سے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا ہے پس اگر کفالہ میں اصیل یعنی مکفول عنہ کے بری ہونے کی شرط لگا دی گئی تو یہ کفالہ نہ رہے گا بلکہ استعارۃً حوالہ ہو جائیگا اور اگر حوالہ میں اصیل یعنی محیل کے بری نہ ہونے کی شرط لگا دی گئی تو یہ حوالہ نہ رہے گا بلکہ استعارۃً کفالہ ہو جائے گا۔ اسی طرح صدقہ اور ہبہ دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ دونوں میں سے ہر ایک بغیر عوض کے

مالک بنانے کا ذریعہ ہے پس اس اتصال اور اشتراک کی وجہ سے لفظ صدقہ، ہبہ کیلئے اور لفظ ہبہ، صدقہ کیلئے استعارۃً استعمال کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی فقیر کو صدقہ کرنے کیلئے کہا کہ میں نے یہ چیز اس کو ہبہ کر دی تو یہ صدقہ ہوگا یعنی لفظ ہبہ، صدقہ کیلئے مستعار ہوگا اور اس معطی کیلئے اپنی دی ہوئی شئ واپس لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے اور اگر کسی مالدار کو ہبہ کرنے کیلئے کہا کہ میں نے یہ چیز اسکو صدقہ کر دی ہے تو یہ ہبہ ہوگا یعنی لفظ صدقہ، ہبہ کیلئے مستعار ہوگا اور اس معطی کو اپنی عطا کردہ شئ واپس لینے کا حق ہوگا کیونکہ ہبہ میں رجوع جائز ہے یعنی واہب اپنی شئ موہوب، موہوب لہ سے واپس لے سکتا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ تَرَكَ الْمُصَ رح تَفْصِيْلَ الْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَذَكَرَ بَعْضَ اَنْوَاعِ الْاِتِّصَالِ الصُّوْرِيِّ لِيَبْتَنِيَ عَلَيْهِ الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ فَقَالَ وَالْاَوَّلُ عَلٰى نَوْعَيْنِ اَيِ الْاِتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةِ وَالتَّعْلِيْلِ يَتَنَوَّعُ عَلٰى نَوْعَيْنِ لِاَنَّ السَّبَبِيَّةَ نَوْعٌ آخَرُ وَالتَّعْلِيْلُ نَوْعٌ آخَرُ وَلَمَّا كَانَ عَلَاقَةُ التَّعْلِيْلِ اَشْرَفُ مِنَ السَّبَبِيَّةِ قَدَّمَهَا حَيْثُ قَالَ اَحَدُهُمَا اِتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ وَاَنَّهُ يُوْجِبُ الْاِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ فَيَجُوْزُ اَنْ تُذْكَرَ الْعِلَّةُ وَيُرَادُ الْحُكْمُ وَاَنْ يُذْكَرَ الْحُكْمُ وَتُرَادُ الْعِلَّةُ لِاَنَّ الْحُكْمَ يَحْتَاجُ اِلَى الْعِلَّةِ مِنْ حَيْثُ الثُّبُوْتِ وَالْعِلَّةُ مُحْتَاجَةٌ اِلَى الْحُكْمِ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ اِذْ لَمْ تُشْرَعِ الْعِلَّةُ اِلَّا لِلْحُكْمِ فَجَاءَ الْاِفْتِقَارُ مِنَ الطَّرَفَيْنِ وَالْاَصْلُ فِي الْاِسْتِعَارَةِ اَنْ يُذْكَرَ الْمُفْتَقِرُ اِلَيْهِ وَيُرَادُ الْمُفْتَقِرُ فَتَصِحُّ الْاِسْتِعَارَةُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ.

ترجمہ:۔ پھر اس کے بعد مصنف رح نے اتصال معنوی کی تفصیل کو ترک کر کے اتصال صوری کی بعض قسموں کو ذکر کیا ہے تاکہ اس پر علت اور سبب کے درمیان فرق مبنی ہو سکے چنانچہ فرمایا اور اول دو قسموں پر مشتمل ہے یعنی سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے اتصال دو قسموں پر منقسم ہے اسلئے کہ سببیت علیحدہ قسم ہے اور تعلیل علیحدہ قسم ہے، اور تعلیل کا علاقہ چونکہ سببیت کے علاقہ سے ہے اس لئے مصنف نے اس کو مقدم کیا چنانچہ کہا ان میں سے ایک حکم کا علت سے متصل ہونا ہے جیسے ملک کا شراء سے متصل ہونا اور یہ اتصال طرفین سے استعارہ کو ثابت کرتا ہے پس یہ جائز ہوگا کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد ہو اور حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد ہو کیونکہ ثبوت کے لحاظ سے حکم، علت کا محتاج ہوتا ہے اور مشروع ہونے کے لحاظ سے علت، حکم کی محتاج ہوتی ہے اسلئے کہ علت، حکم ہی کیلئے مشروع کی جاتی ہے پس دونوں طرف سے محتاج ہونا آگیا اور استعارہ میں اصل

یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کیا جائے اور محتاج مراد لیا جائے پس استعارہ جانبین سے درست ہوگا۔
تشریح :۔ مصنف نے سابق میں اتصال کی دو قسمیں بیان کی تھیں اتصال صوری اور اتصال معنوی لیکن مصنف نے اتصال معنوی کی تفصیل تو بالکلیہ ترک کردی ہے البتہ اتصال صوری کی بعض قسموں کو ذکر کیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فاضل مصنف علت اور سبب کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں اور یہ فرق اتصال صوری کی بعض قسموں پر مبنی ہے اسلئے اتصال صوری کی بعض قسموں کو ذکر فرمایا تاکہ اس پر علت اور سبب کے درمیان فرق اور امتیاز کی بنیاد قائم ہوسکے۔

چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان جو اتصال صوری شرعی سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ اور دو قسمیں اسلئے ہیں کہ سببیت ایک علیحدہ قسم ہے اور تعلیل ایک علیحدہ قسم ہے، اور ان دونوں میں سے تعلیل کا علاقہ، سببیت کے علاقہ سے چونکہ اشرف ہے اس لئے تعلیل کا علاقہ پہلے ذکر کیا گیا اور سببیت کا علاقہ بعد میں ذکر کیا گیا۔ اور تعلیل کا علاقہ اشرف اسلئے ہے کہ حکم، علت کی طرف وجوداً اور عدماً دونوں طرح منسوب ہوتا ہے یعنی وجودِ علت کے وقت حکم موجود ہوگا اور علت معدوم ہونے کے وقت حکم معدوم ہوگا۔ اس کے برخلاف سبب ہے کہ حکم سبب کی طرف نہ وجوداً منسوب ہوتا ہے اور نہ عدماً منسوب ہوتا ہے بہرحال اس شرافت کی وجہ سے تعلیل کے علاقہ کو پہلے ذکر کیا گیا ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ اتصال صوری کی مذکورہ دو قسموں میں سے ایک قسم یہ ہے کہ حکم، علت کیساتھ متصل ہو جیسا کہ ملک، شراء کیساتھ متصل ہوتی ہے اور ملک، شراء کا حکم ہے اسلئے کہ حکم اس اثر کو کہا جاتا ہے جو کسی شئی پر مرتب ہو اور علت وہ ہوتی ہے جس پر حکم مرتب ہو، پس شراء، علت ہے کیونکہ شراء اسی لئے موضوع ہے تاکہ اس پر ملک کا ترتب ہوسکے۔ بہرحال ملک کا شراء کیساتھ متصل ہونا حکم کا علت کیساتھ متصل ہونا ہے۔ فاضل مصنف نے کہا کہ اس قسم میں استعارہ طرفین سے جائز ہے یعنی یہ بھی جائز ہے کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد لیا جائے، اور یہ بھی جائز ہے کہ حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد لیجائے کیونکہ استعارہ میں قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کرکے محتاج مراد لیا جائے اور یہاں حکم اور علت دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ بھی ہے اور محتاج بھی ہے پس جب دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ ہے تو ہر ایک کو ذکر کرکے دوسرے کو مراد لیا جاسکتا ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ اور محتاج اسلئے ہے کہ حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہوتا ہے یعنی حکم بغیر علت کے موجود اور ثابت نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ حکم، علت کا اثر ہوتا ہے اور اثر اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہوگیا کہ حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہے، اور جب حکم اپنے وجود میں علت کا محتاج ہے تو حکم محتاج اور علت محتاج الیہ ہوئی۔ اور علت مشروع ہونے کے لحاظ سے حکم کی محتاج ہوتی ہے کیوں کہ علت لذاتہا مطلوب اور مشروع نہیں ہوتی ہے بلکہ علت اسلئے مشروع ہوتی ہے تاکہ اسکے

ذریعہ حکم ثابت کیا جاسکے چنانچہ جس جگہ حکم کا ثابت کرنا ممکن نہ ہو وہاں علت لغو اور بیکار ہوتی ہے مثلاً کسی نے آزاد آدمی کو خریدا تو یہ شرار لغو ہوگی کیونکہ یہاں حکم یعنی آزاد پر ملک کو ثابت کرنا ناممکن ہے بہرحال یہ بات معلوم ہوگئی کہ مشروع ہونے کے لحاظ سے علت، حکم کی محتاج ہوتی ہے، اور جب علت، حکم کی محتاج ہے تو علت محتاج ہوئی اور حکم محتاج الیہ ہوا۔

حاصل یہ کہ علت اور حکم دونوں محتاج بھی ہیں اور محتاج الیہ بھی اور قاعدہ کے مطابق چونکہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے اسلئے ان میں سے ہر ایک کو ذکر کر کے دوسرے کا مراد لینا جائز ہوگا۔ اور اس قسم میں طرفین سے استعارہ جائز ہوگا۔

حَتّٰی اِذَا قَالَ اِنِ اشْتَرَیْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَنَوٰی بِهِ الْمِلْكَ اَوْ قَالَ اِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَنَوٰی بِهِ الشِّرَاءَ یُصَدَّقُ فِیْهِمَا دِیَانَةً تَفْرِیْعٌ لِاِسْتِعَارَةِ الْعِلَّةِ لِلْحُكْمِ وَعَكْسِهِ فَاِنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةٌ وَالْمِلْكَ مَعْلُوْلٌ وَالْاَصْلُ فِی الشِّرَاءِ اَنْ لَا یُشْتَرَطَ اِجْتِمَاعُ الْكُلِّ فِی الْمِلْكِ وَالْاَصْلُ فِی الْمِلْكِ اَنْ یُشْتَرَطَ الْاِجْتِمَاعُ عُرْفًا فَاِنِ اشْتَرٰی نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهٗ ثُمَّ اشْتَرَی النِّصْفَ الْاٰخَرَ یُعْتَقُ هٰذَا النِّصْفُ فِیْ صُوْرَةِ الشِّرَاءِ لَا فِیْ صُوْرَةِ الْمِلْكِ بِاِعْتِبَارِ الْمَعْنَی الْحَقِیْقِیِّ فَاِنْ قَالَ اَرَدْتُّ بِاَحَدِهِمَا الْاٰخَرَ یُصَدَّقُ فِی الصُّوْرَتَیْنِ دِیَانَةً لِصِحَّةِ الْاِسْتِعَارَةِ فَیُعْتَقُ نِصْفُ الْعَبْدِ الْبَاقِیْ فِیْ صُوْرَةِ مَا نَوَی الشِّرَاءَ بِالْمِلْكِ وَلَمْ یُعْتَقْ فِیْ صُوْرَةِ مَا نَوَی الْمِلْكَ بِالشِّرَاءِ وَلٰكِنَّ الْقَاضِیْ لَا یُصَدِّقُهٗ فِیْ هٰذَا الْاَخِیْرِ لِاَنَّهٗ نَوٰی تَخْفِیْفًا عَلَیْهِ فَیَصِیْرُ مُتَّهَمًا فِیْ هٰذِهِ النِّیَّةِ هٰكَذَا قَالُوْا وَاُعْتُرِضَ عَلَیْهِ بِاَنَّ فِی الصُّوْرَةِ الْاُوْلٰی اَیْضًا تَخْفِیْفًا عَلَیْهِ لِاَنَّ الْمِلْكَ كَانَ اَعَمَّ مِنْ اَنْ یَّكُوْنَ بِالشِّرَاءِ اَوْ بِالْهِبَةِ اَوْ بِالْوَصِیَّةِ اَوْ بِالْاِرْثِ وَالشِّرَاءُ یُخْتَصُّ بِسَبَبٍ مُّعَیَّنٍ مِّنْهَا فَیَنْبَغِیْ اَنْ لَّا یُصَدَّقَ قَضَاءً فِی الْاَوَّلِ اَیْضًا وَلٰكِنْ هٰذَا لَا یَرِدُ عَلَی الْمُصَنِّفِ لِاَنَّهٗ لَمْ یَتَعَرَّضْ لِذِكْرِ الْقَضَاءِ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا قَالَ عَبْدًا مُّنْكَرًا اَمَّا اِذَا قِیْلَ هٰذَا الْعَبْدُ فَالْمِلْكُ وَالشِّرَاءُ سَوَاءٌ فِیْ اَنَّهٗ لَا یُشْتَرَطُ الْاِجْتِمَاعُ فِیْهِ لِاَنَّ التَّفَرُّقَ وَالْاِجْتِمَاعَ وَصْفٌ وَالْوَصْفُ فِی الْحَاضِرِ لَغْوٌ وَفِی الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ۔

ترجمہ:۔ حتّٰی کہ جب کوئی "ان اشتریت عبدًا فهو حرٌّ" کہے اور اس سے ملک کی نیت کرے یا "ان ملکت عبدًا فهو حرٌّ" کہے اور اس سے شرار کی نیت کرے تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃً اسکی تصدیق کیجائیگی

یہ علت کے استعارہ کی حکم کیلئے اور اس کے برعکس کی تفریع ہے کیونکہ شراء علت اور ملک معلول ہے اور شراء میں اصل یہ ہے کہ ملک میں کل کا اجتماع شرط نہیں ہے اور ملک میں اصل یہ ہے کہ عرفاً کل کا اجتماع شرط ہے پس اگر آدھا غلام خرید لیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف خرید لیا تو شراء کی صورت میں یہ نصف آزاد ہو جائے گا (اور) معنی حقیقی کے اعتبار سے ملک کی صورت میں آزاد نہ ہوگا۔ پس اگر اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کا ارادہ کیا ہے تو دونوں صورتوں میں دیانۃً تصدیق کی جائے گی، کیوں کہ استعارہ کرنا درست ہے پس غلام کا نصف باقی اس صورت میں آزاد ہو جائے گا جس صورت میں ملک سے شراء کی نیت کی ہو اور اس صورت میں آزاد نہ ہوگا جس صورت میں شراء سے ملک کی نیت کی ہو لیکن قاضی اس آخری صورت میں اس قائل کی تصدیق نہیں کرے گا کیوں کہ اس نے اپنی ذات پر تخفیف کرنے کا ارادہ کیا ہے لہٰذا وہ اس ارادے میں متہم ہو جائیگا علماء نے ایسا ہی کہا ہے مذکورہ قول پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ پہلی صورت میں بھی اس پر تخفیف کا (الزام عائد ہوتا ہے) کیوں کہ ملک عام ہے اس سے کہ وہ شراء کے ذریعہ ہو یا ہبہ کے ذریعہ ہو یا وصیت یا میراث کے ذریعہ ہو، اور شراء اس کے ایک معین سبب کیساتھ مخصوص ہے لہٰذا مناسب ہے کہ پہلی صورت میں بھی قضاءً تصدیق نہ کی جائے لیکن یہ اعتراض مصنفؒ پر وارد نہ ہوگا کیوں کہ مصنفؒ نے قضاء کا ذکر چھیڑا ہی نہیں ہے اور یہ سب اس وقت ہے جب کہ عبداً نکرہ کہے لیکن جب "ہٰذا العبد" کہے تو ملک اور شراء دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ اس میں اجتماع شرط نہیں ہے اسلئے کہ تفرق اور اجتماع وصف ہیں اور وصف حاضر میں لغو اور غائب میں معتبر ہے۔

تشریح: ـ مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ اتصال کی پہلی قسم یہ ہے کہ حکم، علت کیساتھ متصل ہو جیسے ملک شراء سے متصل ہے اور اس قسم میں استعارہ طرفین سے جائز ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے "ان اشتریتُ عبداً فہو حرٌّ" کہہ کر "ان ملکتُ عبداً فہو حرٌّ" کا ارادہ کیا یا "ان ملکتُ عبداً فہو حرٌّ" کہہ کر "ان اشتریتُ عبداً فہو حرٌّ" کا ارادہ کیا تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃً قائل کی تصدیق کی جائے گی البتہ پہلی صورت میں قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی اور دوسری صورت میں قضاءً بھی تصدیق کی جائے گی حاصل یہ ہے کہ ملک سے شراء مراد لینے کی صورت میں دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح تصدیق کی جائے گی، اور شراء سے ملک مراد لینے کی صورت میں صرف دیانۃً تصدیق کی جائے گی اور قضاءً تصدیق نہ ہوگی۔ کیونکہ شراء علت ہے اور ملک معلول ہے اور شراء کے اندر اصل یہ ہے کہ شراء کی صورت میں شئ مُشتَریٰ کے تمام اجزاء کا ایک وقت میں مشتری (خرید کنندہ) کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے کسی شئ کو متفرق طور پر تھوڑا تھوڑا خرید کیا یعنی ایک جز خرید کر فروخت کر دیا پھر دوسرا جز خرید کر بیچ دیا پھر تیسرا جز خریدا تو یہ کہا جائے گا کہ یہ شخص اس شئ کا مشتری ہے اور اس نے اس شئ کو خرید کیا ہے اور ملک

کے اندر اصل یہ ہے کہ عرفاً شئی کے تمام اجزار کا ملک میں جمع ہونا شرط ہے چنانچہ اگر کوئی شخص ایک شئی کے ایک جز کا مالک ہوگیا اور اس کو بیچ دیا پھر دوسرے جز کا مالک ہوا اور اس کو بھی بیچ دیا پھر تیسرے جز کا مالک ہوا تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ شخص اس شئی کا مالک ہے۔

اسی ضابطہ کے تحت اگر کسی نے "ان اشتریتُ عبداً فهو حرٌ" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید کیا تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہوجائیگا۔ اسلئے کہ آزاد ہونے کی شرط یعنی غلام کو خریدنا پایا گیا اگرچہ متفرق طور پر پایا گیا۔ پس جب شرط پائی گئی تو غلام کا وہ حصہ آزاد ہوجائے گا جو حصہ تحققِ شرط کے وقت اس کی ملک میں ہے اور جو حصہ پہلے ہی فروخت کرنے کی وجہ سے اس کی ملک سے نکل چکا ہے وہ آزاد نہ ہوگا کیوں کہ صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے " لاعتق فیما لایملکہ ابن آدم " اور اگر " ان ملکتُ عبداً فهو حرٌ " کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو یہ نصف ثانی آزاد نہ ہوگا کیوں کہ آزاد ہونے کی شرط یہ ہے کہ متکلم غلام کا مالک ہو، اور ملک کے اندر اصل یہ ہے کہ شئی مملوک کے تمام اجزار مالک کی ملک میں جمع ہوں اور یہ شرط یعنی غلام کے تمام اجزار کا ملک کے اندر جمع ہونا پایا نہیں گیا لہٰذا جب شرط نہیں پائی گئی تو غلام آزاد بھی نہ ہوگا۔ پس اگر ملک بول کر شرار کا ارادہ کیا یا شرار بول کر ملک کا ارادہ کیا تو دونوں صورتوں میں دیانۃً قائل کی تصدیق کی جائے گی کیوں کہ استعارہ دونوں طرف سے جائز ہے پس جب " ان ملکتُ " سے " ان اشتریتُ " مراد لیا گیا تو تحققِ شرط کی وجہ سے غلام کا نصف باقی آزاد ہوجائے گا اور جب " ان اشتریتُ " سے " ان ملکتُ " مراد لیا گیا تو شرط متحقق نہ ہونے کی وجہ سے غلام کا نصف باقی آزاد نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملاجیون رح فرماتے ہیں کہ اس دوسری صورت میں یعنی جب " ان اشتریتُ " سے " ان ملکت " کا ارادہ کیا ہو تو قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا یعنی اگر غلام نے قاضی کی عدالت میں یہ مقدمہ پیش کیا کہ اس شخص نے " ان اشتریتُ عبداً فهو حرٌ " کہا تھا اور اس کے بعد اس نے میرا آدھا حصہ خرید کیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید کیا تو تحققِ شرط کی وجہ سے میرا نصف ثانی آزاد ہوجانا چاہیئے، اور یہ شخص کہتا ہے کہ میں نے " ان اشتریت " بول کر " ان ملکت " کا ارادہ کیا ہے اور " ان ملکت " کی صورت میں عدمِ تحققِ شرط کی وجہ سے میرا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا لہٰذا آپ فیصلہ فرمائیں۔ پس اس صورت میں قاضی اس متکلم کی اس بات میں تصدیق نہیں کرے گا کہ اس نے شرار بول کر ملک کا ارادہ کیا ہے بلکہ قاضی " ان اشتریت " کی بنیاد پر غلام کے نصف ثانی کے آزاد ہونے کا فیصلہ کر دے گا کیوں کہ اس متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت کی ہے یعنی اپنے مفاد میں نیت کی ہے اس طور پر کہ اس نیت کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوگا اور عدمِ نیت کی صورت میں غلام کا نصف ثانی آزاد ہوجائے گا پس شرار سے ملک کی نیت کرنا سراسر متکلم کے مفاد میں ہے اور غلام کے نقصان میں ہے اور جب یہ نیت متکلم کے مفاد میں ہے تو اس

نیت میں متکلم متہم بالکذب ہوگا اور جب متکلم اس نیت میں متہم بالکذب ہے تو قاضی اس نیت میں متکلم کی تصدیق نہ کرے گا اس صورت میں قاضی کا تصدیق نہ کرنا اس وجہ سے نہیں کہ استعارہ صحیح نہیں ہے استعارہ تو صحیح ہے لیکن متہم بالکذب ہونے کی وجہ سے تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس دلیل سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ اگر متکلم نے ملک بول کر شراء مراد لیا تو قاضی متکلم کی تصدیق کرے گا کیوں کہ اس صورت میں متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت نہیں کی ہے بلکہ تغلیظ کی نیت کی ہے اس طور پر کہ ملک بول کر شراء مراد لینے کی صورت میں غلام کا ایک نصف آزاد ہو جاتا ہے اور اس میں متکلم کا نقصان ہے اور ملک بول کر شراء مراد نہ لینے کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا اور اس میں متکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے۔ بہر حال متکلم جب اپنی اس نیت میں متہم نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی اس کی تصدیق کرے گا اور "ان ملکتُ" پر "ان اشتریتُ" کا حکم جاری کر دیا جائے گا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ علماء کی تحقیق بھی یہی ہے البتہ بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ پہلی صورت میں یعنی جس صورت میں متکلم نے "ان ملکتُ" بول کر "ان اشتریتُ" کا ارادہ کیا ہو، اس صورت میں بھی متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت کی ہے یعنی اس نیت میں بھی متکلم کا مفاد وابستہ ہے اس طور پر کہ ملک عام ہے شراء، ہبہ، وصیت، اور میراث تمام طریقوں سے متحقق ہو سکتی ہے یعنی "ان ملکتُ" کی صورت میں متکلم کا مالک ہونا اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ متکلم نے غلام خریدا ہو۔ اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ کسی نے متکلم کیلئے ہبہ کیا ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جبکہ متکلم کیلئے کسی نے غلام کی وصیت کی ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ متکلم کو غلام میراث میں ملا ہو اور شراء ان اسباب میں سے ایک معین سبب کیساتھ خاص ہے یعنی متکلم اگر "ان ملکتُ" بول کر شراء کی نیت نہ کرتا تو ہبہ وغیرہ تمام صورتوں میں مالک ہونے سے غلام آزاد ہو جاتا اور اس صورت میں غلام کا فائدہ اور متکلم کا نقصان ظاہر ہے اور جب متکلم نے "ان ملکتُ" سے شراء کی نیت کی تو غلام صرف شراء کی صورت میں آزاد ہوگا اور باقی صورتوں میں آزاد نہ ہوگا اور اس میں سراسر متکلم کا فائدہ ہے اور جب اس میں متکلم کا فائدہ ہے تو متکلم اپنی اس نیت میں متہم ہوگا اور جب متکلم اس نیت میں متہم ہے تو قضاءً اس کی اس نیت کا اعتبار بھی نہ ہونا چاہیئے تھا حالانکہ آپ اس صورت میں اس کی نیت کا قضاءً اعتبار کرتے ہیں۔ صاحب نور الانوار نے جواب میں فرمایا کہ مصنف منار پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ مصنف منار نے دونوں صورتوں میں دیانۃً تصدیق کئے جانے کا ذکر تو کیا ہے لیکن قضاءً تصدیق کئے جانے کا ذکر نہیں کیا ہے پس جب مصنف نے اس کو ذکر نہیں فرمایا تو مصنف پر اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔ ہاں۔ صاحب منتخب الحسامی جنھوں نے اس کو ذکر کیا ہے کہ اگر "ان ملکتُ" سے "ان اشتریتُ" کی نیت کی گئی تو قضاءً تصدیق کر لی جائے گی ان پر یہ اعتراض وارد ہوگا مگر ان کی طرف سے جواب یہ

ہوگا کہ احکام شرع میں عمومی اور اغلبی چیزوں کا اعتبار ہوتا ہے اور ملک کا اغلبی اور عمومی سبب شراء ہے اور جب شراء، دوسرے اسباب ملک کی بہ نسبت، عام اور اغلب سبب ہے تو متکلم ملک سے شراء مراد لینے کی صورت میں متہم بھی نہ ہوگا اور جب متکلم اپنی نیت میں متہم نہیں ہوا تو اس کی نیت کی قضاءً تصدیق بھی کی جائے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ سابقہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ "عبداً" نکرہ ذکر کیا ہو اور یوں کہا ہو "ان ملکتُ عبداً" یا "ان اشتریتُ عبداً"! لیکن اگر عبد کو معرفہ ذکر کیا ہو اور یوں کہا ہو "ان ملکتُ ہٰذا العبدَ" یا "ان اشتریتُ ہٰذا العبدَ" تو اجتماع کے شرط نہ ہونے میں ملک اور شراء دونوں برابر ہیں۔ یعنی "ان ملکتُ ہٰذا العبدَ" اور "ان اشتریتُ ہٰذا العبدَ" دونوں صورتوں میں غلام کے تمام اجزاء کا ملک کے اندر جمع ہونا شرط نہیں ہے لہٰذا غلام کا نصف ثانی دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائے گا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تفرق اور اجتماع وصف ہیں اور اوصاف غائب میں معتبر ہوتے ہیں حاضر اور موجود میں معتبر نہیں ہوتے اور عبداً نکرہ چونکہ غائب ہے اسلئے اس میں تفرق اور اجتماع معتبر ہوگا، اور ہٰذا العبد معرفہ چوں کہ حاضر اور موجود ہے اسلئے اس میں ان اوصاف کا اعتبار نہ ہوگا، اور بہر صورت غلام کا نصف ثانی آزاد ہو جائے گا۔

(فوائد) دیانۃً تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ فیما بینہ وبین اللہ اس کا قول معتبر ہوگا یعنی جب متکلم مفتی سے مذکورہ واقعہ کا حکم دریافت کرے گا تو مفتی اس کی نیت کے مطابق فتویٰ صادر کرے گا، اور قضاءً تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ جب قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش ہوگا تو قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ صادر کرے گا۔ اور قضاءً تصدیق نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ صادر نہ کرے۔

وَالثَّانِیْ اِتِّصَالُ الْمُسَبَّبِ بِالسَّبَبِ اَلْمُرَادُ بِالسَّبَبِ مَا لَا یَکُوْنُ عِلَّۃً اُضِیْفَ اِلَیْھَا الْحُکْمُ وَفِی الْاِصْطِلَاحِ مَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا اِلَی الْحُکْمِ وَلَا یُضَافُ اِلَیْہِ وُجُوْبٌ وَلَا وُجُوْدٌ وَلَا تُعْقَلُ فِیْہِ مَعَانِی الْعِلَلِ لٰکِنْ یَتَخَلَّلُ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْحُکْمِ عِلَّۃٌ یُضَافُ اِلَیْھَا کَمَا سَیَاْتِیْ۔

ترجمہ:- اور دوسری قسم مسبب کا سبب کیساتھ متصل ہونا ہے۔ سبب سے مراد وہ چیز ہے جو ایسی علت نہ ہو جس کی طرف حکم مضاف ہو اور اصطلاح میں سبب وہ ہے جو حکم کی طرف جانے والی راہ ہو اس کی طرف نہ وجوب منسوب ہو اور نہ وجود منسوب ہو اور نہ اس میں علتوں کے

معانی سمجھے جاتے ہوں، اور اس کے اور حکم کے درمیان ایسی علت ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو جیساکہ عنقریب آجائے گا۔

تشریح:۔ اتصال صوری شرعی کی دوسری قسم یہ ہے کہ مسبب، سبب کیساتھ متصل ہو شارح ؒ نے فرمایا کہ سبب سے مراد وہ چیز ہے جو علت نہ ہو یعنی اس کی طرف حکم بلا واسطہ مضاف اور منسوب نہ ہوتا ہو۔ اور اصولِ فقہ کی اصطلاح میں سبب اس چیز کا نام ہے جو حکم کی طرف جانے والی راہ ہو یعنی سبب اس راہ کا نام ہے جو حکم کی طرف جاتی ہو اور اس کی طرف نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہو اور نہ وجودِ حکم منسوب ہوتا ہو، اور نہ ہی اس میں علتوں کے معانی مفہوم ہوتے ہوں البتہ اس راہ اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت موجود ہو جس کی طرف حکم مضاف ہو۔ شارح علیہ الرحمہ نے وجوب کی قید لگاکر علت سے احتراز کیا ہے کیوں کہ علت کی طرف وجوبِ حکم منسوب ہوتا ہے اور وجود کی قید لگاکر شرط سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ شرط کی طرف وجودِ حکم منسوب ہوتا ہے اور رہا سبب تو اس کی طرف نہ وجوبِ حکم منسوب ہوتا ہے، اور نہ وجودِ حکم منسوب ہوتا ہے۔

كَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لِأَمَتِهِ أَنْتِ حُرَّةٌ يَزُوْلُ بِهِ مِلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَاسِطَةِ زَوَالِهِ يَزُوْلُ مِلْكُ الْمُتْعَةِ فَلَا يَحِلُّ الْوَطْئُ بَعْدَهُ إِلَّا بِالنِّكَاحِ وَهٰكَذَا اِتِّصَالُ ثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِثُبُوْتِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ بِأَنْ يَقُوْلَ اِشْتَرَيْتُ هٰذِهِ الْأَمَةَ فَيَثْبُتُ بِهِ مِلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَاسِطَةِ ثُبُوْتِهِ يَثْبُتُ مِلْكُ الْمُتْعَةِ۔

ترجمہ:۔ جیساکہ ملکِ متعہ کے زوال کا ملکِ رقبہ کے زوال سے متصل ہونا اسلئے کہ جب کسی نے اپنی باندی سے "انت حرۃ" کہا۔ تو اس سے ملکِ رقبہ زائل ہو جائے گی اور ملکِ رقبہ کے زوال کے واسطہ سے ملکِ متعہ زائل ہو جائے گی، پس اس کے بعد بغیر نکاح کے وطی حلال نہ ہوگی۔ اسی طرح ملکِ متعہ کے ثبوت کا ملکِ رقبہ کے ثبوت سے متصل ہونا ہے بایں طور کہ کوئی کہے "اشتریتُ ہذہ الامۃ" تو اس سے ملکِ رقبہ کا ثبوت ہو جائے گا اور اس کے ثبوت کے واسطہ سے ملکِ متعہ کا ثبوت ہو جائے گا۔

تشریح:۔ اس دوسری قسم کی مثال دیتے ہوئے فاضل مصنف ؒ نے فرمایا کہ زوالِ ملکِ متعہ کا زوالِ ملکِ رقبہ سے متصل ہونا اتصالِ مسبب بالسبب کی مثال ہے اس طور پر کہ جب کسی نے اپنی

مملوکہ باندی سے "انتِ حرۃٌ" کہا تو اس سے باندی کا رقبہ آزاد ہوجائے گا یعنی باندی کے رقبہ سے اس کے آقا کی ملک زائل ہوجائے گی اور ملک رقبہ کے زوال کے واسطہ سے اس کے متعہ سے بھی آقا کی ملک زائل ہوجائے گی حتی کہ اس باندی کیساتھ اس کے آقا کا وطی کرنا حلال نہ ہوگا الایہ کہ آقا اس کیساتھ نکاح کرے اس مثال میں "انت حرۃٌ" سبب ہے اور زوالِ ملکِ متعہ مسبب ہے اور سبب و مسبب (حکم) کے درمیان زوالِ ملکِ رقبہ ایک ایسی علت ہے جس کے واسطہ سے حکم یعنی زوالِ ملکِ متعہ، سبب یعنی انت حرۃٌ کی طرف منسوب ہے یعنی زوالِ ملکِ متعہ، زوالِ ملکِ رقبہ کی طرف تو بلا واسطہ مضاف ہے اور سبب (انت حرۃٌ) کی طرف زوالِ ملکِ رقبہ کے واسطہ سے مضاف ہے اور مسبب یعنی زوالِ ملکِ متعہ، زوالِ ملکِ رقبہ کے واسطہ سے سبب یعنی "انت حرۃ" سے متصل ہے اس طور پر کہ "انتِ حرۃٌ" کہتے ہی ملکِ رقبہ اور ملکِ متعہ زائل ہوجاتے ہیں۔ ماتن کی عبارت میں بزوالِ ملکِ الرقبہ سے مولیٰ کا قول "انتِ حرۃٌ" مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اتصالِ مسبب بالسبب کی مثال زوالِ ملکِ متعہ کا انتِ حرۃٌ کے ساتھ متصل ہونا ہے مگر چونکہ یہ اتصال زوالِ ملکِ رقبہ کیواسطہ سے ہوتا ہے اس لئے ماتن رح نے "بزوال ملک الرقبۃ" فرمایا۔ اسی طرح اتصالِ مسبب بالسبب کی مثال ملکِ متعہ کے ثبوت کا ملکِ رقبہ کے ثبوت سے متصل ہونا ہے اس طور پر کہ جب کسی نے کہا "اشتریتُ ہذہ الامۃ" اور باندی کے آقا نے کہا "بعتُ" تو اس عقدِ بیع سے مشتری کیلئے باندی کا ملکِ رقبہ ثابت ہوجائے گا اور ملکِ رقبہ کے واسطہ سے ملکِ متعہ بھی ثابت ہوجائے گا۔ اس مثال میں عقدِ بیع سبب ہوگا اور ثبوتِ ملکِ متعہ مسبب ہوگا اور ان دونوں کے درمیان ثبوتِ ملکِ رقبہ ایسی علت ہوگی جس کے واسطہ سے ثبوتِ ملکِ متعہ، سبب یعنی عقدِ بیع کی طرف مضاف ہوگا اور مسبب (ثبوتِ ملکِ متعہ) سبب (عقدِ بیع) سے متصل ہوگا یعنی بیع تام ہوتے ہی مشتری کیلئے باندی کا ملکِ متعہ ثابت ہوجائے گا۔ یہاں بھی "بثبوتِ ملکِ الرقبہ" سے مراد عقدِ بیع ہے مگر چونکہ ثبوتِ ملکِ متعہ کا عقدِ بیع کے ساتھ اتصال ثبوت ملک رقبہ کے واسطہ سے ہوتا ہے اسلئے شارح رح نے بھی عقدِ بیع کی بجائے "بثبوتِ ملک الرقبۃ" فرمادیا ہے۔

فَيَصِحُّ اِسْتِعَارَةُ السَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهٖ بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ حُرَّةٌ وَيُرِيْدُ بِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ تَقُوْلَ بِعْتُ نَفْسِيْ مِنْكَ وَتُرِيْدُ بِهِ النِّكَاحَ وَلَا يَجُوْزُ اَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَيُرِيْدُ اَنْتِ حُرَّةٌ وَاَنْ يَّقُوْلَ نَكَحْتُكِ وَيُرِيْدُ بِعْتُكِ لِاَنَّ الْمُسَبَّبَ مُحْتَاجٌ اِلَى السَّبَبِ مِنْ حَيْثُ الثُّبُوْتِ وَالسَّبَبُ لَا يَحْتَاجُ اِلَى الْمُسَبَّبِ

مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ لِاَنَّ الْعِتَاقَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا لِاَجْلِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَ زَوَالُ مِلْكِ الْمُتْعَةِ اِنَّمَا حَصَلَ مَعَهٗ اِتِّفَاقًا فِيْ بَعْضِ الْاَحْيَانِ وَكَذَا الْبَيْعُ اِنَّمَا شُرِعَ لِمِلْكِ الرَّقَبَةِ وَحِلُّ الْوَطْيِ اِنَّمَا حَصَلَ مَعَهٗ اِتِّفَاقًا فِيْ بَعْضِ الْاَحْوَالِ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ يُّذْكَرَ الْمُسَبَّبُ وَيُرَادُ بِهِ السَّبَبُ اِلَّا اِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصًّا بِالسَّبَبِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنِّيْ اَرٰىنِيْ اَعْصِرُ خَمْرًا فَاِنَّ الْخَمْرَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا مِنَ الْعِنَبِ فَيَجِيْءُ الْاِفْتِقَارُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ ۔

ترجمہ :۔ پس سبب کا استعارہ حکم کیلئے درست ہوتا ہے لیکن اس کا برعکس درست نہیں ہوتا ہے بایں طور کہ کوئی اپنی بیوی سے "انتِ حرۃٌ" کہہ کر "انت طالقٌ" مراد لے یا کوئی عورت کہے "بعتُ نفسی منک" اور اس سے نکاح مراد لے اور "انت طالق" کہہ کر "انت حرۃ" مراد لینا اور "نکحتکِ" کہہ کر "بعتکِ" مراد لینا جائز نہیں ہے کیوں کہ مسبب ثبوت کے لحاظ سے سبب کا محتاج ہوتا ہے اور سبب مشروع ہونے کے لحاظ سے مسبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ عتاق صرف زوالِ ملک رقبہ کی خاطر مشروع ہوا ہے اور اس کے ساتھ زوالِ ملک متعہ بعض اوقات میں اتفاقاً حاصل ہوتا ہے اور اسی طرح "بیع" صرف ملکِ رقبہ کیلئے مشروع ہوئی ہے اور اس کے ساتھ وطی کا حلال ہونا بعض اوقات میں اتفاقاً حاصل ہو جاتا ہے پس جائز نہیں ہے کہ مسبب ذکر کیا جائے اور اس سے سبب مراد لیا جائے۔ مگر جبکہ مسبب، سبب کیساتھ خاص ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول "انی ارانی اعصر خمراً" ہے اسلئے کہ شراب نہیں ہوتی مگر انگور سے پس جانبین سے احتیاج آئے گی۔

تشریح :۔ مصنف رح نے فرمایا کہ اتصال صوری کی اس دوسری قسم میں استعارہ صرف ایک طرف سے جائز ہے یعنی سبب کا استعارہ حکم (مسبب) کیلئے جائز ہے لیکن حکم (مسبب) کا استعارہ سبب کیلئے جائز نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے "انتِ حرۃٌ" کہا اور "انتِ طالقٌ" مراد لیا تو یہ جائز ہوگا کیونکہ "انتِ حرۃٌ" جس کے ذریعہ ملکِ رقبہ زائل ہوتا ہے سبب ہے اور "انتِ طالقٌ" جس کے ذریعہ ملکِ متعہ زائل ہوتا ہے مسبب ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لہٰذا "انتِ حرۃ" بول کر "انت طالقٌ" مراد لینا جائز ہے۔ اسی طرح اگر کسی آزاد عورت نے کسی مرد کو مخاطب کر کے کہا "بعتُ نفسی منکَ" میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کر دیا اور اس سے نکاح مراد لیا تو یہ بھی جائز ہے کیوں کہ بیع جس کے ذریعہ ملکِ رقبہ ثابت ہوتا ہے سبب ہے اور نکاح جس کے ذریعہ، ملکِ متعہ ثابت ہوتا ہے مسبب ہے۔ اور سبب بول کر مسبب مراد

لینا جائز ہے لہٰذا الفاظِ بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی جائز ہوگا ۔ اور اگر کسی نے اپنی باندی سے "انتِ طالق" کہا اور "انتِ حرۃٌ" مراد لیا تو یہ جائز نہ ہوگا ۔ کیوں کہ "انتِ طالق" جو زوالِ ملکِ متعہ پر دلالت کرتا ہے مسبب ہے اور "انتِ حرۃٌ" جو زوالِ ملکِ رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لہٰذا "انتِ طالقٌ" بول کر "انتِ حرۃٌ" مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا ۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی باندی کو مخاطب کرتے ہوئے کہے "نکحتکِ" میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا، اور "بعتکِ" مراد لے یعنی میں نے تجھ کو فروخت کیا ۔ تو جائز نہیں ہے اس لئے کہ نکاح جو ثبوتِ ملکِ متعہ پر دلالت کرتا ہے مسبب ہے اور لفظ بیع جو ثبوتِ ملکِ رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا چونکہ جائز نہیں ہے اسلئے نکاح بول کر بیع مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا ۔ اور سبب بول کر مسبب مراد لینے کا جواز اور مسبب بول کر سبب مراد لینے کا عدمِ جواز اسلئے ہے کہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ مسبب، اثر ہے سبب کا اور سبب اس کا مؤثر ہے اور اثر اپنے ثبوت میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہوگیا کہ مسبب محتاج ہے اور سبب محتاج الیہ ہے اور سابق میں یہ قاعدہ گذر چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جا سکتا ہے لہٰذا اس قاعدہ کی روشنی میں سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہوگا ۔ اور رہا سبب تو وہ اپنی مشروعیت میں مسبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ سبب تو مشروع ہو لیکن مسبب مشروع نہ ہو مثلاً الفاظِ عتاق صرف زوالِ ملکِ رقبہ کیلئے مشروع ہوئے ہیں اور ان کے ذریعہ ملکِ متعہ کا زوال اتفاقی امر ہے ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا چنانچہ اگر غلام کیلئے لفظ عتاق بولا گیا اور "انت حرٌ" کہا گیا تو اس صورت میں زوالِ ملکِ رقبہ تو ہوگا لیکن زوالِ ملکِ متعہ نہیں ہوگا اور اگر باندی سے کہا گیا تو زوالِ ملکِ رقبہ اور زوالِ ملکِ متعہ دونوں ہوں گے پس ثابت ہوگیا کہ "انت حرٌ" (سبب) جو زوالِ ملکِ رقبہ پر دلالت کرتا ہے مسبب (زوالِ ملکِ متعہ) کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے ۔ اور جب سبب، مسبب کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے تو سبب، مسبب کی طرف محتاج نہ ہوا ۔ اسی طرح الفاظِ بیع صرف ثبوتِ ملکِ رقبہ کیلئے مشروع ہوئے ہیں اور ثبوتِ ملکِ متعہ یعنی وطی کا حلال ہونا ایک اتفاقی امر ہے چنانچہ اگر مبیع باندی ہوئی تو ثبوتِ ملکِ رقبہ کیساتھ ثبوتِ ملکِ متعہ بھی ہو جائے گا، اور اگر مبیع غلام ہوا تو صرف ملکِ رقبہ ثابت ہوگا، اور ملکِ متعہ یعنی وطی کا حلال ہونا ثابت نہ ہوگا ۔ بہر حال اس سے بھی ثابت ہوا کہ سبب (بیع) جو ثبوتِ ملکِ رقبہ پر دلالت کرتا ہے مسبب (ثبوتِ ملکِ متعہ) کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو سبب مسبب کا محتاج نہ ہوا ۔ اور جب سبب، مسبب کا محتاج نہیں ہے تو مسبب محتاج الیہ نہ ہوگا اور جب مسبب محتاج الیہ نہیں ہوا تو مسبب بول کر، سبب مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا ۔ کیوں کہ پہلے گذر چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے، اور مسبب چوں کہ محتاج الیہ نہیں ہے اسلئے مسبب بول کر سبب

مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔
بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لیکن اگر مسبب، سبب کیساتھ خاص۔ تو اس صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے کیوں کہ اس صورت میں سبب علت کے معنی میں ہوگا اور سبب اسی مسبب کیلئے مشروع ہوگا اور جب سبب علت کے معنی میں ہے تو مسبب معلول کے معنی میں ہوگا، اور پہلے گذر چکا ہے کہ معلول بول کر علت مراد لینا جائز ہے لہٰذا مذکورہ صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہوگا۔ اس کی مثال سیدنا یوسف علیہ السلام کے قید خانہ کے ساتھی کا قول " انی ارانی اعصر خمرًا " ہے۔ یہاں خمر سے مراد عنب (انگور) ہے، اور عنب، خمر کا سبب ہے اور خمر اس کا مسبب ہے اور یہ مسبب ایسا ہے جو سبب کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ خمر، عنب ہی سے تیار ہوتی ہے اور عنب کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نشہ آور مشروب تیار ہوتا ہے اس کو احناف کے نزدیک خمر نہیں کہا جاتا ہے پس جب اس مثال میں مسبب، سبب کیساتھ خاص ہے تو دونوں طرف سے احتیاج آئے گی یعنی سبب، مسبب کا محتاج ہوگا اور مسبب، سبب کا محتاج ہوگا، اور جب اس صورت میں سبب، مسبب کا محتاج ہے تو مسبب محتاج الیہ ہوگا اور محتاج الیہ بول کر چونکہ محتاج مراد لیا جاتا ہے اس لئے اس صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی درست ہوگا۔

وَقَالَ الشَّافِعِیُّ رح یَجُوْزُ اِسْتِعَارَۃُ الْعِتَاقِ لِلطَّلَاقِ وَ بِالْعَکْسِ لِاَنَّ کُلًّا مِّنْهُمَا یَبْتَنِیْ عَلَی السِّرَایَۃِ وَ اللُّزُوْمِ فَیَدْخُلَانِ فِی الْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِیِّ وَ نَحْنُ نَقُوْلُ اَلطَّلَاقُ مَوْضُوْعٌ لِرَفْعِ الْقَیْدِ وَ الْعِتَاقُ مَوْضُوْعٌ لِاِثْبَاتِ الْقُوَّۃِ فَلَا یَتَشَابَهَانِ اَصْلًا۔

ترجمہ :- اور امام شافعی رح نے فرمایا عتاق کا استعارہ طلاق کیلئے اور طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے دونوں جائز ہیں اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سرایت اور لزوم پر مبنی ہے لہٰذا یہ دونوں معنوی اتصال میں داخل ہوں گے اور ہم احناف کہتے ہیں کہ طلاق رفعِ قید کیلئے موضوع ہے اور عتاق، اثباتِ قوت کے لئے موضوع ہے پس یہ دونوں سرے سے باہم متشابہ نہ ہوں گے۔

تشریح :- سابق میں علمائے احناف کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ سبب کا استعارہ حکم (مسبب) کیلئے جائز ہے لیکن مسبب کا استعارہ سبب کیلئے جائز نہیں ہے اور مثال میں فرمایا تھا کہ الفاظ عتاق (جو زوالِ ملکِ رقبہ کیلئے موضوع ہیں) کو طلاق (جو زوالِ ملکِ متعہ کیلئے موضوع ہے) کیلئے مستعار لیا جا سکتا ہے لیکن الفاظِ طلاق کو عتاق کیلئے مستعار نہیں لیا جا سکتا ہے۔ حضرت امام شافعی رح نے فرمایا

کہ عتا ، کا استعارہ طلاق کیلئے اور طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے جائز ہے یعنی الفاظ عتاق بول کر طلاق مراد لیا جاسکتا ہے ۔ اور الفاظ طلاق بول کر عتاق مراد لیا جاسکتا ہے ۔ اور دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی موجود ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک از قبیلۂ اسقاط ہے یعنی عتاق کے ذریعہ ملکِ رقبہ کا اسقاط ہوتا ہے اور طلاق کے ذریعہ ملکِ متعہ کا اسقاط ہوتا ہے ، بہرحال دونوں کے ذریعہ اسقاط ہوتا ہے اور دونوں کی بنیاد سرایت اور لزوم پر ہے ، سرایت کا مطلب یہ ہے کہ بعضِ شئ میں حکم ثابت ہونے کی وجہ سے کل شئ میں حکم ثابت ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا " وجہکِ طالق " (تیرے چہرے کو طلاق ہے) تو یہ طلاق جس کو بیوی کے ایک حصہ یعنی چہرے میں ثابت کیا گیا ہے بیوی کے کل میں سرایت کر جائے گی اور کل پر طلاق واقع ہوگی، اسی طرح اگر غلام سے کہا "وجہک حرٌ" (تیرا چہرہ آزاد ہے) تو یہ آزادی جس کو غلام کے ایک حصہ یعنی چہرے میں ثابت کیا گیا ہے پورے غلام میں ثابت ہو جائے گی اور پورے غلام پر آزادی واقع ہو جائے گی ۔ اور لزوم سے مراد فسخ کو قبول نہ کرنا ہے یعنی عتاق اور طلاق دونوں فسخ کو قبول نہیں کرتے ہیں اور دونوں تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتے ہیں یعنی عتاق اور طلاق دونوں میں سے ہر ایک کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے ۔ بہرحال عتاق اور طلاق دونوں میں اتصالِ معنوی موجود ہے یعنی دونوں ازالۂ ملک ، سرایت ، لزوم اور تعلیق بالشرط کے معنی میں شریک ہیں ، اور جب ان دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے جیساکہ اسد اور شجاع کے درمیان اتصال معنوی موجود ہونے کی وجہ سے دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے یعنی اسد بول کر شجاع اور شجاع بول کر اسد مراد لیا جاسکتا ہے ۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان معنوی اتصال موجود نہیں ہے کیونکہ طلاق ، قیدِ نکاحی کو ختم کرنے کیلئے وضع کی گئی ہے یعنی نکاح کی وجہ سے عورت پر کچھ قیود اور پابندیاں عائد ہو جاتی ہیں مثلاً بغیر شوہر کی اجازت کے گھر سے باہر نکلنے پر پابندی لگ جاتی ہے ۔ اسی طرح دوسرے کسی مرد کیساتھ نکاح نہیں کر سکتی ہے پس طلاق کے ذریعہ ان قیود کو ختم کر دیا جاتا ہے ۔ اور عتاق ، قوت ثابت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی غلام کے اندر حکماً ضعف ہوتا ہے اس طور پر کہ وہ دوسرے کا مملوک ہوتا ہے اس کیلئے اپنی ذات پر بھی کسی طرح کی قدرت نہیں ہوتی حتیٰ کہ وہ بغیر مولیٰ کی اجازت کے اپنے نکاح تک کا مجاز نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے کسی تصرف کا شرعاً اعتبار ہوتا ہے لیکن جب اس کو آزاد کر دیا جاتا ہے تو وہ مالک ہوتا ہے مملوک نہیں ہوتا اور مذکورہ تمام تصرفات کا شرعاً مجاز ہوتا ہے پس اعتاق کے ذریعہ اس قوت کو ثابت کر دیا گیا جو قوت اعتاق سے پہلے ثابت نہیں تھی ۔ بہرحال جب طلاق ، قیدِ نکاحی کو ختم کرنے کیلئے موضوع ہے اور اعتاق ، اثباتِ قوت کے لئے موضوع ہے تو ان دونوں کے درمیان

کسی معنی میں اشتراک اور تشابہ نہیں ہوگا اور جب یہ دونوں باہم متشابہ اور کسی معنی میں مشترک نہیں ہیں تو ان کے درمیان معنوی اتصال موجود نہیں ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا ۔

امام شافعیؒ کی طرف سے اس جواب پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ شرعاً اور عرفاً یہی سمجھا جاتا ہے کہ اعتاق ، رقیت اور ملک زائل کرنے کیلئے ہے لہٰذا اعتاق ازالۂ ملک کیلئے موضوع ہوگا نہ کہ اثباتِ قوت کیلئے پس اس صورت میں عتاق اور طلاق دونوں باہم متشابہ ہوں گے ۔ کیوں کہ ان دونوں میں ہر ایک ازالہ کیلئے ہے ، طلاق ، قیدِ نکاحی کے ازالہ کیلئے ہے اور عتاق ملک اور رقیت کے ازالہ کیلئے ہے ، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عتاق ، اثباتِ قوت کیلئے موضوع ہے تو بھی ہم کہیں گے کہ اثباتِ قوت ، ازالۂ ملک کو مستلزم ہے یعنی عتاق کے ذریعہ بلاشبہ غلام کے اندر قوت ثابت ہو جاتی ہے لیکن ملکیت اور اور رقیت جس کو ضعفِ حکمی کہا جاتا ہے وہ بھی زائل ہو جاتا ہے بہرحال ازالہ میں دونوں شریک ہیں اور جب طلاق اور عتاق دونوں ازالہ کے معنی میں شریک ہیں تو اتصالِ معنوی پایا گیا اور جب اتصالِ معنوی پایا گیا تو طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینا بھی درست ہو جائے گا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اتصالِ معنوی کیلئے کسی بھی معنی میں شریک ہونا کافی نہیں ہے بلکہ اس معنی میں شریک ہونا ضروری ہے جو معنی مشبہ بہ کیساتھ مختص ہو اور اس معنی کا مشبہ بہ میں پایا جانا مشہور ہو جیسے اہلِ عرب شجاع آدمی کو اسد اور بلید آدمی کو حمار کہتے ہیں کیوں کہ شجاعت اور بلادت ایسے معنی ہیں جو مشبہ بہ یعنی اسد اور حمار کے ساتھ خاص ہیں اور مشہور ہیں ، اور بزدل آدمی کو اسد اور ذکی آدمی کو حمار نہیں کہتے ہیں اگرچہ حیوانیت میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں شریک ہیں کیوں کہ حیوانیت ایسے معنی نہیں ہیں جو مشبہ بہ کیساتھ خاص ہوں اور مشہور ہوں ۔ اسی طرح طلاق اور عتاق دونوں اگرچہ ازالہ کے معنی میں شریک ہیں لیکن یہ معنی دونوں میں سے کسی کے ساتھ خاص اور مشہور نہیں ہیں بلکہ حیوانیت کی طرح دونوں میں پائے جاتے ہیں ۔ اور جب ایسا ہے تو ان دونوں کے درمیان اتصالِ معنوی نہ ہوگا ۔ اور جب ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی نہیں ہے تو حضرت امام شافعیؒ کا اتصال کو لے کر طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا ۔

وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلٰى اَصْلِ الْقَاعِدَةِ اَنَّ الْعِتَاقَ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِاِزَالَةِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِيْ كَانَتْ عَلٰى وَجْهِ مِلْكِ الْيَمِيْنِ دُوْنَ الْمُتْعَةِ الَّتِيْ كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَكَذَا الْبَيْعُ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِيْ كَانَتْ مِنْ جِهَةِ مِلْكِ الْيَمِيْنِ دُوْنَ الْمُتْعَةِ الَّتِيْ كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَاُجِيْبَ بِاَنَّهٗ يَكْفِيْ فِيْ هٰذَا كَوْنُهٗ سَبَبًا فِي الْجُمْلَةِ لَا كَوْنُهٗ سَبَبًا عَلٰى وَجْهٍ مَخْصُوْصٍ بِهٖ .

ترجمہ: لیکن اصل قاعدہ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عتاق تو صرف اس ملکِ متعہ کے ازالہ کا سبب ہے جو ملکِ یمین کے طور پر ہو۔ اس متعہ کی ملک کے ازالہ کا سبب نہیں ہے جو نکاح میں ہے اور اسی طرح بیع اس ملکِ متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جو ملکِ یمین کے طور پر ہو نہ کہ اس ملکِ متعہ کے ثبوت کا سبب جو نکاح میں ہے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس مجاز میں اس کا فی الجملہ سبب ہونا کافی ہے، کسی خاص وجہ کی بنا پر اس کا سبب ہونا ضروری نہیں ہے۔

تشریح: شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ اصل قاعدہ پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ سبب کا استعارہ حکم (مسبب) کیلئے جائز ہے یعنی سبب بول کر مسبب مراد لیا جا سکتا ہے، اور اس کی مثال میں فرمایا کہ "انتِ حرۃ" (جو زوالِ ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے) بول کر "انتِ طالق" (جو زوالِ ملکِ متعہ پر دلالت کرتا ہے) مراد لینا جائز ہے کیوں کہ انتِ حرۃ یعنی لفظ عتاق، انتِ طالق یعنی زوالِ ملکِ متعہ کا سبب ہے۔ اسی طرح "بعتُ نفسی منک" بول کر نکاح مراد لینا جائز ہے کیونکہ "بعتُ نفسی منک" جو ثبوتِ ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے ثبوتِ ملکِ متعہ کا جس پر لفظ نکاح دلالت کرتا ہے، لیکن یہاں یہ اشکال ہے کہ لفظ عتاق اُس ملکِ متعہ کے زوال کا سبب ہے جو ملکِ یمین کے طور پر ہو اور جو ملکِ متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو لفظ عتاق اس کے زوال کا سبب نہیں ہے۔ پس جب لفظ عتاق اس ملکِ متعہ کے زوال کا سبب نہیں ہے جو نکاح کے طور پر ہو تو لفظ عتاق یعنی "انت حرۃ" سے "انت طالق" مراد لینا کیسے درست ہوگا، اسی طرح بیع اُس ملکِ متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جو ملکِ یمین کے طور پر ہو اور جو ملکِ متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو بیع اس کے ثبوت کا سبب نہیں ہے اور جب بیع اس ملکِ متعہ کے ثبوت کا سبب نہیں ہے جو ملکِ متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو تو بیع سے نکاح مراد لینا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سببیت کے اعتبار سے مجاز میں اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ معنی حقیقی، معنی مجازی معین مشخص کا سبب ہو بلکہ جنسِ معنی مجازی کا سبب ہونا بھی کافی ہے جیسے غیث (بارش) جنس نبات کا سبب ہے نبات خواہ بارش سے حاصل ہو یا اس کے علاوہ سے حاصل ہو پس غیث بول کر

جنس نبات مراد لیا جا سکتا ہے۔ اسیطرح یہاں لفظ عتاق مطلقاً زوالِ ملکِ متعہ کا سبب ہے وہ ملکِ متعہ
خواہ ملکِ یمین کے طور پر حاصل ہوئی ہو خواہ نکاح کے طور پر حاصل ہوئی ہو۔ اسیطرح بیع مطلقاً ثبوتِ
ملکِ متعہ کا سبب ہے وہ ملکِ متعہ خواہ ملکِ یمین کے طور پر حاصل ہوئی ہو خواہ نکاح کے طور پر حاصل ہوئی
ہو۔ بہر حال جب لفظ عتاق مطلقاً زوالِ ملکِ متعہ کا سبب ہے تو اُس ملکِ متعہ کے زوال کا سبب بھی یقیناً
ہوگا جو ملکِ متعہ نکاح کے طور پر حاصل ہوتی ہے اور جب لفظ عتاق اس ملکِ متعہ کے زوال کا بھی سبب
ہے جو ملکِ متعہ نکاح کے طور پر حاصل ہوتی ہے تو لفظ عتاق بول کر طلاق مراد لینا بھی جائز ہوگا اسیطرح
بیع جب مطلقاً ثبوتِ ملکِ متعہ کا سبب ہے تو اُس ملکِ متعہ کے ثبوت کا بھی سبب ہے جو ملکِ متعہ
نکاح کے طور پر ثابت ہو اور جب ایسا ہے تو بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی جائز ہوگا۔

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ شَرَعَ اَنْ يُّبَيِّنَ اَنَّهٗ فِيْ اَيِّ مَوْضِعٍ
تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ وَفِيْ اَيِّ مَوْضِعٍ يُتْرَكُ الْمَجَازُ فَقَالَ وَاِذَا كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ
مُتَعَذِّرَةً اَوْ مَهْجُوْرَةً صِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ يَعْنِيْ بِالْمُتَعَذِّرِ مَا لَا يُمْكِنُ الْوُصُوْلُ
اِلَيْهِ اِلَّا بِمَشَقَّةٍ وَبِالْمَهْجُوْرِ مَا يُمْكِنُ وُصُوْلُهٗ اِلَّا اَنَّ النَّاسَ تَرَكُوْهُ كَمَا اِذَا
حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ مِثَالٌ لِلْمُتَعَذِّرَةِ اِذْ اَكْلُ النَّخْلَةِ نَفْسِهَا
يَتَعَذَّرُ فَيُرَادُ الْمَجَازُ وَهُوَ ثَمَرُهَا فَاِنْ لَمْ تَكُنِ الشَّجَرَةُ ذَاتَ ثَمَرٍ يُرَادُ بِهَا
ثَمَنُهَا الْحَاصِلُ بِالْبَيْعِ وَلَوْ تَكَلَّفَ وَاَكَلَ مِنْ عَيْنِ النَّخْلَةِ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّ الْمُتَعَذِّرَ
لَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ حُكْمٌ وَلَا يُقَالُ اِنَّ الْمَحْلُوْفَ عَلَيْهِ هُوَ عَدَمُ اَكْلِ النَّخْلَةِ وَهُوَ
غَيْرُ مُتَعَذِّرٍ وَاِنَّمَا الْمُتَعَذِّرُ اَكْلُهَا لِاَنَّا نَقُوْلُ الْيَمِيْنُ اِذَا دَخَلَتْ عَلَى النَّفْيِ
يَكُوْنُ لِلْمَنْعِ فَمُوْجَبُ الْيَمِيْنِ اَنْ يَّصِيْرَ الْفِعْلُ مَمْنُوْعًا بِالْيَمِيْنِ وَمَا لَا يَكُوْنُ
مَاْكُوْلًا لَا يَكُوْنُ مَمْنُوْعًا بِالْيَمِيْنِ بَلْ قَبْلَهَا۔

ترجمہ:۔ پھر مجاز کے علاقوں کے بیان سے فارغ ہو کر مصنف نے اس بات کو بیان کرنا شروع
کر دیا کہ کس جگہ حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے اور کس جگہ مجاز کو ترک کیا جاتا ہے چنانچہ فرمایا اور جب حقیقت
متعذر ہو یا مہجور ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ متعذر سے مصنف کی مراد وہ چیز ہے جس تک بغیر

مشقت کے پہنچنا ممکن نہ ہو اور مہجور سے مراد وہ ہے جس کا حصول ممکن ہو مگر لوگوں نے اسے چھوڑ دیا ہو جیسے جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس کھجور کے درخت سے نہ کھائے گا (یہ) حقیقت متعذرہ کی مثال ہے اسلئے کہ بعینہٖ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے پس مجاز مراد ہوگا اور وہ اس کا پھل ہے پس اگر درخت پھل والا نہ ہو تو اس سے اس کی وہ قیمت مراد ہوگی جو بیع کر حاصل ہوتی ہے اور اگر حالف نے تکلف کر کے بعینہٖ درخت کا کچھ حصہ کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیوں کہ متعذر کیساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جس پر قسم کھائی گئی ہے کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے اور یہ متعذر نہیں ہے، متعذر تو اس کا کھانا ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ جب قسم نفی پر داخل ہو تو نفی، منع اور نہی کیلئے ہوتی ہے۔ پس قسم کا مقتضا یہ ہے کہ "فعل" قسم کی وجہ سے ممنوع ہوا اور جو چیز ماکول نہ ہو وہ قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتی بلکہ قسم کے پہلے سے ممنوع ہوتی ہے۔

تشریح: ـ شارح رحؒ نے فرمایا کہ مصنفؒ مجاز کے علاقوں کے بیان سے فراغت پا کر اب اس بات کو ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ کس جگہ حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے اور کس جگہ مجاز کو ترک کیا جاتا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ حقیقت اگر متعذرہ ہو یا مہجورہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا اور مجاز پر عمل ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ حقیقتِ متعذرہ سے مراد وہ ہے جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی ممکن نہ ہو، اور حقیقتِ مہجورہ سے مراد وہ ہے جس کی طرف رسائی تو ممکن ہو لیکن لوگوں نے اس کو عملاً ترک کر دیا ہو۔ حقیقتِ متعذرہ کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کہا "واللہ لا آکل من ہذہ النخلۃ" خدا کی قسم میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا۔ اس مثال میں حقیقت یعنی بعینہٖ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے لہٰذا اس کلام کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ اگر وہ درخت پھلدار ہوا تو اس درخت کے پھل اس کے مجازی معنی ہوں گے، اور اگر وہ درخت پھل دار نہ ہوا تو اس کی وہ قیمت جو بیع سے حاصل ہوتی ہے اس کے مجازی معنی ہوں گے یعنی پھل دار ہونے کی صورت میں حالف پھل کھا کر حانث ہوگا، اور پھل دار نہ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کھانے سے حانث ہوگا۔ لیکن اگر حالف نے تکلف کر کے عینِ درخت میں سے کچھ کھالیا یعنی اس کی لکڑی کھالی یا پتے کھالئے تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ یہ متعذر ہے اور متعذر کیساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس کے ساتھ بھی حنث وغیرہ کا کوئی حکم متعلق نہ ہوگا۔

"ولا یقال" سے شارح رحؒ ایک اعتراض دفع کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں محلوف علیہ یعنی جس چیز پر قسم کھائی گئی ہے وہ نخلہ کے درخت کا نہ کھانا ہے کیوں کہ حالف نے کہا ہے کہ میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا۔ اور درخت کا نہ کھانا غیر متعذر ہے متعذر

تو اس کا کھانا ہے نہ کھانا متعذر نہیں ہے پس جب محلوف علیہ غیر متعذر رہے تو نخلہ سے اس کا پھل یا اس کی قیمت کیسے مراد لی جاسکتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قسم جب نفی پر داخل ہوتی ہے تو وہ نفی نہی کیلئے اور اپنے آپ کو فعل منفی سے روکنے کیلئے ہوتی ہے جیسے کسی نے " واللہ لا اشرب الماء" کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حالف اپنے آپکو شرب ماء سے منع کرنا چاہتا ہے پس اس صورت میں یمین کا مقتضیٰ یہ ہوگا کہ فعل منفی قسم کی وجہ سے ممنوع ہو جیسے شرب ماء قسم کی وجہ سے ممنوع ہوا ہے ورنہ قسم سے پہلے ممنوع نہیں تھا اور جو چیز حسًّا اور عادةً نہ کھائی جاتی ہو (جیسے عین درخت کہ وہ نہ حسًّا کھایا جاتا ہے اور نہ عادةً کھایا جاتا ہے) وہ قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہوتی ہے بہر حال ثابت ہوگیا کہ مثال مذکورہ " واللہ لا اکل من ہذہ النخلۃ" میں فعل منفی قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوا بلکہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے اور جب یہ فعل قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے تو اس میں تعذر معتبر ہوگا یعنی محلوف علیہ متعذر رہوگا اور جب محلوف علیہ متعذر ہے تو اس کو ترک کردیا جائے گا اور مجاز یعنی درخت کے پھل یا اس کی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اَوْ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ مِثَالٌ لِلْمَهْجُوْرَةِ لِاَنَّ وَضْعَ الْقَدَمِ فِی الدَّارِ حَافِيًا مِنْ خَارِجٍ بِدُوْنِ اَنْ يَّدْخُلَ فِيْهَا مُمْكِنٌ لٰكِنَّ النَّاسَ هَجَرُوْهُ فَيُرَادُ بِهِ الدُّخُوْلُ لِلْعُرْفِ وَلَوْ وَضَعَ الْقَدَمَ فِی الدَّارِ مِنْ غَيْرِ دُخُوْلٍ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّهٗ مَهْجُوْرٌ۔

ترجمہ:۔ یا اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا یہ حقیقت مہجورہ کی مثال ہے کیوں کہ گھر میں داخل ہوئے بغیر باہر سے ننگے پاؤں گھر میں رکھنا ممکن ہے لیکن لوگوں نے اس معنی کو ترک کردیا ہے لہٰذا عرف کی وجہ سے اس سے دخول مراد ہوگا اور اگر کسی نے بغیر داخل ہوئے گھر میں قدم رکھا تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ لوگوں نے اس معنی کو ترک کردیا ہے۔

تشریح:۔ مصنف نے حقیقت مہجورہ کی مثال میں فرمایا کہ اگر کسی نے کہا " واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان" بخدا میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو یہ کلام مطلقاً دخول پر محمول ہوگا۔ کیوں کہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ بغیر مکان میں داخل ہوئے اپنا ننگا قدم باہر سے مکان میں داخل کردے یعنی پورا جسم چوکھٹ سے باہر رہے اور صرف ننگا پاؤں چوکھٹ کے اندر داخل کردے اور ایسا کرنا ممکن بھی ہے لیکن لوگوں کے عرف میں یہ معنی متروک ہیں یعنی عرف میں یہ معنی مراد نہیں ہوتے پس جب یہ معنی مہجور اور متروک ہیں تو اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور وضع قدم کے مجازی معنی دخول کے ہیں یعنی

عرف میں وضع قدم سے دخول مراد ہوتا ہے دخول سوار ہو کر ہو یا پیادہ یا ہو ننگے پاؤں ہو یا جوتے پہن کر ہو۔ بہر حال جب اس کلام میں وضعِ قدم سے مطلقاً دخول مراد ہے تو حالف مکان میں داخل ہونے سے حانث ہو جائیگا سوار ہو کر داخل ہوا ہو یا پیادہ پا داخل ہوا ہو ننگے پاؤں داخل ہوا ہو یا جوتے پہن کر داخل ہوا ہو۔ اور اگر حالف مکان میں داخل تو نہ ہوا لیکن چوکھٹ سے باہر بیٹھ کر یا لیٹ کر ننگا پاؤں اندر رکھ دیا یعنی کلام کی حقیقت پر عمل کیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیوں کہ اس کلام کے حقیقی معنی مہجور رہیں اور معنی مہجور کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس کیساتھ بھی حنث کا حکم متعلق نہیں ہوگا۔

وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا كَالْمَهْجُوْرِ عَادَةً مُرْتَبِطٌ بِقَوْلِهٖ اَوْ مَهْجُوْرَةٌ اَیْ لَا یَلْزَمُ فِی الْمَصِیْرِ اِلَی الْمَجَازِ اَنْ تَكُوْنَ الْحَقِیْقَةُ مَهْجُوْرَةً عَادَةً بَلِ الْمَهْجُوْرُ شَرْعًا اَیْضًا كَالْمَهْجُوْرِ عَادَةً حَتّٰی یَنْصَرِفَ التَّوْكِیْلُ بِالْخُصُوْمَةِ اِلَی الْجَوَابِ مُطْلَقًا تَفْرِیْعٌ لَهٗ یَعْنِیْ اِنْ وَكَّلَ اَحَدٌ رَجُلًا بِاَنْ یُّخَاصِمَ الْمُدَّعِیْ عِنْدَ الْقَاضِیْ یُحْمَلُ عَلٰی مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِاَنَّ الْخُصُوْمَةَ هُوَ الْاِنْكَارُ فَقَطْ مُحِقًّا كَانَ الْمُدَّعِیْ اَوْ مُبْطِلًا وَهُوَ حَرَامٌ شَرْعًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَنَازَعُوْا فَلَابُدَّ اَنْ یَّصْرِفَ اِلَی الْجَوَابِ مُطْلَقًا بِالرَّدِّ وَالْاِقْرَارِ مَجَازًا مِنْ قَبِیْلِ اِطْلَاقِ الْخَاصِّ عَلَی الْعَامِّ فَلَوْ اَقَرَّ الْوَكِیْلُ عَلٰی مُوَكِّلِهٖ جَازَ عِنْدَهٗ خِلَافًا لِزُفَرَ وَالشَّافِعِیِّ رح۔

ترجمہ:۔ اور مہجور شرعاً، مہجور عادۃً کی طرح ہے یہ قول مصنف کے قول" او مہجورۃ" کیساتھ متعلق ہے یعنی مجاز کی طرف رجوع کرنے میں یہ لازم نہیں ہے کہ حقیقت عادۃً مہجورہ ہو بلکہ مہجور شرعاً بھی مہجور عادۃً کی طرح ہے حتّٰی کہ توکیل بالخصومت مطلقاً جواب کی طرف راجع ہوگی (یہ) قاعدہ مذکورہ کیلئے تفریع ہے یعنی اگر کسی نے ایک آدمی کو اس بات کا وکیل کیا کہ وہ قاضی کے پاس مدعی سے مخاصمہ کرے تو اس کو مطلق جواب پر محمول کیا جائے گا اسلئے کہ خصومت فقط انکار کا نام ہے مدعی حق پر ہو یا باطل پر ہو اور یہ انکار شرعاً حرام ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے" ولا تنازعوا" جھگڑا مت کرو۔ پس ضروری ہے کہ وہ مجازاً رد اور اقرار کے ساتھ مطلقاً جواب کی طرف راجع ہو (اور یہ) اطلاقِ خاص علی العام کے قبیل سے ہوگا پس اگر وکیل نے اپنے موکل پر اقرار کرلیا تو یہ ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ امام زفر اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔

تشریح:۔ فاضل مصنف نے کہا کہ جو حقیقت شرعاً مہجور اور متروک ہو اس کا حکم وہی ہوتا ہے جو حقیقت مہجورہ عادۃً کا حکم ہے یعنی جس طرح حقیقتِ مہجورہ عادۃً کی صورت میں مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اسیطرح حقیقت مہجورہ شرعاً کی صورت میں بھی مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مجاز کی طرف

رجوع کیا جانا صرف حقیقتِ مہجورہ عادۃً کی صورت میں نہیں ہے بلکہ حقیقتِ مہجورہ شرعاً کی صورت میں بھی مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا کیوں کہ جس چیز کو شریعت نے ترک کر دیا ہو مسلمان بھی اپنے دین اور عقل کی وجہ سے اس پر عمل کرنے سے گریز ہی کرے گا۔

مصنفؒ نے اس قاعدہ پر دو تفریعی مسئلے ذکر کئے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلاً حامد پر ایک ہزار روپیہ کا دعوی کیا پھر مدعی علیہ یعنی حامد نے کسی کو قاضی کی عدالت میں مدعی کے ساتھ خصومت کا وکیل کیا تو یہ توکیل بالخصومت مطلقاً جواب پر محمول ہوگی حاصل یہ کہ خصومت تو صرف انکار کا نام ہے مدعی حق پر ہو یا باطل پر ہو یعنی خصومت تو صرف یہ ہے کہ وکیل، مدعی کی بات کا انکار کرتا رہے اور جھگڑا برقرار رکھے۔ حالانکہ یہ شرعاً حرام ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے" ولا تنازعوا" جھگڑا مت کرو۔ اور جو چیز حرام ہوتی ہے وہ شرعاً مہجور ہوتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ خصومت شرعاً مہجور ہے اور جب خصومت شرعاً مہجور ہے تو مجاز یعنی مطلقاً جواب کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی وکیل کو مطلقاً جواب کی اجازت ہوگی خواہ مدعی علیہ پر ایک ہزار روپیہ کا اقرار کرے خواہ اس کا انکار کرے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ خصومت بول کر مطلقا جواب مراد لینا یہ اطلاق خاص علی العام کے قبیل سے ہے کیونکہ خصومت خاص ہے صرف انکار کا نام ہے اور جواب عام ہے جو انکار اور اقرار دونوں کو شامل ہے۔ چنانچہ اگر وکیل نے اقرار کیا اور یہ کہا کہ میرے موکل نے واقعی مدعی سے ایک ہزار روپئے لئے ہیں تو مدعی علیہ پر ایک ہزار روپئے واجب ہو جائیں گے اسی طرح اگر مدعی نے وکیل بنایا اور وکیل نے اس کے دعوی کے باطل ہونے کا اقرار کیا تو یہ اقرار مدعی پر نافذ ہوگا یعنی مدعی ایک ہزار روپئے کا مستحق نہ ہوگا۔ یہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے لیکن امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وکیل کا اپنے موکل پر اقرار جائز نہیں ہے کیوں کہ موکل نے اس کو خصومت اور جھگڑے کا وکیل کیا ہے اور اقرار کی وجہ سے مصالحت اور مسالمت ہوتی ہے لہٰذا اقرار اس کی ضد ہوگا جس کا اس کو وکیل کیا گیا تھا اور وکیل کو جس کام کا وکیل کیا جاتا ہے وہ اس کے خلاف کرنے کا مجاز نہیں ہوتا لہٰذا وکیل کا اپنے موکل پر اقرار کرنا درست نہ ہوگا۔

وَاِذَا حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ هٰذَا الصَّبِيَّ لَمْ يُقَيَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ يَنْصَرِفُ وَتَفْرِيْعٌ ثَانٍ لَهٗ لِاَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِيِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيْرَنَا وَلَمْ يُوَقِّرْ كَبِيْرَنَا وَلَمْ يُبَجِّلْ عَالِمِيْنَا فَلَيْسَ مِنَّا فَيُصْرَفُ اِلَى الْمَجَازِ اَيْ لَا يُكَلِّمُ هٰذِهِ الذَّاتَ فَلَوْ كَلَّمَهٗ بَعْدَ مَا كَبُرَ يَحْنَثُ اَيْضًا۔

ترجمہ: اور جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس بچہ سے گفتگو نہیں کرے گا تو یہ قسم بچپن کے زمانہ سے مقید نہ ہوگی۔ یہ عبارت مصنف کے قول "ینصرف" پر معطوف ہے اور قاعدہ مذکورہ کیلئے دوسری تفریع ہے کیوں کہ بچہ سے قطع تعلق کرنا شرعاً مہجور ہے اسلئے کہ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جس نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہیں کیا، ہمارے بڑوں کی توقیر نہ کی اور ہمارے علماء کی تعظیم نہ کی وہ ہم میں سے نہیں ہے پس مذکورہ قسم مجاز کی طرف راجع ہوگی یعنی اس ذات سے کلام نہ کرے گا پس اگر حالف نے اس سے اس کے بڑا ہونے کے بعد بات چیت کی تو بھی حانث ہو جائے گا۔

تشریح: اس عبارت میں سابقہ قاعدہ (حقیقتِ مہجورہ شرعاً حقیقتِ مہجورہ عادۃً کی طرح ہے) پر دوسرا تفریعی مسئلہ بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے بچہ کو مخاطب کر کے کہا " واللہ لا اکلم ہذا الصبیَ" تو اس کی یہ قسم بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی کیوں کہ اس کلام کی حقیقت یعنی بچہ سے بچپن کے زمانہ میں کلام نہ کرنا اور تعلق ترک کرنا شرعاً مہجور ہے اور شرعاً اسلئے مہجور ہے کہ ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا ولم یبجل عالمینا فلیس منا" جس نے چھوٹوں پر رحم بڑوں کی توقیر اور علماء کی تعظیم نہ کی وہ ہمارے طریق پر نہیں ہے۔ اس حدیث میں ترکِ ترحم پر وعید ہے اور بچوں کے ساتھ ترکِ کلام میں ترکِ ترحم ہے پس ثابت ہوا کہ بچوں کے ساتھ ترکِ کلام پر وعید ہے اور جس چیز پر وعید ہوتی ہے اس کا کرنا حرام اور اس کو چھوڑنا واجب ہوتا ہے پس بچوں کیساتھ ترکِ کلام کرنا حرام اور ترکِ کلام کو چھوڑنا واجب ہوگا بہر حال ثابت ہو گیا کہ بچوں کے ساتھ ترکِ کلام شرعاً مہجور ہے، اور جب بچوں کے ساتھ ترکِ کلام شرعاً مہجور ہے یعنی "واللہ لا اکلم ہذا الصبی" کلام کی حقیقت شرعاً مہجور ہے تو اس کلام کے مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور اس کلام کے مجازی معنی ہیں "واللہ لا اکلم ہذہ الذات" یعنی میں اس ذات سے کلام نہیں کروں گا۔ اور یہ معنی مجازی اسلئے ہیں کہ صبی چوں کہ ذات اور وصفِ صبا سے مرکب ہے اسلئے لفظ صبی بمنزل کل کے ہوگا اور ذات بمنزل جزء کے ہے پس یہاں صبی یعنی کل بول کر ذات یعنی جزء مراد لیا گیا ہے اور کل بول کر جزء مراد لینا مجاز ہے۔ لہٰذا یہاں صبی بول کر ذات مراد لینا مجاز ہوگا بس اس مثال میں چونکہ مجاز یعنی ذات مراد ہے اور حالف کی مراد یہ ہے کہ میں اس ذات سے کلام نہیں کروں گا، تو اب یہ حالف اس شخص سے اس کے بچپن میں کلام کرے تب بھی حانث ہوگا جوانی میں کلام کرے تب بھی حانث ہوگا اور بڑھاپے میں کلام کرے گا تب بھی حانث ہوگا۔ کیوں کہ ذات ہر زمانہ میں موجود ہے۔

لَا يُقَالُ اِذَا حُمِلَ عَلَى الذَّاتِ يَلْزَمُ هِجْرَانُ الصَّبِيِّ مَادَامَ صَبِيًّا وَتَرْكُ التَّوْقِيْرِ اِذَا كَبُرَ وَمُهَاجَرَةُ الْمُؤْمِنِ فَوْقَ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فَالْتِزَامُ الْمَجَازِ لِلْاِحْتِرَازِ عَنِ الْوَاحِدِ يُفْضِيْ اِلٰى ثَلٰثَةِ مَعَاصٍ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْمُعْتَبَرُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ الْقَصْدُ وَهٰذِهِ الثَّلٰثَةُ اِنَّمَا تَلْزَمُ اِلْتِزَامًا وَتَبَعًا لِلذَّاتِ لَا قَصْدًا فَلَا تُعْتَبَرُ وَ اِنَّمَا قِيْلَ هٰذَا الصَّبِيُّ لِاَنَّهٗ لَوْ قَالَ لَا يُكَلِّمُ صَبِيًّا بِالتَّنْكِيْرِ يَتَقَيَّدُ بِزَمَانِ صِبَاهُ لِاَنَّ وَصْفَ الصِّبَا صَارَ مَقْصُوْدًا بِالْحَلْفِ وَهُوَ دَاعٍ اِلَى الْحَلْفِ لِاَنَّهٗ قَدْ يَكُوْنُ سَفِيْهًا يَجِبُ الْاِحْتِرَازُ عَنْهُ فَيُصَارُ اِلَى الْاَصْلِ وَاِنْ كَانَ مَهْجُوْرًا شَرْعًا

ترجمہ:۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب یہ قسم ذات پر محمول ہوگی تو بچہ کو بچپن کے زمانہ میں چھوڑنا بڑا ہونے کے بعد توقیر کو چھوڑنا اور مومن کو تین دن سے زیادہ چھوڑنا لازم آئے گا۔ پس ایک خرابی سے بچنے کیلئے مجاز کا التزام تین معاصی کا سبب بنے گا اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ اس باب میں قصد معتبر ہے اور یہ تینوں معصیتیں ذات کے تابع ہوکر لازم آتی ہیں قصداً لازم نہیں آتیں، لہٰذا ان کا اعتبار نہ ہوگا، اور "ہذا الصبی" اسلئے کہا گیا ہے کہ اگر حالف "لایکلم صبیًا" نکرہ کے ساتھ کہتا تو یہ قسم اس کے بچپن کے زمانے کیساتھ مقید ہوتی۔ کیوں کہ صبا کا وصف اس وقت مقصود بالحلف ہوچکا ہے اور وہ داعی الی الحلف ہے اسلئے کہ صبی کبھی ایسا بے سمجھ ہوتا ہے جس سے احتراز ضروری ہوجاتا ہے پس اصل ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا اگرچہ وہ مہجور شرعی ہو۔

تشریح:۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اس دوسری تفریع پر اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ مثال مذکورہ میں آپ نے حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی طرف اسلئے رجوع کیا ہے کہ حقیقت پر عمل کرنے کی صورت میں ہجرانِ صبی یعنی چھوٹوں پر ترکِ ترحم لازم آتا ہے حالانکہ یہ حرام اور گناہ ہے لیکن مجاز پر عمل کرنے کی صورت میں یعنی ذات مراد لینے کی صورت میں تین گناہوں کا ارتکاب کرنا لازم آتا ہے (۱) "ہذا الصبی" میں مشار الیہ جب تک بچہ ہے تو ہجرانِ صبی یعنی ترکِ ترحم لازم آئے گا۔ (۲) اور اسکے بڑا ہونے کے بعد ترکِ توقیر لازم آئے گا۔ (۳) اور تین دن سے زیادہ ایک مومن کیساتھ سلام کلام ترک کرنا لازم آئے گا۔ پس ایک معصیت سے بچنے کیلئے تین تین معاصی کا ارتکاب کرنا کون سی دانشمندی کی بات ہے پس بہتر یہی تھا کہ اس کلام کی حقیقت مراد لی جاتی اور مجاز کی طرف رجوع نہ کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس باب میں یعنی قسم کے باب میں قصد اور ارادہ معتبر ہوتا ہے اور مذکورہ کلام میں صبی سے ذات مراد لینے کی صورت میں مذکورہ تینوں معاصی ذات کے تابع ہوکر لازم آتے ہیں

قصداً لازم نہیں آتے، اور جب ایسا ہے تو یہ معاصی معتبر نہ ہوں گے چنانچہ اگر حالف "لا اکلم ہذہ الذات" کہتا تو وہ بالقصد کسی منہی عنہ کا مرتکب نہ ہوتا اگرچہ اس سے ہجران لازم آتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مثال مذکور میں "ہذا الصبی" معرفہ ذکر کیا گیا ہے لیکن اگر حالف "واللہ اکلم صبیاً" نکرہ کیساتھ کہے تو اس کی یہ قسم بچپن کے زمانے کیساتھ مقید ہوگی یعنی صرف بچپن کے زمانہ میں کلام کرنے سے حانث ہوگا اور اگر اس بچہ کے بڑا ہونے کے بعد حالف نے اس کے ساتھ کلام کیا تو حالف حانث نہ ہوگا۔ کیوں کہ نکرہ کی صورت میں وصف صبا (بچپن) مقصود بالحلف ہوتا ہے یعنی کلام نہ کرنے کی قسم اس کے بچپن کی وجہ سے ہے پس جب وصفِ صبا مقصود بالحلف ہے تو نکرہ کی صورت میں وصفِ صبا کو لغو قرار دیکر مجازاً ذات مراد لینا بھی ممکن نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر "ہذا الصبی" کہا تو یہ وصف ضمنی ہوگا مقصود نہ ہوگا کیوں کہ اشارہ کی صورت میں مشار الیہ کا وصف لغو ہوتا ہے اور ذات معتبر ہوتی ہے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکرہ کی صورت میں وصف صبا مقصود بالحلف ہے۔ اور بچپن، کلام نہ کرنے کی قسم کا داعی بھی ہوتا ہے اسلئے کہ بچہ کبھی سفیہ اور ناسمجھ ہوتا ہے اور اس کے بے سمجھ ہونے کی وجہ سے اس سے احتراز کرنا ضروری ہو جاتا ہے پس نکرہ کی صورت میں چونکہ وصفِ صبا مقصود بالحلف ہے اسلئے اس کلام کو اس کی حقیقت کی طرف راجع کیا جائے گا یعنی اس کلام کی حقیقت پر عمل ہوگا اگرچہ یہ شرعاً مہجور رہے۔

وَإِذَا كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُسْتَعْمَلَةً وَالْمَجَازُ مُتَعَارَفاً فَهِيَ اَوْلٰى عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح خِلَافاً لَهُمَا يَعْنِيْ مَا ذَكَرْنَا سَابِقاً كَانَ فِي الْحَقِيْقَةِ الْمَهْجُوْرَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ مَهْجُوْرَةً بَلْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْعَادَةِ وَلٰكِنْ كَانَ الْمَجَازُ مُتَعَارَفاً غَالِبَ الْاِسْتِعْمَالِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَوْ غَالِباً فِي الْفَهْمِ مِنَ اللَّفْظِ فَحِ الْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ فَقَطْ اَوْلٰى فِيْ رِوَايَةٍ وَعُمُوْمُ الْمَجَازِ فِيْ رِوَايَةٍ۔

ترجمہ:۔ اور جب حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف ہو تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک حقیقت ہی زیادہ بہتر ہے برخلاف صاحبین رح کے یعنی جو کچھ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے وہ حقیقتِ مہجورہ سے متعلق تھا اور اگر وہ مہجورہ نہ ہو بلکہ عادةً مستعملہ ہو لیکن مجاز متعارف، حقیقت کی بہ نسبت غالب الاستعمال ہو یا لفظ سے غالب الفہم ہو تو اس وقت امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین رح کے نزدیک ایک روایت میں فقط مجاز اولیٰ ہے اور ایک روایت میں عموم مجاز اولیٰ ہے۔

تشریح: ـ شارح رحؒ نے فرمایا کہ سابق میں حقیقت مہجورہ کا بیان کیا گیا ہے۔ اب یہاں سے حقیقت مستعملہ کا بیان شروع کیا جا رہا ہے چنانچہ فرمایا کہ حقیقت اگر مہجورہ نہ ہو بلکہ مستعملہ ہو اور مجاز متعارف ہو تو حضرت امام اعظم رحؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیوں کہ حقیقت اصل ہے اور اصل پر بلکہ مشقت پر عمل کرنا ممکن بھی ہے لہٰذا اصل کی موجودگی میں خلیفہ یعنی مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا اور صاحبین رحؒ کے نزدیک انکی ایک روایت کیمطابق فقط مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور ایک روایت کیمطابق عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے مجاز متعارف کی تعریف میں اختلاف ہے۔ چنانچہ مشائخ بلخ نے کہا کہ متعارف سے مراد تعامل ہے یعنی حقیقت بھی اگرچہ مستعمل ہے لیکن حقیقت کی بہ نسبت مجاز زیادہ مستعمل اور معمول بہ ہے۔ اور مشائخ عراق نے کہا کہ متعارف سے مراد تبادر اور تفاہم ہے یعنی لفظ سے مجاز کی طرف ذہن جلد منتقل ہوتا ہے اور مجازی معنی لفظ سے زیادہ سمجھ میں آتے ہیں۔ شارح نے اسی اختلاف کی طرف اشارہ کرنے کیلئے غالب الاستعمال اور غالب فی الفہم کا لفظ ذکر فرمایا ہے۔

كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ أَوْ لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذَا الْفُرَاتِ فَإِنَّ حَقِيْقَةَ الْأَوَّلِ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَيْنِ الْحِنْطَةِ وَهُوَ مُسْتَعْمَلَةٌ لِأَنَّهَا تُغْلٰى وَتُقْلٰى وَتُؤْكَلُ قَضْمًا وَلٰكِنَّ الْمَجَازَ وَهُوَ الْخُبْزُ غَالِبُ الْاِسْتِعْمَالِ فِي الْعَادَةِ فَعِنْدَهٗ إِنَّمَا يَحْنَثُ إِذَا أَكَلَ مِنْ عَيْنِ الْحِنْطَةِ وَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ إِذَا أَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ أَوْ مِنْهُمَا بِأَنْ يُّرَادَ بَاطِنُهَا وَعَلٰى هٰذَا يَنْبَغِيْ أَنْ يَحْنَثَ بِالسَّوِيْقِ أَيْضًا وَلٰكِنْ لَمَّا كَانَ جِنْسًا آخَرَ فِي الْعُرْفِ لَمْ يُعْتَبَرْ۔

ترجمہ: ـ جیسے کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا یا اس فرات سے نہیں پئے گا چنانچہ اول کی حقیقت یہ ہے کہ وہ بعینہٖ گندم کھائے اور وہ مستعمل ہے کیوں کہ اس کو اُبال کر، بھون کر، چبا کر کھایا جاتا ہے لیکن مجاز، روٹی ہے۔ عادۃً وہی غالب الاستعمال ہے۔ پس امام ابوحنیفہ رحؒ کے نزدیک اس وقت حانث ہوگا جب وہ بعینہٖ گندم کھائے۔ اور صاحبین رحؒ کے نزدیک اس وقت حانث ہوگا جب وہ روٹی کھائے یا دونوں کے کھانے سے حانث ہو جائے گا، بایں طور کہ اس کا اندرونی حصہ مراد ہو اور اس عموم مجاز کی بنا پر مناسب ہے کہ حالف ستو کھانے سے بھی حانث ہو جائے لیکن چونکہ ستو عرف میں دوسری جنس ہے اسلئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

تشریح: ـ حقیقت مستعملہ کی مثال بیان کرتے ہوئے فاضل مصنف رحؒ نے کہا کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی "واللہ لا آکل من ہذہ الحنطۃ" یا "واللہ لا اشرب من ہٰذا الفرات" تو ان دونوں مثالوں میں حضرت

امام ابو حنیفہ رحؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل ہوگا اور صاحبین رحؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق مجاز پر اور ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل ہوگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلے کلام یعنی " واللہ لا آکل من ہٰذہ الحنطۃ " کی حقیقت یہ ہے کہ حالف عینِ گندم کھائے اور عینِ گندم کھایا بھی جاتا ہے یعنی اس حقیقت پر لوگوں کا عمل بھی موجود ہے چنانچہ لوگ عینِ گندم کو اُبال کر، بھون کر، چبا کر کھاتے ہیں، اور اس کلام کا مجاز گندم کی روٹی ہے اور گندم کی روٹی غالب الاستعمال بھی ہے اور غالب الفہم بھی۔ غالب الاستعمال تو اسلئے ہے کہ عام طور پر لوگ گندم کی روٹی کھاتے ہیں اور عینِ گندم کو چبا کر کھانا روٹی کھانے کے مقابلہ میں کم ہے اور غالب الفہم اسلئے ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ فلاں علاقہ کے لوگ گندم کھاتے ہیں تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ لوگ گندم کی روٹی کھاتے ہیں اور جو وغیرہ کی روٹی نہیں کھاتے ہیں۔ بہر حال روٹی کھانا مجاز متعارف ہے۔ پس امام ابو حنیفہ رحؒ کے نزدیک چونکہ حقیقتِ مستعملہ اولیٰ ہے مجاز کے مقابلہ میں اسلئے اگر حالف نے عینِ گندم کھالیا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک حالف حانث ہو جائیگا اور صاحبین رحؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق گندم کی روٹی کھانے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ اس روایت کے مطابق صاحبین رحؒ کے نزدیک صرف مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری روایت کے مطابق عینِ گندم کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا اور گندم کی روٹی کھانے سے بھی حانث ہو جائیگا کیوں کہ دوسری روایت کے مطابق صاحبین رحؒ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ اور عموم مجاز یہ ہے کہ ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقت ہو اور ایک فرد مجاز ہو پس " واللہ لا آکل من ہٰذہ الحنطۃ " میں عموم مجاز کی بنا پر حنطہ یعنی گندم کا اندرونی حصہ مراد لیا جائے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ میں گندم کا اندرونی حصہ نہیں کھاؤں گا۔ اور گندم کے اندرونی حصہ کا کھایا جانا اس وقت بھی متحقق ہو جاتا ہے جب اس کی روٹی کھائی جائے لہٰذا عموم مجاز مراد لینے کی بنا پر حالف دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا۔

" وعلیٰ ہٰذا ینبغی الخ " سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ صاحبین رحؒ کے نزدیک جب ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے تو صاحبین رحؒ کے نزدیک گندم کا ستّو کھانے سے بھی حالف کو حانث ہو جانا چاہیئے کیوں کہ ستو بھی گندم کا اندرونی حصہ ہوتا ہے حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک مذکورہ حالف گندم کا ستو کھانے سے حانث نہیں ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عرف میں گندم کا ستو دوسری جنس ہے یعنی گندم کا آٹا علیحدہ جنس ہے اور اس کا ستو علیحدہ جنس ہے اسی وجہ سے صاحبین کے نزدیک گندم کا آٹا اس کے ستو کے عوض متفاضلاً بیچنا جائز ہے پس جب گندم کا ستو اس کے آٹے کی جنس غیر ہے تو حنطہ کا اندرونی حصہ یعنی عموم مجاز اسکے ستو کو شامل نہ ہوگا اور جب حنطہ کا اندرونی حصہ یعنی عموم مجاز ستو کو شامل نہیں ہے تو عموم مجاز مراد لینے کے باوجود حالف گندم کا ستو کھانے سے حانث نہ ہوگا کیونکہ

محلوف علیہ ستو کو شامل نہیں ہے۔

وَحَقِيقَةُ الثَّانِي اَنْ يَّشْرَبَ مِنَ الْفُرَاتِ بِطَرِيْقِ الْكَرْعِ وَهِيَ مُسْتَعْمَلَةٌ كَمَا هُوَ عَادَةُ اَهْلِ الْبَوَادِيْ وَلٰكِنَّ الْمَجَازَ غَالِبُ الْاِسْتِعْمَالِ وَهُوَ اَنْ يَّشْرَبَ مِنْ غُرْفٍ اَوْ اِنَاءٍ يُتَّخَذُ فِيْهِ الْمَاءُ مِنْهَا فَعِنْدَهٗ يَحْنَثُ بِالْكَرْعِ فَقَطْ وَعِنْدَهُمَا بِالْاِنَاءِ وَالْغُرْفِ اَوْ بِهِمَا وَبِالْكَرْعِ جَمِيْعًا وَلَوْ شَرِبَ مِنْ نَهْرٍ مُنْشَعِبٍ مِنَ الْفُرَاتِ لَا يَحْنَثُ لِاَنَّهٗ اِنْقَطَعَ اِسْمُ الْفُرَاتِ عَنْهُ بِخِلَافِ مَا اِذَا قِيْلَ مِنْ مَاءِ الْفُرَاتِ فَاِنَّهٗ يَحْنَثُ بِالْاِتِّفَاقِ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا لَمْ يَنْوِ فَاِنْ نَوٰى شَيْئًا فَعَلٰى حَسَبِ مَا نَوٰى ۔

ترجمہ:۔ اور دوسری صورت کی حقیقت یہ ہے کہ فرات سے منھ لگا کر پئے اور یہ مستعمل ہے جیساکہ جنگل میں رہنے والوں کی عادت ہے لیکن مجاز غالب الاستعمال ہے اور وہ یہ ہے کہ چلو سے پانی پئے یا ایسے برتن سے جسمیں فرات کا پانی رکھا جاتا ہے پس امام صاحبؒ کے نزدیک فقط منھ لگا کر پینے سے حانث ہوجائے گا اور صاحبین کے نزدیک برتن اور چلو سے یا ان دونوں سے اور منھ لگا کر پینے سے اور اگر حالف نے ایسی نہر سے پانی پیا جو فرات سے نکلتی ہے تو وہ حانث نہ ہوگا کیوں کہ اس سے فرات کا نام کٹ چکا ہے برخلاف اس صورت کے جب " من ماء الفرات " کہا جاتا۔ کیوں کہ (اس صورت میں) حالف بالاتفاق حانث ہوجاتا ہے یہ تفصیل اس وقت ہے جب حالف نے نیت نہ کی ہو اور اگر اس نے کوئی نیت کی تو اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔

تشریح:۔ شارحؒ نے فرمایا کہ دوسرے کلام یعنی " واللہ لا اشرب من ہٰذا الفرات " کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ حالف منھ لگا کر دریائے فرات سے پانی نہیں پئے گا۔ " من ہٰذا الفرات " میں " من " چونکہ ابتدائے غایت کیلئے ہے اسلئے یہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پانی پینے کی ابتداء دریائے فرات سے ہو اور یہ اس وقت متحقق ہوگا جب کہ پینے کیلئے چلو اور برتن وغیرہ کو واسطہ نہ بنایا گیا ہو بلکہ بغیر ان واسطوں کے دریائے فرات سے منھ لگا کر پانی پیا گیا ہو بہر حال دریائے فرات سے منھ لگا کر پانی پینا اس کلام کی حقیقت ہے اور دریا سے منھ لگا کر پینا مستعمل اور مروّج بھی ہے جیساکہ صحرا نشیں اور چرواہوں کی عادت ہے کہ وہ دریا سے منھ لگا کر پانی پی لیتے ہیں اور برتن یا چلو میں پانی لینے کی زحمت گوارا نہیں کرتے اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ حالف چلو یا برتن میں لے کر دریائے فرات کا پانی نہیں پئے گا یعنی چلو اور برتن میں لیکر پانی پینا اس کلام کے مجازی معنی ہیں اور یہ مجاز غالب الاستعمال بھی ہے اور غالب الفہم بھی ہے۔ غالب الاستعمال تو اس لئے

ہے کہ عام طور پر لوگوں کی عادت یہی ہے کہ وہ برتن یا چلو میں لے کر پانی پیتے ہیں اور غالب الفہم اسلئے ہے کہ جب یوں کہا جائے کہ فلاں علاقہ کے لوگ دریائے فرات سے پیتے ہیں تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ لوگ وہ پانی پیتے ہیں جو دریائے فرات کی طرف منسوب ہو یعنی دریائے فرات کا پانی پیتے ہیں یہ ہرگز نہیں سمجھا جاتا کہ فرات سے منھ لگا کر پانی پیتے ہیں بہرحال چلو یا برتن وغیرہ میں پانی لے کر پینا اس کلام کا مجاز متعارف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز متعارف کی بہ نسبت، حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا چونکہ زیادہ مناسب ہے، اس لئے اس صورت میں ان کے نزدیک اگر حالف دریائے فرات سے منھ لگا کر پانی پئے گا تو حانث ہوگا، اور اگر چلو یا برتن میں لے کر پئے گا تو حانث نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کی ایک روایت کے مطابق چونکہ صرف مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اسلئے اس روایت کے مطابق چلو یا برتن میں لے کر پینے سے حالف حانث ہوجائیگا اور دریا سے منھ لگا کر پینے کی صورت میں حانث نہ ہوگا اور دوسری روایت کے مطابق چونکہ عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اسلئے اس روایت کے مطابق حالف اگر چلو یا برتن میں لے کر پئے گا تو بھی حانث ہوجائیگا اور اگر دریائے فرات سے منھ لگا کر پئے گا تو بھی حانث ہوجائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حالف نے اگر ایسی نہر سے پانی پیا جو فرات سے نکلتی ہے تو وہ حانث نہ ہوگا کیوں کہ اس سے فرات کا نام منقطع ہوچکا ہے۔ لہٰذا اس نہر سے پینے کو فرات سے پینا ہرگز نہیں کہا جائیگا اور جب اس نہر سے پینا فرات سے پینا نہیں ہے تو اس کے پینے سے حانث بھی نہ ہوگا۔ ہاں اگر حالف "من ہذا الفرات" کی جگہ "من ماء الفرات" کہتا تو مذکورہ نہر سے پی کر بالاتفاق حانث ہوجاتا کیونکہ حالف کی مراد یہ ہے کہ وہ پانی جو فرات کی طرف منسوب ہے نہیں پیوں گا۔ اور جو نہر دریائے فرات سے نکل کر آئی ہے اس کا پانی، دریائے فرات ہی کی طرف منسوب ہوگا یعنی اس نہر میں پانی کے منتقل ہونے سے اگرچہ فرات کا نام کٹ گیا ہے لیکن یہ پانی فرات ہی کا پانی ہے اور فرات ہی کی طرف منسوب ہے اور جب یہ پانی فرات کی طرف منسوب ہے تو حالف اس پانی کے پینے سے حانث ہوجائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف اور تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر حالف نے کسی ایک کی نیت کرلی ہو تو اس صورت میں اس کی نیت کے مطابق ہی حکم ہوگا اور اس میں کسی طرح کا کوئی اختلاف نہ ہوگا۔

وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰى اَصْلٍ اٰخَرَ وَهُوَ اَنَّ الْخَلْفِيَّةَ فِي التَّكَلُّمِ عِنْدَهٗ وَعِنْدَهُمَا فِي الْحُكْمِ يَعْنِي اَنَّ الْخِلَافَ الْمَذْكُوْرَ بَيْنَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَصَاحِبَيْهِ مَبْنِيٌّ عَلٰى اَصْلٍ اٰخَرَ مُخْتَلَفٍ فِيْمَا بَيْنَهُمْ وَهُوَ اَنَّ الْمَجَازَ خَلْفٌ لِلْحَقِيْقَةِ عِنْدَهٗ فِي

التَّكَلُّمِ وَعِنْدَهُمَا فِي الْحُكْمِ وَهٰذَا يَقْتَضِيْ بَسْطًا وَهُوَ اَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ
الْحَقِيْقَةِ بِالْاِتِّفَاقِ وَلَابُدَّ فِي الْخَلَفِ اَنْ يَتَصَوَّرَ وُجُوْدُ الْاَصْلِ وَلَمْ يُوْجَدْ
لِعَارِضٍ وَهٰذَا بِالْاِتِّفَاقِ اَيْضًا لٰكِنَّهُمْ اِخْتَلَفُوْا فِيْ جِهَةِ الْخَلَفِيَّةِ فَعِنْدَهُ الْمَجَازُ
خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِي التَّكَلُّمِ اَيْ قَوْلُهُ هٰذَا ابْنِيْ مُرَادًا بِهِ الْحُرِّيَّةُ خَلَفٌ
عَنْ هٰذَا ابْنِيْ مُرَادًا بِهِ الْبُنُوَّةُ فَتُشْتَرَطُ صِحَّةُ التَّكَلُّمِ بِالْحَقِيْقَةِ مِنْ حَيْثُ
الْعَرَبِيَّةِ حَتّٰى يُجْعَلَ مَجَازًا عِنْدَهُ وَقِيْلَ فِيْ تَقْرِيْرِهِ اَنَّ هٰذَا ابْنِيْ مُرَادًا بِهِ
الْحُرِّيَّةُ خَلَفٌ عَنْ قَوْلِهِ هٰذَا حُرٌّ وَالْاَوَّلُ اَوْلٰى لِاَنَّهُ يَبْقَى الْاَصْلُ
وَالْخَلَفُ عَلٰى حَالِهِمَا عَلَيْهِ بِخِلَافِ الثَّانِيْ فَاِنَّهُ يَتَبَدَّلُ الْاَصْلُ بِاَصْلٍ
آخَرَ وَبِالْجُمْلَةِ فَعِنْدَهُ لَابُدَّ لِصِحَّةِ الْمَجَازِ مِنْ اِسْتِقَامَةِ الْاَصْلِ مِنْ
حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ وَاِنْ لَمْ يَسْتَقِمِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيُّ فَيُصَارُ اِلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ
وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِي الْحُكْمِ اَيْ حُكْمُ هٰذَا ابْنِيْ مُرَادًا
بِهِ الْحُرِّيَّةُ خَلَفٌ عَنْ حُكْمِهِ مُرَادًا بِهِ الْبُنُوَّةُ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَسْتَقِيْمَ الْحُكْمُ
الْحَقِيْقِيُّ وَلَمْ يُعْمَلْ بِعَارِضٍ حَتّٰى يُصَارَ اِلَى الْمَجَازِ فَاِذَا كَانَتِ الْخَلَفِيَّةُ عِنْدَهُ
فِي التَّكَلُّمِ فَالتَّكَلُّمُ بِالْحَقِيْقَةِ اَوْلٰى لِاَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوْعٌ لِاَجْلِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ
وَهُوَ مُسْتَعْمَلٌ فِي الْعَادَةِ غَيْرُ مَهْجُوْرٍ فِيْهَا فَاَيَّةُ ضُرُوْرَةٍ دَاعِيَةٌ اِلٰى
صَيْرُوْرَتِهِ مَجَازًا وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَ خَلَفًا عَنْهُ فِي الْحُكْمِ فَلِلْحُكْمِ
الْمَجَازِيِّ رُجْحَانٌ عَلٰى حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ اِمَّا بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ غَالِبَ الْاِسْتِعْمَالِ
اَوْ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ عَامًّا شَامِلًا لِلْحَقِيْقَةِ اَيْضًا فَلَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ الْعَمَلُ
بِالْمَجَازِ اَوْلٰى لِلضُّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ اِلَيْهِ ـ

ترجمہ:۔ اور یہ اختلاف ایک دوسری اصل پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا تلفظ میں ہوا کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں۔ یعنی امام صاحب اور صاحبین کے درمیان مذکورہ اختلاف ایک دوسرے کلیہ پر مبنی ہے جس میں ان تینوں حضرات کا اختلاف ہے اور وہ کلیہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں۔ اور یہ مسئلہ تفصیل چاہتا ہے اور وہ یہ کہ مجاز بالاتفاق حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور ضروری ہے کہ خلیفہ میں اس کے اصل کا وجود متصور ہو۔ اور کسی عارض کی وجہ سے نہ پایا جاتا ہو یہ بھی بالاتفاق ہے لیکن یہ تینوں حضرات خلیفہ ہونے کی جہت میں مختلف ہیں چنانچہ امام صاحب کے نزدیک مجاز، حقیقت کا

خلیفہ ہے تلفظ میں یعنی مولیٰ کا قول " ہٰذا ابنی " درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس " ہٰذا ابنی " کا جس سے بنوّت مراد ہو پس عربیت کے لحاظ سے تکلم بالحقیقت کا صحیح ہونا شرط ہوگا تاکہ اس مجاز کو حقیقت کا خلیفہ بنایا جا سکے، اور اس کلام کی تقریر میں کہا گیا کہ " ہٰذا ابنی " درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس کے قول " ہٰذا حرٌ " کا اور اول اولیٰ ہے اسلئے کہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں برخلاف ثانی کے کیوں کہ (اس صورت میں) ایک اصل دوسری اصل سے بالکل بدل جاتی ہے الحاصل امام صاحب کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کیلئے عربیت کے لحاظ سے اصل کا درست ہونا ضروری ہے اگر حقیقی معنی درست نہ ہوں تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی " ہٰذا ابنی " کا حکم دراں حالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس ہٰذا ابنی کے حکم کا جس سے بنوّت مراد ہو پس مناسب ہے کہ حکم حقیقی درست ہو اور کسی عارض کی وجہ سے عمل نہ کیا جا سکتا ہو تاکہ مجاز کی طرف رجوع کیا جائے پس جب امام صاحب کے نزدیک تلفظ میں خلفیت ہے تو تکلم بالحقیقت ہی اولیٰ ہے کیوں کہ لفظ معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور حقیقی معنی عادۃً مستعمل ہوتا ہے متروک نہیں ہوتا پس کون سی ضرورت داعی ہے کہ (حقیقی معنی کو چھوڑ کر) مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور صاحبین رحؒ کے نزدیک مجاز چوں کہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح ہوتی ہے یا تو اس اعتبار سے کہ مجاز کا استعمال بکثرت ہوتا ہے یا اس اعتبار سے کہ مجاز حقیقت کو بھی شامل ہوتا ہے لہٰذا ضرورتِ داعیہ کی وجہ سے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

تشریح:۔ سابق میں حضرت امام ابو حنیفہ رحؒ اور صاحبین رحؒ کے درمیان اختلاف ذکر کیا گیا ہے کہ اگر حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف ہو تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک روایت میں مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور ایک روایت میں عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

مصنف منار کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ اور صاحبین رحؒ کے درمیان یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ دوسرا اختلاف یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز، حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مجاز، حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ خلیفہ میں اصل کے وجود کا متصور ہونا ضروری ہے کیوں کہ خلیفہ ہونا ایک اضافی چیز ہے اور امور اضافیہ میں ایک کے تصور سے دوسرے کے وجود کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے جیسے باپ اور بیٹا امور اضافیہ میں سے ہیں کہ باپ کے تصور سے بیٹے کے وجود کا اور بیٹے کے تصور سے باپ کے وجود کا تصور ہو جاتا ہے اسی طرح خلیفہ میں یہ بات ضروری ہے کہ اصل کا وجود متصور ہو

یعنی خلیفہ اسی وقت خلیفہ ہوسکتا ہے جب کہ اس کا اصل موجود ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس کو مراد نہ لیا جا سکتا ہو۔
بہر حال یہ بات بھی متفق علیہ ہے البتہ خلیفہ ہونے کی جہت میں اختلاف ہے چنانچہ بانی اصول فقہ حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا کہ مجاز، تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے یعنی حقیقت کا تکلم، اصل ہوتا ہے اور مجاز کا تکلم اس کا خلیفہ اور فرع ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا "ہٰذا ابنی" اور اس غلام کا نسب مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے معروف ہے اور غلام ایسی عمر کا ہے کہ اس عمر کا بچہ مولیٰ کا ہوسکتا ہے مثلاً مولیٰ کی عمر چالیس سال ہو اور غلام کی عمر پندرہ سال ہو پس اس کلام سے بنوت اور بیٹا ہونا مراد لینا تو حقیقت ہے اور حریت اور آزادی مراد لینا مجاز ہے مگر چوں کہ غلام کا نسب مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے معروف ہے اس لئے اس کلام کی حقیقت کا مراد لینا تو متعذر ہے لیکن مجاز یعنی غلام کا آزاد ہونا مراد لیا جاسکتا ہے اور حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز چوں کہ تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور خلیفہ میں اصل کے وجود کا متصور ہونا ضروری ہے اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک عربیت یعنی ترکیب نحوی کے لحاظ سے حقیقت کے تکلم کا صحیح ہونا ضروری ہوگا یعنی اگر حقیقت کا تکلم ترکیبِ نحوی اور صرفی لحاظ سے درست ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس کو مراد نہ لیا جاسکتا ہو تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجاز (خلیفہ) کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مجاز پر عمل ہوگا اور اگر عربیت یعنی نحو وصرف کے لحاظ سے حقیقت کا تکلم صحیح نہ ہو تو کلام لغو ہوگا اور مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیوں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کی جو شرط ہے یعنی عربیت کے لحاظ سے تکلم بالحقیقت کا صحیح ہونا وہ مفقود ہوگی بہر حال مذکورہ کلام "ہٰذا ابنی" چوں کہ عربیت اور نحو وصرف کے اعتبار سے درست ہے اور غلام کے معروف النسب ہونے کی وجہ سے حقیقی معنی کا مراد لینا متعذر ہے اسلئے حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس کلام کے مجاز (حریت) پر عمل ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔
حاصل یہ کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک وہ "ہٰذا ابنی" جس سے حریت اور آزادی مراد ہے خلیفہ اور مجاز ہے اس "ہٰذا ابنی" کا جس سے بنوت اور بیٹا ہونا مراد ہے بعض حضرات علماء نے قول مذکور کی تقریر یوں کی ہے کہ "ہٰذا ابنی" درانحالیکہ اس سے حریت اور آزادی مراد ہو "ہٰذا حرٌّ" کا خلیفہ ہے گویا "ہٰذا حرٌّ" اصل اور حقیقت ہے اور "ہٰذا ابنی" درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہے مجاز اور خلیفہ ہے خلاصہ یہ کہ تقریر اول کی بنا پر اصل اور حقیقت "ہٰذا ابنی" ہے بشرطیکہ اس سے بنوت مراد ہو اور تقریر ثانی کی بنا پر اصل اور حقیقت "ہٰذا حرٌّ" ہے۔
شارح نور الانوار ملاجیون رحؒ نے فرمایا کہ مذکورہ دونوں قولوں میں سے پہلا قول زیادہ بہتر ہے کیوں کہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا اسلئے کہ اصلِ حقیقت بھی "ہٰذا ابنی" ہے بشرطیکہ اس سے بنوت مراد ہو اور فرع مجاز بھی "ہٰذا ابنی" ہے بشرطیکہ اس سے حریت مراد ہو۔ اس کے برخلاف دوسرا قول ہے کہ اس میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت

پر باقی نہیں رہتے بلکہ ایک اصل دوسرے اصل سے بدل جاتی ہے یعنی "ہٰذا ابنی" "ہٰذا حرٌ" سے بدل گیا ہے اور کسی کلام کا اپنی حالت پر باقی رہنا اور تغیر کا واقع نہ ہونا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت تغیر واقع ہونے کے پس ثابت ہو گیا کہ قول مذکور "ہٰذا ابنی" کی تقریر اوّل زیادہ بہتر ہے بہ نسبت تقریر ثانی کے ۔

الحاصل حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کیلئے ضروری ہے کہ عربیت اور ترکیب نحوی کے لحاظ سے اصل درست اور ممکن ہو اب اس کے بعد اگر حقیقی معنی درست نہ ہوں یعنی ان پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ صاحبینؒ نے فرمایا کہ مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی "ہٰذا ابنی" کا حکم درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اُس "ہٰذا ابنی" کے حکم کا جس سے بنوّت مراد ہو۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ کلام سے حکم ہی مقصود ہوتا ہے اور رہی عبارت تو وہ مقصود تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوتی ہے پس خلیفہ ہونے میں مقصود کا اعتبار کرنا اولیٰ اور بہتر ہے اسلئے مجاز کو حکم میں حقیقت کا خلیفہ قرار دیا گیا ہے اور تکلم میں خلیفہ قرار نہیں دیا گیا۔

لیکن حضرت امام صاحبؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف میں سے ہیں اور لفظ کا تکلم ہوتا ہے اس لئے تکلم میں مجاز کو حقیقت کا خلیفہ قرار دینا اولیٰ ہوگا۔

بہر حال صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے لہٰذا صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے ضروری ہوگا کہ حکم حقیقی ممکن ہو لیکن کسی عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جا سکتا ہو پس اگر حکم حقیقی ممکن ہو مگر عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ ہو سکتا ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا جیسے سابقہ مثال "ہٰذا ابنی" میں حکم حقیقی یعنی بیٹا ہونا ممکن ہے کیوں کہ پندرہ سال کا غلام چالیس سال کے مولیٰ سے پیدا ہو سکتا ہے لیکن چونکہ مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے غلام کا نسب مشہور ہے اس لئے اس عارض کی وجہ سے حکم حقیقی یعنی مولیٰ کا بیٹا ہونا مراد نہیں ہو سکتا اور جب حکم حقیقی پر عمل نہیں ہو سکتا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر حکم حقیقی پر عمل کرنا ممتنع ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع صحیح نہ ہوگا بلکہ کلام لغو ہو جائے گا کیوں کہ مجاز کی طرف رجوع کے صحیح ہونے کی شرط (حکم حقیقی کا ممکن ہونا) مفقود ہو گئی ہے۔

شارح نے "فاذا کانت الخلیفۃ عندہ فی التکلم الخ" سے امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اصل مسئلہ میں اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا چونکہ تکلم اور تلفظ میں ثابت ہو چکا ہے اسلئے ان کے نزدیک مجاز کی بہ نسبت حقیقت کا تلفظ ہی اولیٰ ہوگا کیوں کہ لفظ معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور معنی حقیقی عادۃً مستعمل بھی ہے متروک نہیں ہے پس جب

لفظ، معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور معنی حقیقی عادۃً مستعمل بھی ہے متروک نہیں ہے تو کون سی ضرورت اس بات کی داعی ہوئی کہ معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے یعنی اس طرف کوئی ضرورت داعی نہیں ہے اور جب مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے کوئی ضرورت داعی نہیں ہے تو حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کیطرف رجوع نہ کیا جائیگا بلکہ حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا ہی اولیٰ اور بہتر ہوگا۔ صاحبین نے فرمایا کہ مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح حاصل ہے اسلئے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے رہی یہ بات کہ مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح کیوں حاصل ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز کا استعمال حقیقت کی بہ نسبت زیادہ ہے یا مجاز ایسا عام معنی ہے جو حقیقت کو بھی شامل ہے پس اس ترجیح اور ضرورت داعیہ کی وجہ سے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے پہلی وجہ ترجیح کی وجہ سے صاحبین نے فرمایا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری وجہ ترجیح کی وجہ سے فرمایا کہ عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني اي تظهر ثمرة الخلاف بين ابي حنيفة رح وصاحبيه رح في قول الرجل لعبده هذا ابني والحال ان العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق العبد عنده لا عندهما فان عند ابي حنيفة رح هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات الحكم وليس معنى كونه صحيحا استقامة العربية فقط كما ظنه علماؤنا لان ابا حنيفة رح قال في قول الرجل لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق انه كلام باطل لا يصح تكلمه مع انه بحسب العربية صحيح ايضا بل معناه ان يكون صحيحا بعبارته وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة ايضا ولم يمتنع عقلا فقوله اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابني لانه صحيح مع ترجمته وانما الاستحالة جاءت من اجل ان المشار اليه اكبر من القائل ولهذا لو قال العبد الاكبر مني ابني لغا هذا الكلام فاذا كان قوله هذا ابني صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقي محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا على الاب دائما وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وكان امكان المعنى

الْحَقِيْقِيِّ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَجَازِ لَغَا هٰذَا الْكَلَامُ لِاَنَّ الْبُنُوَّةَ مِنَ الْاَصْغَرِ سِنًّا لَا يُمْكِنُ حَتّٰى يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ الَّذِيْ هُوَ الْعِتْقُ ۔

ترجمہ :۔ اور یہ اختلاف مولیٰ کے اس قول " ہٰذا ابنی " میں جسے اس نے اپنے ایسے غلام سے کہا ہے جو عمر میں اس سے بڑا ہے ظاہر ہوگا یعنی امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا نتیجہ اس شخص کے قول میں ظاہر ہوجاتا ہے جو اپنے غلام کو " ہٰذا ابنی " کہتا ہے حالانکہ وہ غلام اس کہنے والے سے عمر میں بڑا ہے چنانچہ یہ غلام امام صاحب کے نزدیک آزاد ہوجائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ کیوں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ کلام اپنے مبتدأ اور خبر اور اثباتِ حکم کیلئے موضوع ہونے کے لحاظ سے صحیح العبارت ہے اور کلام کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت میں مستقیم ہونا نہیں ہے جیسا کہ ہمارے علماء نے گمان کر رکھا ہے کیوں کہ امام ابوحنیفہؒ نے آدمی کے اس قول کے بارے میں جسے وہ اپنے غلام سے کہتا ہے، تجھ کو میں نے تیری پیدائش سے پہلے یا اپنی پیدائش سے پہلے آزاد کر دیا ہے کہا کہ یہ کلام باطل ہے اس کا بولنا صحیح نہیں ہے باوجودیکہ یہ کلام عربیت کے اعتبار سے درست بھی ہے بلکہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صحیح العبارت ہو اور اس کا ترجمہ جو لغۃً مفہوم ہوتا ہے وہ بھی درست ہو اور عقلاً ممتنع نہ ہو پس قائل کا قول " اعتقتک قبل ان اخلق او تخلق " ایسا نہیں ہے برخلاف اس کے قول " ہٰذا ابنی " کے اسلئے کہ وہ مع ترجمہ صحیح ہے اور استحالہ صرف اسلئے آیا ہے کہ مشار الیہ قائل سے بڑا ہے اسی وجہ سے اگر قائل نے " العبد الاکبر منی ابنی " کہا تو یہ کلام لغو ہوجائے گا۔ پس جب اس کا قول " ہٰذا ابنی " عربیت اور ترجمہ کے لحاظ سے صحیح ہے اور امر خارج کے اعتبار سے حقیقی معنی محال ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا تاکہ کلام لغو نہ ہو اور مجازی معنی مالک ہونے کے وقت سے عتق کے ہیں اس لئے کہ بیٹا باپ پر ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک خلیفہ ہونا چونکہ حکم میں ہے اور صحتِ مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے اسلئے یہ کلام لغو ہوجائے گا کیونکہ عمر میں چھوٹے سے بنوت ناممکن ہے حتیٰ کہ محمول کیا جائے اس مجاز پر کہ وہ عتق ہے ۔

تشریح :۔ مصنف منار نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان مجاز کی جہتِ خلفیت میں جو اختلاف زیب قرطاس کیا گیا ہے اس کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ ایک شخص نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا " ہٰذا ابنی " یہ میرا بیٹا ہے حالانکہ غلام مشار الیہ، عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے یا عمر میں مولیٰ کے مساوی ہے تو اس صورت میں حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ غلام آزاد ہوجائیگا اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اسلئے آزاد ہوجائے گا کہ ان کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے عربیت اور ترکیبِ نحوی کے اعتبار سے حقیقتِ کلام کے تکلم کا صحیح ہونا

ضروری ہے اور مذکورہ کلام "ہٰذا ابنی" ترکیب نحوی یعنی بتدا دخبراور اثباتِ حکم کیلئے موضوع ہونے کے اعتبار سے بالکل درست ہے اور اس کا تلفظ بالکل صحیح ہے۔

شارح نورالانور کہتے ہیں کہ تکلم بالحقیقت کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت اور ترکیب نحوی میں صحیح اور مستقیم ہونا نہیں ہے جیساکہ ہمارے حنفی علماء کا خیال ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا میں نے تجھے تیری پیدائش سے پہلے ہی یا اپنی پیدائش سے پہلے ہی آزاد کر دیا ہے تو حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ کلام باطل ہے اس کا بولنا درست نہیں ہے حالانکہ یہ کلام عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہے پس عربیت اور ترکیبِ نحوی کے اعتبار سے درست ہونے کے باوجود امام صاحبؒ کا اس کلام کو باطل اور لغو قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت میں مستقیم ہونا نہیں ہے بلکہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صحیح العبارت ہو یعنی ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہو۔ اور اس کا جو ترجمہ لغۃً مفہوم ہوتا ہے وہ بھی درست ہو، عقلاً ممتنع اور ناممکن نہ ہو اور قائل کا مذکورہ کلام "اعتقتک قبل ان تخلق" یا "قبل ان اخلق" ایسا نہیں ہے یعنی یہ کلام اگرچہ صحیح العبارت ہے لیکن اس کا ترجمہ عقلاً ممتنع ہے بہرحال جب اس کلام میں مجاز کی طرف رجوع کرنے کی شرط مفقود ہوگئی تو یہ کلام لغو اور باطل ہوگا اور مجاز پر محمول نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف "ہٰذا ابنی" تو یہ عربیت اور ترکیبِ نحوی کے اعتبار سے بھی درست ہے اور اس کا جو ترجمہ لغۃً مفہوم ہے وہ بھی درست ہے البتہ خارج کلام سے استحالہ آیا ہے کیوں کہ عبد مشار الیہ قائل سے عمر میں بڑا ہے اور یہ بات محال ہے کہ بڑی عمر کا آدمی چھوٹی عمر کے انسان کا بیٹا ہو۔ بہرحال جب یہ کلام عربیت اور ترجمہ دونوں اعتبار سے درست ہے یعنی خلفیتِ مجاز کی شرط موجود ہے اور امر خارج کے اعتبار سے معنی حقیقی کا مراد لینا محال ہے تو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا۔ اور اس کلام کا مجاز یہ ہے کہ مولیٰ جب سے اس غلام کا مالک ہوا تھا اسی وقت سے یہ غلام آزاد شمار ہوگا کیوں کہ بیٹا، باپ کے پاس ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور آزادی اور حریت اس کلام کا مجاز اسلئے ہے کہ بنوّت (بیٹا ہونا) حریت کو مستلزم ہے پس یہاں ملزوم یعنی بنوّت بول کر لازم یعنی آزادی مراد لی گئی ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا مجاز ہے لہٰذا یہ کلام غلام کی آزادی کیلئے مجاز ہوگا۔

• ولہٰذا لو قال العبد الاکبر منی ابنی الخ" سے شارحؒ نے فرمایا کہ کلام کو مجاز پر محمول کرنے کیلئے چوں کہ یہ بات ضروری ہے کہ وہ کلام صحیح العبارت ہو اور اس کا ترجمہ درست ہو، عقلاً ممتنع نہ ہو اسلئے اگر مولیٰ نے یوں کہا "العبد الاکبر منی ابنی" تو یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ کیوں کہ یہ کلام اگرچہ صحیح العبارت ہے لیکن اس کا ترجمہ عقلاً ممتنع ہے اور ترجمہ عقلاً ممتنع اسلئے ہے کہ یہ بات ناممکن ہے کہ عمر کے اعتبار سے بڑا آدمی کسی کم عمر کے آدمی کا بیٹا ہو پس اس کلام میں چونکہ خلفیتِ مجاز کی شرط موجود نہیں ہے اسلئے یہ کلام مجاز پر محمول نہ ہوگا

بلکہ لغو ہوگا۔ بہر حال "ہٰذا ابنی" کے ذریعہ امام صاحبؒ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے اور صحتِ مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے، اسلئے یہ کلام لغو ہو جائے گا کیوں کہ یہ بات ناممکن ہے کہ بڑی عمر کا آدمی کسی چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا ہو بہر حال جب اس کلام کا معنی حقیقی ناممکن ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک خلفیتِ مجاز کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو یہ کلام مجاز پر بھی محمول نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ لغو ہو جائے گا۔

لَا يُقَالُ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ قَوْلُهٗ زَيْدٌ اَسَدٌ لَغْوًا لِعَدَمِ اِمْكَانِ الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ مَجَازٌ بَلْ حَقِيْقَةٌ بِحَذْفِ حَرْفِ التَّشْبِيْهِ اَيْ زَيْدٌ كَالْاَسَدِ وَاَمَّا قَوْلُهٗ رَاَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ فَاِنَّهٗ وَاِنْ كَانَ مَجَازًا لٰكِنَّ الْمَقْصُوْدَ بِالْحَقِيْقَةِ خَبْرُ الرُّؤْيَةِ لَا كَوْنُهٗ اَسَدًا حَتّٰى يَلْزَمَ الْمُحَالُ قَصْدًا وَقِيْلَ يُمْكِنُ كَوْنُهٗ اَسَدًا بِالْمَسْخِ وَهُوَ بَعِيْدٌ۔

ترجمہ:۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول "زید اسد" لغو ہونا چاہیئے کیونکہ معنی حقیقی ممکن نہیں ہے اسلئے کہ ہم اسکو مجاز تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ حقیقت کہتے ہیں یعنی "زید کالاسد" اور رہا اس کا قول "رأیت اسداً یرمی" تو یہ اگرچہ مجاز ہے لیکن مقصود حقیقی رویت کی خبر ہے اس کا اسد ہونا نہیں ہے کہ قصداً محال لازم آئے، اور کہا گیا کہ مسخ کے ذریعہ اس کا اسد ہونا ممکن ہے اور یہ بعید ہے۔

تشریح:۔ بعض حضرات نے صاحبینؒ کے قول پر یہ اعتراض کیا ہے کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق "زید اسد" لغو ہونا چاہیئے کیوں کہ صاحبینؒ کے نزدیک صحتِ مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے حالانکہ "زید اسد" کے حقیقی معنی یعنی زید کا شیر ہونا ممکن نہیں ہے پس جب اس کلام کے حقیقی معنی ممکن نہیں ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کرنا بھی درست نہ ہونا چاہیئے بلکہ یہ کلام لغو ہونا چاہیئے۔ فاضل شارح نے فرمایا کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کیوں کہ ہمیں "زید اسد" کا مجاز ہونا ہی تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ کلام حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ حقیقت ہے یعنی اصل عبارت "زید کالاسد" ہے اور "زید کالاسد" حقیقت ہے نہ کہ مجاز۔ پس جب یہ کلام حقیقت ہے اور مجاز نہیں ہے تو مجاز کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہیں ہے، اور رہا قائل کا قول "رأیت اسداً یرمی" تو یہ مجاز ہے یعنی اسد سے رجل شجاع مراد ہے اور اس پر قرینہ لفظ "یرمی" ہے کیوں کہ تیر اندازی حقیقی اسد (شیر) سے ممکن نہیں ہے بلکہ رجل شجاع سے ممکن ہے، پس لفظ "یرمی" کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ "رأیت اسداً یرمی" میں مجاز مراد ہے اور صحتِ مجاز کی شرط (یعنی معنی

حقیقی کا ممکن ہونا) بھی موجود ہے اس طور پر کہ اس کلام کا مقصودِ حقیقی رویت کی خبر دینا ہے، شئ مرئی کے اسد ہونے کی خبر دینا مقصود نہیں ہے اگر شئ مرئی کے اسد ہونے کی خبر دینا مقصودِ حقیقی ہوتا تو محال لازم آتا کیوں کہ شئ مرئی یعنی رجل شجاع کا اسد ہونا محال اور ناممکن ہے اور اس صورت میں صحت مجاز کی شرط (معنی حقیقی کا ممکن ہونا) مفقود ہونے کی وجہ سے کلام لغو ہو جاتا لیکن چوں کہ اس کلام کا مقصود حقیقی صرف رویت کی خبر دینا ہے اور صرف رویت ممکن ہے اسلئے مجاز کی طرف رجوع کرنا درست ہوگا اور مذکورہ کلام "رأیت اسداً یرمی" لغو نہ ہوگا۔ بعض حضرات نے اس کلام کے حقیقی معنی کے امکان کو ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ مثال مذکور میں رجل شجاع یعنی شئ مرئی کا شیر ہونا ممکن ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ رجل شجاع کو مسخ فرما کر شیر کردے جیسا کہ پہلی امتوں میں لوگوں کو مسخ کیا گیا ہے اور جب معنی حقیقی ممکن ہیں تو صحت مجاز کی شرط پائے جانے کی وجہ سے اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ صاحب نور الانوار نے ان حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات بعید از قیاس ہے کیوں کہ مسخ و تبدیل امتِ محمدیہ میں کرامۃً ممنوع ہے۔

وَقَدْ تَتَعَذَّرُ الْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ مَعًا اِذَا كَانَ الْحُكْمُ مُمْتَنِعًا يَعْنِيْ قَدْ يَتَعَذَّرُ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيُّ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِيُّ مَعًا اِذَا كَانَ كِلَا الْحُكْمَيْنِ مُمْتَنِعًا فَيَلْغُوْ الْكَلَامُ حِيْنَئِذٍ بِالضَّرُوْرَةِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ لِامْرَأَتِهٖ هٰذِهٖ بِنْتِيْ وَهِيَ مَعْرُوْفَةُ النَّسَبِ وَتُوْلَدُ لِمِثْلِهٖ اَوْ اَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ حَتّٰى لَا تَقَعُ الْحُرْمَةُ بِذٰلِكَ اَبَدًا فَاِنَّهٗ اِذَا كَانَتِ الْاِمْرَأَةُ مَعْرُوْفَةَ النَّسَبِ اِسْتَحَالَ اَنْ تَكُوْنَ بِنْتَهٗ وَاِنْ كَانَتْ اَصْغَرَ سِنًّا مِنْهُ وَكَذَا اِذَا كَانَتْ اَكْبَرَ سِنًّا مِنْهُ فَاِنَّهٗ اِسْتَحَالَ اَنْ تَكُوْنَ بِنْتَهٗ اَبَدًا فَتَعَذُّرُ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ ظَاهِرٌ وَاَمَّا تَعَذُّرُ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ فَلِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ مَجَازًا لَكَانَ مِنْ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ وَهُوَ بَاطِلٌ لِاَنَّ الطَّلَاقَ يَقْتَضِيْ سَابِقِيَّةَ صِحَّةِ النِّكَاحِ وَالْبِنْتِيَّةَ تَقْتَضِيْ اَنْ تَكُوْنَ مُحَرَّمَةً اَبَدًا فَلَا يَقَعُ بَيْنَهٗ وَبَيْنَهَا نِكَاحٌ وَلَا طَلَاقٌ فَاِذَا لَمْ يَكُنْ مَجَازًا عَنْهُ فَلَا تَقَعُ الْحُرْمَةُ بِذٰلِكَ الْقَوْلِ اَبَدًا فَيَلْغُوْ الْكَلَامُ اِلَّا اَنَّهُمْ قَالُوْا اِذَا اَصَرَّ عَلٰى ذٰلِكَ يُفَرِّقُ الْقَاضِيْ بَيْنَهُمَا لَا لِاَنَّ الْحُرْمَةَ تَثْبُتُ بِهٰذَا اللَّفْظِ بَلْ لِاَنَّهٗ بِالْاِصْرَارِ صَارَ ظَالِمًا يَمْنَعُ حَقَّهَا فِي الْجِمَاعِ فَيَجِبُ التَّفْرِيْقُ كَمَا فِي الْجُبِّ وَالْعُنَّةِ فَقَوْلُهٗ اَوْ اَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ مَعْرُوْفَةُ النَّسَبِ وَقَوْلُهٗ وَتُوْلَدُ لِمِثْلِهٖ حَالٌ مِنْ قَوْلِهٖ مَعْرُوْفَةُ النَّسَبِ يَعْنِيْ لَا بُدَّ اَنْ تَكُوْنَ مَعْرُوْفَةَ النَّسَبِ حِيْنَ كَوْنِهَا

مَوْلُوْدَةً لِمِثْلِهٖ اَوْ اَنْ تَكُوْنَ اَكْبَرَ سِنًّا مِنْهُ حَتّٰى تَتَعَذَّرَ الْحَقِيْقَةُ فَلَوْ فُقِدَ الشَّرْطَانِ مَعًا بِاَنْ كَانَتْ مَجْهُوْلَةَ النَّسَبِ وَلَمْ تَكُنْ اَكْبَرَ سِنًّا مِنْهُ يَثْبُتُ نَسَبُهَا مِنْهُ فَمَا قِيْلَ اِنَّ قَوْلَهٗ اَوْ اَكْبَرَ سِنًّا مِنْهُ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ وَتُوْلَدُ لِمِثْلِهٖ فَتَوَهُّمٌ سَاقِطٌ وَقِيْلَ الْحُكْمُ فِيْ مَجْهُوْلِ النَّسَبِ كَذٰلِكَ حَتّٰى لَا تَحْرُمَ لِاَنَّ الرُّجُوْعَ عَنِ الْاِقْرَارِ بِالنَّسَبِ صَحِيْحٌ قَبْلَ تَصْدِيْقِ الْمُقَرِّ لَهٗ اِيَّاهُ وَلَا يُمْكِنُ الْعَمَلُ بِمُوْجَبِ هٰذَا اللَّفْظِ قَبْلَ تَاَكُّدِهٖ بِالْقَبُوْلِ ۔

ترجمہ :۔ اور حقیقت اور مجاز دونوں متعذر ہو جاتے ہیں جب کہ حکم ممتنع ہو یعنی جب دونوں حکم ممتنع ہوں تو حقیقت و مجاز دونوں متعذر ہو جاتے ہیں پس اس وقت بالبداہت کلام لغو ہو جائیگا جیسے قائل کے اس قول میں کہ وہ اپنی بیوی کو "ہذہ بنتی" کہے ۔ حالانکہ وہ عورت معروف النسب ہے اور اس قائل جیسے مرد سے اس جیسی عورت کا تولد ہو سکتا ہے یا وہ عورت عمر میں اس مرد سے بڑی ہے حتیٰ کہ اس قول سے حرمت کبھی واقع نہ ہوگی کیوں کہ جب عورت معروف النسب ہے تو اس کا اس قائل کی بیٹی ہونا محال ہے اگرچہ عمر میں اس سے چھوٹی ہی کیوں نہ ہو اسیطرح جب وہ عورت اس سے عمر میں بڑی ہو کیوں کہ یہ بات محال ہے کہ وہ عورت اس کی بیٹی ہو پس معنی حقیقی کا متعذر ہونا ظاہر ہے اور رہا معنی مجازی کا متعذر ہونا تو اسلئے کہ اگر قول مذکور مجاز ہو تو "انت طالق" سے مجاز ہوگا حالاں کہ یہ باطل ہے کیونکہ طلاق صحتِ نکاح کی سبقت کا تقاضہ کرتی ہے اور بیٹی ہونا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ ہمیشہ کیلئے حرام ہو۔ لہٰذا اس قائل اور عورت کے درمیان نہ نکاح واقع ہوگا اور نہ طلاق ۔ پس جب "قول مذکور" "انت طالق" سے مجاز نہ ہوا تو اس قول سے کبھی حرمت واقع نہ ہوگی ۔ (بلکہ) یہ کلام لغو ہوگا مگر فقہاء نے کہا ہے کہ جب شوہر اس پر مصر ہو تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا اس وجہ سے نہیں کہ حرمت اس لفظ سے ثابت ہوتی ہے بلکہ اسلئے کہ شوہر اصرار کرنے کی وجہ سے ظالم ہو گیا ہے جماع میں عورت کے حق کو روکتا ہے لہٰذا تفریق واجب ہوگی جیسا کہ مقطوع الذکر اور عنین کی صورت میں واجب ہوتی ہے ۔ ماتن کا قول "اکبر سنا منہ" کا عطف "معروفة النسب" پر ہے اور "تولد لمثلہ" "معروفة النسب" سے حال ہے یعنی ضروری ہے کہ وہ عورت معروفة النسب ہو اس حال میں کہ وہ اس قائل جیسے مرد سے پیدا ہو سکتی ہو یا یہ کہ وہ اس مرد سے عمر میں بڑی ہو یہاں تک کہ حقیقت متعذر ہو جائے پس اگر دونوں شرطیں مفقود ہو جائیں اس طور پر کہ اس عورت کا نسب نامعلوم ہو اور وہ اس مرد سے عمر میں بھی بڑی نہ ہو تو اس عورت کا نسب اس قائل سے ثابت ہو جائیگا اور وہ جو کہا گیا ہے کہ ماتن کا قول" او اکبر سنا منہ" اس کے قول" و تولد لمثلہ" پر معطوف ہے تو وہ وہم ہے ساقط الاعتبار ہے ۔ اور کہا گیا کہ مجہول النسب میں بھی حکم ایسا ہی ہے حتیٰ کہ وہ عورت حرام نہ ہوگی

کیوں کہ مقرلہ کی تصدیق سے پہلے اقرار بالنسب سے رجوع کرنا درست ہے اور اس لفظ کے موجب پر اس کے مؤکد بالقبول ہونے سے پہلے عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔

تشریح: مصنف منار نے فرمایا کہ اگر حقیقت اور مجاز دونوں کا حکم ممتنع ہو تو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن اور متعذر ہو جاتا ہے اور جب معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن ہو تو اس صورت میں کلام لغو ہو جاتا ہے کیوں کہ کلام، معنی کا فائدہ دینے کیلئے موضوع ہوتا ہے، لیکن جب اسکے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن ہوگیا تو یہ کلام مفیدِ معنی نہ رہا اور جب یہ کلام مفیدِ معنی نہ رہا تو لغو ہوگیا بہر حال جب حقیقت اور مجاز دونوں کے حکم ممتنع ہوں تو معنی حقیقی اور معنیٔ مجازی دونوں پر عمل کرنا متعذر ہوگا اور کلام لغو ہوگا۔ اس کی مثال بقول مصنف یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا "ہذہ بنتی" اور اس عورت کا نسب قائل کے علاوہ دوسرے شخص سے مشہور ہے درانحالیکہ اس جیسی عورت قائل جیسے مرد سے پیدا بھی ہوسکتی ہے مثلاً عورت کی عمر پندرہ سال ہو اور قائل کی عمر چالیس سال ہو یا وہ عورت قائل سے عمر میں بڑی ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کلام سے حرمت واقع نہ ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت کا نسب قائل کے علاوہ دوسرے سے مشہور ہے تو اس عورت کا اس قائل کی بیٹی ہونا محال اور ناممکن ہے اگرچہ یہ عورت عمر میں اس قائل سے چھوٹی ہو۔ اسی طرح جب عورت عمر میں قائل سے بڑی ہو تو بھی اس عورت کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ "ہذہ بنتی" کے حقیقی معنی کا متعذر ہونا تو ظاہر ہے اسلئے کہ عورت کے نسب کا قائل کے علاوہ دوسرے سے ثابت ہونا اور عورت کا عمر میں قائل سے بڑا ہونا دونوں چیزیں اس بات سے مانع ہیں کہ شرعاً قائل سے نسب ثابت ہو پس جب مذکورہ موانع کی وجہ سے قائل سے اس عورت کے نسب کا ثابت ہونا ممنوع ہے تو معنی حقیقی پر عمل کرنا ناممکن اور متعذر رہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے اور رہا اس کلام کا معنی مجازی تو اس پر عمل کرنا اسلئے متعذر ہے کہ "ہذہ بنتی" سے اگر مجاز مراد ہو تو اس کلام کے مجازی معنی "انت طالق" کے ہوں گے کیوں کہ "ہذہ بنتی" "انت طالق" کو مستلزم ہے اس طور پر کہ "ہذہ بنتی" بھی تحریم پر دال ہے اور "انت طالق" سے بھی تحریم ثابت ہوتی ہے لیکن قائل کی وسعت میں صرف وہ تحریم ہوتی ہے جو طلاق کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے اور رہی تحریم مؤبد جو بیٹی میں ثابت ہوتی ہے تو وہ قائل کی وسعت میں نہیں ہوتی لہٰذا قائل اگر اس کلام سے تحریم ثابت کرنا چاہے تو وہ تحریم بالطلاق ہوگی کیوں کہ اس کی وسعت میں یہی ہے بہر حال یہ کلام یعنی "ہذہ بنتی" اگر مجاز ہو تو "انت طالق" سے مجاز ہوگا لیکن یہ مجاز بھی متعذر اور باطل ہے اسلئے کہ بنتیت (بیٹی ہونا) اور طلاق کے درمیان منافات ہے اس طور پر کہ طلاق تقاضہ کرتی ہے کہ پہلے سے نکاح درست ہو، اور بنتیت (بیٹی ہونا) تقاضہ کرتی ہے کہ وہ عورت ہمیشہ کیلئے حرام ہو ان کے درمیان نہ نکاح ہو اور نہ طلاق۔ بہر حال جب طلاق صحتِ نکاح

کے مقدم ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور بنتیت عدم صحتِ نکاح کا تقاضہ کرتی ہے تو ان دونوں کے درمیان منافات ثابت ہو گئی اور جن دو چیزوں کے درمیان منافات ہوتی ہے ان کے درمیان مجاز و استعارہ جاری نہیں ہوتا لہٰذا "ہٰذہ بنتی" اور "انت طالق" کے درمیان بھی مجاز جاری نہ ہوگا اور اس جگہ "ہٰذہ بنتی" سے مجازاً "انت طالق" مراد لینا درست نہ ہوگا، اور جب "ہٰذہ بنتی" سے مجازاً "انت طالق" مراد لینا درست نہیں ہے تو "ہٰذہ بنتی" سے حرمت اور طلاق بھی واقع نہ ہوگی اور جب اس کلام سے طلاق اور حرمت واقع نہیں ہوئی تو یہ کلام لغو ہوگا۔ البتہ فقہاء نے کہا کہ اگر شوہر "ہٰذہ بنتی" پر مصر ہو تو اس صورت میں قاضی دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا مگر یہ تفریق کرنا اس وجہ سے نہیں ہے کہ حرمت اس لفظ (ہٰذہ بنتی) سے ثابت ہوتی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ شوہر اصرار کرنے کے سبب ظالم ہو گیا ہے کیوں کہ شوہر جب "ہٰذہ بنتی" پر مصر ہوگا تو وہ اس کے ساتھ وطی کرنے سے باز رہے گا، اور جب شوہر وطی کرنے سے رک گیا تو اس کی یہ بیوی کالمعلقہ ہو جائے گی اسلئے کہ شوہر جب اس کے ساتھ وطی نہیں کرتا تو وہ بیوی نہ رہی اور چونکہ یہ عورت دوسرے کیساتھ نکاح نہیں کر سکتی اسلئے اس کو مطلقہ بھی نہیں کہا جا سکتا ہے۔ بہرحال یہ عورت کالمعلقہ ہو گئی اور عورت کو معلقہ رکھنے والا شخص ظالم ہوتا ہے اور معلقہ عورت مظلومہ ہوتی ہے اور مظلومہ سے ظلم رفع کرنا واجب ہے لہٰذا قاضی اس عورت سے ظلم رفع کرنے کی خاطر ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔ اور یہ تفریق اسی طرح واجب ہے جیسے مقطوع الذکر اور عنین میں واجب ہوتی ہے یعنی جس طرح مقطوع الذکر اور عنین جماع میں عورت کے حق کو روک کر ظالم شمار ہوتے ہیں اور قاضی عورت کی درخواست پر ان کے ظلم کو رفع کرنے کیلئے تفریق کر دیتا ہے۔ اسی طرح "ہٰذہ بنتی" پر اصرار کرنے کی وجہ سے شوہر چونکہ ظالم ہے اسلئے اس صورت میں بھی تفریق واجب ہوگی، ہاں۔ مقطوع الذکر اور عنین کے درمیان اتنا فرق ہے کہ مقطوع الذکر کی بیوی نے تفریق کی درخواست گذاری تو قاضی فوراً تفریق کر دے گا کیوں کہ مقطوع الذکر کو مہلت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور عنین (جو جماع پر قدرت نہ رکھتا ہو) کی بیوی اگر تفریق کا مطالبہ کرے تو قاضی بغرض علاج اسکو ایک سال کی مہلت دے گا اس مدت میں اگر اس نے وطی کر لی تو فبہا ورنہ عنین اگر اسکو طلاق نہ دے تو قاضی دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔

"فقولہ او اکبر سنا منہ الخ" سے فاضل شارح متن کی عبارت کو نحوی انداز پر حل کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ "اکبر سنا منہ" کا عطف "معروفۃ النسب" پر ہے اور "تولد لمثلہ" "معروفۃ النسب" سے حال ہے۔ اب عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ عورت جس کو "ہٰذہ بنتی" کہا گیا ہے مشہور نسب والی ہو دراں حالیکہ اس جیسی عورت اس جیسے مرد سے پیدا ہو سکتی ہو یعنی عورت کی عمر قائل سے کم ہو یا یہ کہ وہ عورت اس مرد سے عمر میں بڑی ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کلام کی حقیقت پر عمل کرنا متعذر ہوگا پہلی صورت میں شہرتِ نسب کی وجہ سے اور دوسری صورت میں عورت کی عمر کے زائد ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر یہ دونوں

شرطیں مفقود ہو جائیں یعنی عورت کا نسب بھی معلوم نہ ہو اور وہ اس مرد (قائل) سے عمر میں بھی بڑی نہ ہو تو اس صورت میں اس عورت کا نسب اس مرد (قائل) سے ثابت ہو جائے گا اور قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کردے گا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا یہ کہنا کہ ماتن کا قول "اواکبر سناً منہ" ماتن کے قول "وتولد لمثلہ" پر معطوف ہے غلط ہے اور ناقابلِ اعتبار ہے کیوں کہ عورت جب معروفۃ النسب ہو تو اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال اور ناممکن ہے اگرچہ یہ عورت عمر میں قائل سے چھوٹی ہو اور جب شہرتِ نسب کی وجہ سے عمر میں چھوٹی ہونے کے باوجود اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے تو "اواکبر سناً منہ" کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کہ معروفۃ النسب ہونے کیساتھ اگر وہ عمر میں بڑی ہو تو اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے اسلئے کہ یہ مقصد عورت کے معروفۃ النسب ہونے سے حاصل ہو جاتا ہے عمر میں خواہ وہ بڑی ہو خواہ چھوٹی ہو۔

شارح نے فرمایا کہ بعض حضرات علماء کی رائے یہ ہے کہ جس طرح عورت کے معروفۃ النسب ہونے کی صورت میں "ہٰذہ بنتی" کہنے سے عورت کا نسب قائل سے ثابت نہیں ہوتا اسیطرح اگر عورت کا نسب نامعلوم ہو تو بھی عورت کا نسب قائل سے ثابت نہ ہوگا اور وہ عورت اس قائل پر حرام نہ ہوگی۔ کیونکہ مقرلہ کی تصدیق سے پہلے اقرار بالنسب سے رجوع کرنا درست ہے اسلئے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ مقرلہ یعنی عورت کے تصدیق کرنے سے پہلے شوہر اپنے قول "ہٰذہ بنتی" سے رجوع کرلے اور جب اقرار بالنسب سے رجوع کا احتمال ہے تو اس عورت کا اس قائل سے نسب ثابت نہ ہوگا اور رہی یہ بات کہ اس کلام (ہٰذہ بنتی) کے مقتضیٰ پر عمل کرکے اس عورت کا نسب قائل سے ثابت کردیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک عورت قبول کرکے اس کو موکد نہ کردے اس وقت تک اس کلام کے مقتضیٰ پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے بہرحال جہالتِ نسب کی صورت میں بھی نسب ثابت نہ ہوگا اور عورت قائل پر حرام نہ ہوگی۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ رح بَعْدَ ذٰلِكَ فِي بَيَانِ قَرَائِنِ الْعَمَلِ بِالْمَجَازِ وَتَرْكِ الْحَقِيْقَةِ وَهِيَ خَمْسَةٌ عَلٰى مَا زَعَمَهُ فَقَالَ وَالْحَقِيْقَةُ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَالنَّذْرِ بِالصَّلٰوةِ وَالْحَجِّ فَإِنَّ الصَّلٰوةَ فِي اللُّغَةِ الدُّعَاءُ كَمَا فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَقَوْلِهٖ ع وَإِذَا كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ أَيْ لِيَدْعُ ثُمَّ نُقِلَتْ إِلَى الْأَرْكَانِ الْمَعْلُوْمَةِ وَالْعِبَادَةِ الْمَعْهُوْدَةِ وَهُجِرَ مَعْنَاهُ الْأَوَّلُ فَإِنْ قَالَ أَحَدٌ لِلّٰهِ عَلَيَّ أَنْ أُصَلِّيَ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ لَا الدُّعَاءُ وَكَذَا الْحَجُّ لُغَةً الْقَصْدُ

مُطْلَقًا ثُمَّ نُقِلَ فِی الشَّرْعِ اِلَی الْمَنَاسِكِ الْمَعْهُوْدَةِ فِیْ مَكَّةَ فَلَوْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَیَّ اَنْ اَحُجَّ تَجِبُ عَلَیْهِ الْعِبَادَةُ الْمَعْهُوْدَةُ وَفِیْ حُكْمِهِمَا سَائِرُ الْاَلْفَاظِ الْمَنْقُوْلَةِ شَرْعًا اَوْ عُرْفًا عَامًّا وَخَاصًّا وَكَذَا قَوْلُهٗ لَایَضَعُ قَدَمَهٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ عَلٰی مَامَرَّ۔

ترجمہ : ۔ پھر مصنفؒ نے اس کے بعد ان قرائن کو بیان کرنا شروع کیا جن کی وجہ سے مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے اور وہ قرائن مصنف کے خیال کے مطابق پانچ ہیں چنانچہ فرمایا اور حقیقت متروک ہوتی ہے دلالت عادت کی وجہ سے جیسے نماز اور حج کی نذر ۔ کیوں کہ لغت میں صلاۃ کے معنی دعاء کے ہیں جیساکہ باری تعالیٰ کے قول "یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ" اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " واذا کان صائماً فلیصل" میں ہیں یعنی "لیدع" پھر صلاۃ کو ارکان معلومہ اور عبادتِ معینہ کی طرف نقل کرلیا گیا اور اس کا پہلا معنی چھوڑ دیا گیا ۔ پس اگر کوئی شخص " للہ علیّ ان اصلّی " کہے تو اس پر نماز واجب ہوگی نہ کہ دعاء ۔ اسی طرح لغت میں حج کے معنی مطلقاً قصد کے ہیں پھر شریعت میں اسکو ان مناسکِ معلومہ کی طرف نقل کرلیا گیا جو مکہ میں ہوتے ہیں ۔ پس اگر کوئی شخص " للہ علیّ ان احج " کہے تو اس پر عبادتِ معلومہ واجب ہوگی ۔ اور ان دونوں کے حکم میں وہ تمام الفاظ داخل ہیں جو منقول شرعی یا عرفی عام اور خاص کہلاتے ہیں ۔ اور اسی طرح قائل کا قول "لایضع قدمہ فی دار فلان" ہے جو گذر چکا ۔

تشریح : ۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ یہاں سے مصنفؒ ان قرائن اور مواضع کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کی وجہ سے مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے ۔ مصنفؒ کے خیال کے مطابق ان کی تعداد پانچ ہے ۔ (۱) دلالتِ عادت (۲) دلالتِ لفظ فی نفسہ (۳) دلالتِ سیاق نظم (۴) دلالت حال متکلم (۵) دلالتِ محل کلام ۔

پہلی قسم کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حقیقت کبھی بلانیتِ متکلم محض دلالتِ عادت کی وجہ سے متروک ہوجاتی ہے اور مجاز پر عمل ہوتا ہے دلالتِ عادت کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ کے استعمال اور الفاظ سے معنی سمجھنے میں انسان کی جو عادت ہوتی ہے اس عادت کے دلالت کرنے کی وجہ سے بلانیت متکلم معنی حقیقی متروک ہوجاتے ہیں اور معنی مجازی پر عمل ہوتا ہے ۔ اور دلالتِ عادت کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلام اسلئے موضوع ہوتا ہے تاکہ مخاطب کو سمجھایا جاسکے پس جب کلام عرفاً اور عادۃً کسی شئ کیلئے مستعمل ہو اور اسکو معنی لغوی سے نقل کرلیا گیا ہو تو استعمال کی اس عادت اور عرف کو ترجیح حاصل ہوگی اور اس کا معنی حقیقی (معنی لغوی) متروک ہوگا ۔ یہ خیال رہے کہ دلالتِ عادت کی وجہ سے حقیقت کا متروک ہونا اس صورت میں ہے جب کہ حقیقت مستعمل نہ ہو کیوں کہ حقیقت اگر مستعمل ہوگی تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقتِ مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ

نہ ہوگا۔ دلالتِ عادت کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے صلاۃ اور حج کی نذر کی تو اس سے صلاۃ مخصوصہ (قیام، قرأت، رکوع، سجود وغیرہ) اور شعائرِ معلومہ کا ادا کرنا لازم ہوگا۔ کیوں کہ لغت میں صلاۃ کے معنی دعاء کے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ" میں اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "واذا کان صائما فلیصل" میں صلاۃ کے معنی دعاء کے ہیں پھر صلاۃ کے معنی ارکانِ معلومہ اور عبادتِ معینہ (نماز) کی طرف نقل کر لئے گئے اور لغوی معنی (دعاء) چھوڑ دیئے گئے حتی کہ جب لفظ صلاۃ بولا جاتا ہے تو اس سے معنی مجازی یعنی ارکانِ معلومہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے لغوی معنی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ پس اگر کسی نے "للہ علیّ ان اصلّی" کہا تو اس پر نماز واجب ہوگی اور دعاء واجب نہ ہوگی یعنی عادت اور عرف کی دلالت سے معنی حقیقی (دعاء) متروک ہوں گے اور معنی مجازی (ارکانِ معلومہ) پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ کیوں کہ اہلِ اسلام کی عادت یہ ہے کہ وہ عبادت معلومہ (نماز) کی نذر کرتے ہیں دعاء کی نذر نہیں کرتے۔

اسی طرح لغت میں حج کے معنی مطلقاً قصد کے ہیں پھر شریعت میں اس کے معنی ان مناسکِ معہودہ کی طرف نقل کر لئے گئے جو مناسک مکہ میں ہوتے ہیں حتی کہ جب لفظ حج بولا جاتا ہے تو اس سے حج کی مخصوص عبادت مراد ہوتی ہے مطلقاً قصد کے معنی مراد نہیں ہوتے۔ چنانچہ اگر کسی نے "للہ علیّ ان احجّ" کہا تو اس پر عبادتِ معہودہ یعنی ارکان حج کا ادا کرنا واجب ہوگا۔ کیوں کہ اہلِ اسلام کی عادت یہ ہے کہ وہ عبادتِ معہودہ کی نذر کرتے ہیں اور قصد کی نذر نہیں کرتے۔

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جو حکم صلاۃ اور حج کا ہے وہی حکم ان تمام الفاظ کا ہے جو منقول شرعی یا عرفی کہلاتے ہیں یعنی صلاۃ اور حج کی طرح ان الفاظ کے حقیقی معنی متروک ہوں گے اور مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

اسی طرح سابق میں گذر چکا ہے کہ اگر کسی نے "واللہ لا اضع فی دار فلان" کہا تو اس کے حقیقی معنی (برہنہ پا قدم رکھنا) متروک ہوں گے اور مجازی معنی (داخل ہونا) جو متعارف اور معتاد ہیں مراد ہوں گے۔

وَبِدَلَالَةِ اللَّفْظِ فِي نَفْسِهٖ اَیْ بِاِعْتِبَارِ مَاْخَذِ اِشْتِقَاقِهٖ وَمَادَّةِ حُرُوْفِهٖ لَا بِاِعْتِبَارِ اِطْلَاقِهٖ بِاَنْ كَانَ اللَّفْظُ مَثَلًا مَوْضُوْعًا لِمَعْنًى فِيْهِ قُوَّةٌ فَيَخْرُجُ مَا وُجِدَ فِيْهِ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى نَاقِصًا اَوْ لِمَعْنًى فِيْهِ نُقْصَانٌ وَضُعْفٌ فَيَخْرُجُ مَا وُجِدَ فِيْهِ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى زَائِدًا وَيُسَمّٰى هٰذَا مُشَكِّكًا وَعَبَّرَ عَنْهُ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ بِكَوْنِ بَعْضِ الْاَفْرَادِ فِيْهِ زَائِدًا اَوْ نَاقِصًا۔

ترجمہ:۔ اور دلالتِ لفظ فی نفسہ کی وجہ سے یعنی اپنے ماخذ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے نہ کہ اس کے مطلق ہونے کے اعتبار سے اس طور پر کہ لفظ مثلاً ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس میں قوت ہے پس جس میں یہ معنی ناقص پائے جائیں گے خارج ہوجائے گا یا ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہے پس جس میں یہ معنی زیادہ ہوں گے خارج ہوجائے گا ایسے لفظ کو مشکک کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ صاحبِ توضیح نے اس کو اس طور پر تعبیر کیا ہے کہ اس میں بعض افراد زائد ہوں یا ناقص ہوں۔

تشریح:۔ دوسری قسم بیان کرتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ کبھی لفظ کے فی نفسہٖ دلالت کرنے کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کردیا جاتا ہے فی نفسہ دلالت کا مطلب یہ ہے کہ سیاق وسباق اور عادت کی طرف نظر کئے بغیر لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے دلالت کرتا ہو پس اسی دلالت کی وجہ سے کبھی حقیقت متروک ہوجاتی ہے نہ اس اعتبار سے کہ وہ مطلق ہے مثلاً ایک لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس میں قوت ہے پس جس میں یہ معنی ناقص ہوں گے وہ خارج ہوجائے گا، یا لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہے اور جس میں یہ معنی زیادہ اور قوی ہوں گے وہ خارج ہوجائے گا۔ ایسے لفظ کو مشکک کے نام کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے اسی کو صاحبِ توضیح نے اس طور پر کہا ہے کہ جس میں بعض افراد زائد ہوں یا ناقص ہوں۔

(فوائد)۔ مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے بعض افراد پر زیادتی کیساتھ اور بعض افراد پر نقصان کے ساتھ صادق آئے مثلاً سفیدی ایک کلی ہے دودھ پر شدت اور زیادت کیساتھ صادق آتی ہے اور دانت پر ضعف اور نقصان کے ساتھ صادق آتی ہے۔ پس لفظ اپنے ماخذِ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے اگر ایسے معنی پر دلالت کرتا ہو جس میں قوت ہے تو اس سے وہ فرد خارج ہوجائے گا جس میں یہ معنی ضعیف اور ناقص ہوں اگرچہ یہ بھی لفظ کے حقیقی معنی ہیں اسیطرح اگر لفظ اپنے ماخذِ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے ایسے معنی پر دلالت کرتا ہو جس میں ضعف ہے تو اس سے وہ فرد خارج ہوجائے گا جس میں یہ معنی قوی اور زائد ہیں اگرچہ یہ بھی لفظ کے حقیقی معنی ہیں۔

فَالْاَوَّلُ کَمَا اِذَا حَلَفَ لَایَاکُلُ لَحْمًا فَلَایَتَنَاوَلُ لَحْمَ السَّمَكِ وَقَوْلُهٗ کُلُّ مَمْلُوْكٍ لِیْ حُرٌّ لَایَتَنَاوَلُ الْمُکَاتَبَ فَاِنَّ لَفْظَ اللَّحْمِ لَایَتَنَاوَلُ السَّمَكَ اِذْ هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْاِلْتِحَامِ وَهُوَ الشِّدَّةُ وَلَاشِدَّةَ بِدُوْنِ الدَّمِ وَالسَّمَكُ لَا دَمَ فِیْهِ لِاَنَّ الدَّمَوِیَّ لَایَسْکُنُ الْمَاءَ وَلَایَعِیْشُ فِیْهِ فَلَایَتَنَاوَلُ هٰذَا

الحلف لحم السمك وإن كان أطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتأكلوا منه لحما طريا وبه تمسك مالك رحمه الله في أنه يحنث بأكل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث به لأجل مأخذ اللفظ ولأنه بائعه لا يسمى في العرف بائع اللحم ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لأنه ما كان مملوكا كاملا من جميع الوجوه يدا ورقبة فيتناول المدبر وأم الولد ولا يتناول المكاتب لأنه مملوك رقبة حر يدا فكان ناقصا في معنى المملوكية۔

ترجمہ :۔ پس اول جیسے جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اور قائل کا یہ قول کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے مکاتب کو شامل نہ ہوگا کیوں کہ لحم کا لفظ مچھلی کو شامل نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ وہ التحام سے ماخوذ ہے اور التحام شدت کے معنی میں ہے اور خون کے بغیر شدت نہیں ہوتی ہے اور مچھلی میں خون نہیں ہوتا ہے کیوں کہ خون والا جانور پانی میں نہ سکونت کرسکتا ہے اور نہ اس میں زندگی بسر کرسکتا ہے لہٰذا یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اگرچہ قرآن پاک میں باری تعالیٰ کے قول "لتاکلوا منہ لحما طریا" میں مچھلی کے گوشت پر اطلاق کیا گیا ہے اسی سے امام مالکؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ مذکورہ شخص مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث ہو جائیگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ وہ شخص ماخذ لفظ کی وجہ سے اس کے کھانے سے حانث نہ ہوگا اور اسلئے کہ مچھلی کے بیچنے والے کو عرف میں بائع اللحم نہیں کہا جاتا ہے، اور قائل کے قول "کل مملوک لی حرٌ" میں لفظ "مملوک" مکاتب کو شامل نہ ہوگا اسلئے کہ مکاتب تمام وجوہ سے یداً اور رقبۃً کامل مملوک نہیں ہوتا ہے پس یہ مدبر اور ام ولد کو شامل ہوگا اور مکاتب کو شامل نہ ہوگا کیونکہ مکاتب رقبۃً مملوک ہے اور یداً آزاد ہے لہٰذا مکاتب مملوکیت کے معنی میں ناقص ہوگا۔

تشریح :۔ سابق میں دلالت لفظ فی نفسہ کی دو صورتیں بیان کی ہیں ایک یہ کہ لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں قوت ہو، دوم یہ کہ لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں ضعف اور نقصان ہو۔

پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی "واللہ لا آکل لحما" میں گوشت نہیں کھاؤنگا۔ تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی بشرطیکہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو چنانچہ اگر اس نے مچھلی کے گوشت کی بھی نیت کی ہو تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو بھی شامل ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا "کل مملوک لی حرٌ" میرا ہر مملوک آزاد ہے۔ تو یہ قول مکاتب کو شامل نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو شامل نہیں ہوتا ہے اور لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو اسلئے شامل نہیں ہوتا کہ لحم، التحام سے ماخوذ ہے اور التحام کے معنی شدت کے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے "التحم الحرب" یعنی اشتد الحرب۔ جنگ شدید ہوگئی پس گوشت

میں چونکہ شدّت ہوتی ہے اس لئے گوشت کو لحم کیساتھ موسوم کر دیا گیا۔ حاصل یہ کہ لحم میں شدّت کے معنی موجود ہیں۔ اور یہ بات مسلّم ہے کہ خون کے بغیر شدّت نہیں ہوتی، لہٰذا جن جانوروں میں خون ہوگا ان کے گوشت میں شدّت ہوگی اور جن جانوروں میں خون نہیں ہوگا ان کے گوشت میں شدت نہ ہوگی۔ اور مچھلی ایسا جانور ہے جس میں خون نہیں ہوتا اور رہا وہ جو مچھلی کو کاٹتے وقت بہتا ہے تو وہ خون نہیں ہے بلکہ سرخ پانی ہے جس پر مجازاً خون کا اطلاق کر دیا گیا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خون والا جانور پانی میں نہ سکونت کرتا ہے اور نہ زندگی بسر کرتا ہے اور رہی مچھلی تو وہ سکونت بھی پانی میں کرتی ہے اور اس کا گذر بسر بھی پانی میں ہوتا ہے۔ بہرحال مچھلی کا پانی میں سکونت کرنا اور پانی میں زندگی بسر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ مچھلی دَمَوِی (خون والا) جانور نہیں ہے اور جب مچھلی خون والا جانور نہیں ہے تو اس میں شدّت بھی نہ ہوگی اور جب مچھلی میں شدّت نہیں ہے تو مچھلی کا گوشت لحم کے لفظ سے خارج ہو جائیگا اور مذکورہ قسم "واللہ لآ آکل لحما" مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اور یہ حالف مچھلی کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمائیے کہ مچھلی کا گوشت بھی لحم کی حقیقت ہے لیکن لحم کے ماخذ اشتقاق اور مادۂ حروف کے شدّت کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے یہ حقیقت متروک ہے اور لحم نہ کھانے کی قسم کھانے والا شخص اس کے کھانے سے حانث نہیں ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مچھلی کا گوشت بیچنے والے کو عرف میں بائع اللحم نہیں کہا جاتا ہے اور ایمان (قسموں) کا دار و مدار عرف پر ہے لہٰذا عرف کا اعتبار کرتے ہوئے حالف مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہوگا اور حالف کی مذکورہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قرآن پاک میں مچھلی کے گوشت پر لحم کا اطلاق کیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے "لتاکلوا منہ لحما طریا" تاکہ تم دریا سے تازہ لحم کھاؤ اس جگہ لحم طری سے مراد مچھلی کا گوشت ہے اسی سے استدلال کرتے ہوئے حضرت امام مالکؒ نے فرمایا کہ مذکورہ قسم کھانے والا شخص مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ مطلق لحم، مچھلی کے گوشت کو بھی شامل ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ماخذِ لفظ یعنی لحم کے حروف مادی شدت کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے چوں کہ مچھلی کے گوشت پر دلالت نہیں کرتے ہیں اسلئے لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگا اور حالف اس کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اور رہی آیت تو اس میں لحم کا اطلاق مجازاً کیا گیا ہے۔

دوسری مثال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے "کل مملوک لی حرٌّ" (میرا ہر مملوک آزاد ہے) کہا تو اس کا یہ کلام مدبر اور ام ولد کو شامل ہوگا لیکن مکاتب کو شامل نہ ہوگا۔ کیوں کہ مدبر اور ام ولد۔ یداً اور رقبۃً تمام وجوہ سے مملوک ہوتے ہیں اور مکاتب تمام وجوہ سے مملوک نہیں ہوتا بلکہ رقبۃً مملوک ہوتا ہے

اور یداً یعنی تصرف کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے پس جب مدبر اور ام ولد تمام وجوہ سے مملوک ہیں تو قائل کا قول "کل مملوک لی حرٌ" ان دونوں کو شامل ہوگا اور یہ دونوں آزاد ہوجائیں گے اور مکاتب چوں کہ یداً آزاد ہوتا ہے اسلئے مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہوں گے اور جب مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہیں تو لفظ مملوک جو کمالِ مملوکیت اور قوت مملوکیت پر دلالت کرتا ہے مکاتب کو شامل نہ ہوگا اور اس کلام کی وجہ سے مکاتب آزاد نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمایئے کہ مکاتب بھی لفظ مملوک کی حقیقت ہے مگر چوں کہ مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہیں اور مملوک کا لفظ کمالِ مملوکیت پر دلالت کرتا ہے اسلئے یہ حقیقت متروک ہوگئی۔ یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ جب مکاتب میں ملک ناقص اور مدبر اور ام ولد میں کامل ہوتی ہے تو مدبر اور ام ولد آزاد کرنے سے کفارہ ادا ہو جانا چاہیئے اور مکاتب آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہ ہونا چاہیئے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی مدبر اور ام ولد سے کفارہ ادا نہیں ہوتا اور مکاتب سے کفارہ ادا ہو جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کفارہ کا مدار رقیّت پر ہے اور رقیّت ان دونوں میں ناقص ہے اور مکاتب میں کامل ہے پس مکاتب جس میں رقیت کامل ہے اس سے کفارہ ادا ہو جائے گا اور مدبر اور ام ولد جن میں رقیت ناقص ہے ان سے کفارہ ادا نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ مدبر اور ام ولد میں رقیت ناقص اور مکاتب میں کامل کس طرح ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہتِ عتق تینوں میں ثابت ہے چنانچہ مدبر اور ام ولد مولیٰ کے مرنے سے آزاد ہو جاتے ہیں اور مکاتب بدلِ کتابت ادا کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے لیکن مدبر اور ام ولد میں جو جہتِ عتق ثابت ہے وہ کسی بھی حال میں مرتفع نہیں ہوسکتی ہے یعنی یہ دونوں مولیٰ کے مرنے سے بہر حال آزاد ہو جائیں گے اور مکاتب میں جو جہتِ عتق ثابت ہے وہ مرتفع ہوسکتی ہے اس طور پر کہ اگر مکاتب بدلِ کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تو وہ حسب سابق رقیق ہوگا آزاد نہ ہوگا۔

(فوائد)۔ مدبر وہ غلام ہے جس کو اسکے مولیٰ نے "اذا متُّ فانت حرٌّ" کہا ہو یعنی اگر میں مرگیا تو تو آزاد ہے۔ ام ولد وہ باندی ہے جس نے اپنے مولیٰ کے نطفہ سے بچہ جنا ہو اور مولیٰ نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ بھی کیا ہو ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں مولیٰ کے مرنے سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ مکاتب وہ غلام ہے جس نے اپنے مولیٰ سے یہ معاملہ کیا کہ میں اپنی آزادی کے بدلے اس قدر مال ادا کروں گا پس مکاتب جب پورا مال ادا کر دے گا تو آزاد ہو جائے گا اور اگر ایک پیسہ بھی اس کے ذمہ باقی رہا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔

وَالثَّانِیُ مَاذَکَرَہٗ بِقَوْلِہٖ وَعَکْسُہُ الْحَلْفُ بِاَکْلِ الْفَاکِھَۃِ اَیْ عَکْسُ الْمَذْکُوْرِ مِنَ الْمِثَالَیْنِ مَا اِذَا حَلَفَ لَا یَاکُلُ الْفَاکِھَۃَ فَلَا یَتَنَاوَلُ الْعِنَبَ لِاَنَّ الْفَاکِھَۃَ اِسْمٌ لِمَا یُتَفَکَّہُ بِہٖ وَیُتَلَذَّذُ حَالَ کَوْنِہٖ زَائِدًا عَلٰی مَا یَقَعُ بِہٖ قَوَامُ الْبَدَنِ فَھُوَ مَوْضُوْعٌ لِلنُّقْصَانِ وَالْعِنَبُ وَالرُّطَبُ وَالرُّمَّانُ فِیْھَا کَمَالٌ لَیْسَ فِی الْفَاکِھَۃِ وَھُوَ اَنْ یَکُوْنَ بِہٖ قَوَامُ الْبَدَنِ وَیُکْتَفٰی بِھَا فِیْ بَعْضِ الْاَمْصَارِ لِلْغِذَاءِ فَلَا یَدْخُلُ فِی النَّاقِصِ وَاَمَّا اِدْخَالُ الطَّرَّارِ فِی السَّارِقِ وَاِنْ کَانَ فِیْہِ کَمَالٌ اَیْضًا مِنَ السَّارِقِ فَلِاَنَّ ذٰلِکَ الْکَمَالَ وَالزِّیَادَۃَ لَیْسَ بِمُغَیِّرٍ لِمَعْنَی الْاَصْلِ بَلْ مُکَمِّلٌ لَہٗ مِنْ قَبِیْلِ دَلَالَۃِ النَّصِّ فَیَشْتَمِلُہٗ کَاشْتِمَالِ اُفٍّ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَلَا تَقُلْ لَّھُمَا اُفٍّ لِلضَّرْبِ وَالشَّتْمِ بِخِلَافِ زِیَادَۃِ الْعِنَبِ فَاِنَّہٗ مُغَیِّرٌ لِمَعْنَی التَّفَکُّہِ وَمُضِرٌّ لَہٗ وَعِنْدَھُمَا یَحْنَثُ بِذٰلِکَ کُلِّہٖ لِاَنَّھَا مِنْ اَعَزِّ الْفَوَاکِہِ ھٰذَا اِذَا لَمْ یَنْوِ وَاَمَّا اِذَا نَوٰی ذٰلِکَ یَحْنَثُ اِتِّفَاقًا۔

ترجمہ :۔ اور دوسری صورت وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے ذکر کیا ہے اور اس کے برعکس میوہ کھانے کی قسم کھانا ہے یعنی مذکورہ دونوں مثالوں کے برعکس وہ صورت ہے کہ کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا پس یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی کیوں کہ فاکہہ اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت اور لذت مقصود ہوتی ہے اس حال میں کہ وہ اس اصل چیز سے زائد ہو جس سے بدن کا خمیر تیار ہوتا ہے پس فاکہہ، نقصان کے معنی کیلئے موضوع ہے اور انگور، کھجور، اور انار میں کمال کے معنی ملحوظ ہیں جو فاکہہ میں نہیں ہیں۔ اور وہ یہ کہ ان چیزوں سے بدن کا قوام بنتا ہے اور بعض شہروں میں غذا کیلئے ان پر اکتفا کیا جاتا ہے لہٰذا انگور ناقص میں داخل نہیں ہے۔ اور رہا جیب کترے کو چور میں داخل کرنا تو اس میں اگرچہ چور کی نسبت کمال کے معنی ہیں (لیکن) یہ کمال اور زیادتی اصل معنی میں تبدیلی کرنے والی نہیں ہے بلکہ اسکے لئے مکمل ہے دلالت النص کے قبیل سے ہے پس سارق، طرار کو اسی طرح شامل ہوگا جس طرح باری تعالیٰ کے قول "ولا تقل لهما اف" میں لفظ اف، ضرب اور شتم کو شامل ہے برخلاف انگور کی زیادتی کے کیونکہ وہ تفکہ کے معنی بدل دینے والی ہے اور اس کیلئے نقصان دہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حالف ان تمام چیزوں کے کھانے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ یہ چیزیں نہایت ہی نایاب اور عمدہ فواکہ میں سے ہیں یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ قسم کھانے والے نے نیت نہ کی ہو اور جب اس کی نیت کر لی ہو تو بالاتفاق حانث ہو جائے گا۔

تشریح :۔ یہاں سے مصنفؒ دوسری صورت کی مثال بیان فرما رہے ہیں یعنی جب لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں ضعف اور نقصان ہو تو اس سے وہ معنی خارج ہو جائیں گے جس میں قوت اور کمال ہو اسکی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھائی اور یوں کہا " واللہ لا آکل الفاکہۃ" تو یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی، اسی طرح کھجور اور انار کو شامل نہ ہوگی یعنی حالف ان چیزوں کے کھانے سے حانث نہ ہوگا کیوں کہ فاکہہ اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت اور لذت مقصود ہوتی ہے اور بدن کا قوام اور غذاء مقصود نہیں ہوتی پس فاکہہ ان چیزوں سے زائد ہوگا جن سے انسان غذا حاصل کرتا ہے اور بدن کا قوام تیار کرتا ہے، اور جب ایسا ہے تو فاکہہ میں نقصان کے معنی ملحوظ ہوں گے اور انگور، کھجور اور انار (جن سے غذاء حاصل کی جاتی ہے بلکہ بعض شہروں میں غذا کیلئے انہیں پر اکتفاء کیا جاتا ہے اور ان سے بدن کا قوام تیار ہوتا ہے) میں ایسے کمال کے معنی ملحوظ ہیں جو فاکہہ میں موجود نہیں ہیں پس فاکہہ سے انگور وغیرہ وہ تمام چیزیں خارج ہو جائیں گی جن میں فاکہہ کے معنی کامل اور قوی ہیں اگرچہ یہ چیزیں بھی فاکہہ کی حقیقت ہیں بہرحال اس مثال میں بھی دلالتِ لفظ فی نفسہ کی وجہ سے حقیقت متروک ہو گئی ہے۔

" واما ادخال الطرار الخ" سے ایک سوال کا جواب بیان کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپکی مذکورہ تقریر سے یہ لازم آتا ہے کہ طرار (جیب کترا) سارق (چور) کے حکم میں داخل نہ ہو اور جیب کترے کا ہاتھ نہ کاٹا جائے کیوں کہ طرار کے معنی سارق کے معنی کی بہ نسبت زائد ہیں اس طور پر کہ سارق وہ ہے جو سوتے ہوئے آدمی کا مال چپکے سے اٹھاتا ہے اور طرار وہ ہے جو بیدار آدمی کا مال اس کو چقمہ دے کر حاصل کرتا ہے پس معلوم ہوا کہ سارق کے معنی ناقص اور طرار کے معنی کامل ہیں اور جب ایسا ہے تو آپکی سابقہ تقریر کے مطابق سارق کا لفظ طرار کو شامل نہ ہونا چاہیئے اور طرار کے ہاتھ کا کاٹا جانا واجب نہ ہونا چاہیئے حالاں کہ آپ کہتے ہیں کہ سارق کی طرح طرار کا ہاتھ بھی کاٹا جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طرار میں سارق کے معنی کی بہ نسبت اگرچہ معنی کی زیادتی اور معنی کا کمال ہے لیکن یہ زیادتی اور کمال اصل معنی یعنی سرقہ کے معنی میں کسی طرح کی تبدیلی پیدا کرنے والی نہیں ہے بلکہ اصلِ معنی کیلئے مکمّل ہے اس طور پر کہ جب چپکے سے کسی کا محفوظ مال لینا جرم ہے تو کسی بیدار آدمی کو غفلت میں ڈال کر علانیہ طور سے اس کا مال لینا بدرجہ اولیٰ جرم ہوگا۔ پس جب طرار میں معنی کی زیادتی اور کمال، سرقہ کے معنی میں تبدیلی پیدا نہیں کرتی بلکہ سرقہ کے معنی کیلئے مکمّل ہے تو طرار میں سرقہ کا حکم دلالت النص کے ذریعہ ثابت ہوگا اس طور پر کہ سرقہ جس میں جرم کم ہے جب اس میں بذریعہ نصِ قرآن حد (قطعِ ید) واجب ہے تو یہ نص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ طرار

جو سارق کی بہ نسبت بڑا مجرم ہے اس پر بھی قطعِ ید واجب ہو۔ حاصل یہ کہ سارق پر قطعِ ید نص کے ذریعہ واجب ہوا ہے اور طرار پر دلالت النص کے ذریعہ واجب ہوا ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ والدین کے سامنے اُف کرنے کی حرمت ان کے ساتھ مار پیٹ اور گالم گلوچ کی حرمت کو شامل ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کے قول یعنی " ولاتقل لھما اف " سے یہ بات ثابت ہے کہ والدین کے سامنے اظہار ناگواری کرتے ہوئے کلمۂ اف کا تکلم بھی ممنوع ہے بہر حال یہ بات تو عبارت النص سے ثابت ہے لیکن اس کے لازمی معنی ایلام اور والدین کو تکلیف دینے کے ہیں یعنی ماں باپ کو تکلیف مت دو اور ضرب وشتم میں کلمۂ اف کہنے کی بہ نسبت زیادہ تکلیف ہے لہٰذا والدین کے ساتھ ضرب وشتم کا معاملہ کرنا بھی ممنوع اور حرام ہوگا مگر ضرب وشتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہوگی بہر حال جس طرح ضرب وشتم کے معنی کلمۂ اف کے معنی کیلئے مغیر نہیں ہیں بلکہ اس کیلئے مکمل ہیں اور ضرب وشتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہے اسی طرح طرار (جیب کترنے) کے معنی سرقہ کے معنی کو تبدیل نہیں کرتے بلکہ اس کیلئے مکمل ہیں اور طرار پر قطعِ ید کا وجوب دلالت النص کے ذریعہ ثابت ہے اس کے برخلاف انگور، کھجور اور انار کہ ان کے معنی میں جو زیادتی ہے وہ تفکہ کے معنی کو بدل دینے والی ہے اور اس کیلئے نقصان دہ ہے اس طور پر کہ تفکہ کے معنی فرحت ولذت حاصل کرنے کے ہیں اور یہ امر زائد اور غیر مقصود ہے اور مذکورہ چیزوں سے غذاء حاصل کی جاتی ہے اور غذاء مقصود ہے پس ثابت ہوا کہ انگور وغیرہ کے معنی کی زیادتی تفکہ کے معنی کو تبدیل کر دیتی ہے اور جب انگور کے معنی کی زیادتی، تفکہ کے معنی کو تبدیل کرنے والی ہے تو فاکہہ کا لفظ انگور وغیرہ کو شامل نہ ہوگا اور فاکہہ نہ کھانے کی قسم سے انگور وغیرہ کھانے کی صورت میں حانث نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ صاحبین رحؒ کے نزدیک فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانیوالا شخص انگور وغیرہ مذکورہ تمام چیزوں کے کھانے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ انگور، کھجور اور انار عمدہ قسم کے فواکہ میں سے ہیں اور جب یہ چیزیں عمدہ قسم کے فواکہ میں سے ہیں تو فاکہہ نہ کھانے کی قسم سے ان چیزوں کے کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا۔ بعض حضرات نے کہا کہ امام صاحبؒ اور صاحبین رحؒ کے درمیان مذکورہ اختلاف عصر اور زمانہ کا اختلاف ہے یعنی حضرت امام صاحبؒ کے زمانہ میں چونکہ انگور وغیرہ کو فواکہ میں سے شمار نہیں کیا جاتا تھا اسلئے انھوں نے اپنے زمانہ کے عرف کے مطابق فتویٰ دیدیا اور کہا کہ فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانیوالا شخص، انگور وغیرہ چیزوں کے کھانے سے حانث نہ ہوگا اور صاحبین رحؒ کے زمانہ میں عرف چونکہ بدل گیا اور لوگ انگور وغیرہ کو فواکہ میں سے شمار کرنے لگے اسلئے ان حضرات نے اپنے زمانے کے عرف کے مطابق فتویٰ دیا اور یہ کہا کہ مذکورہ حالف، انگور وغیرہ کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔

علامہ ملا جیون رحؒ نے فرمایا کہ امام صاحب اور صاحبین رحؒ کے درمیان مذکورہ اختلاف اس صورت

میں ہے جب کہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر حالف نے مذکورہ چیزوں کی نیت کرلی تو ان چیزوں کے کھانے سے حالف بالاتفاق حانث ہوجائے گا۔

وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ أَيْ بِسَبَبِ سَوْقِ الْكَلَامِ لِقَرِيْنَةٍ لَفْظِيَّةٍ اِلْتَحَقَتْ بِهِ سَوَاءً كَانَتْ سَابِقَةً أَوْ مُتَأَخِّرَةً كَقَوْلِهِ طَلِّقْ امْرَأَتِيْ إِنْ كُنْتَ رَجُلًا حَتّٰى لَا يَكُوْنَ تَوْكِيْلًا فَإِنَّ حَقِيْقَةَ هٰذَا الْكَلَامِ هُوَ التَّوْكِيْلُ بِالطَّلَاقِ لٰكِنْ تُرِكَ ذٰلِكَ بِقَرِيْنَةِ قَوْلِهِ إِنْ كُنْتَ رَجُلًا لِأَنَّ هٰذَا الْكَلَامَ إِنَّمَا يُقَالُ عِنْدَ إِرَادَةِ إِظْهَارِ عَجْزِ الْمُخَاطَبِ عَنِ الْفِعْلِ الَّذِيْ قُرِنَ بِهِ فَيَكُوْنُ الْكَلَامُ لِلتَّوْبِيْخِ مَجَازًا وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِيْنَ نَارًا حَيْثُ تُرِكَتْ حَقِيْقَةُ الْمَشِيَّةِ وَحَقِيْقَةُ قَوْلِهِ فَلْيَكْفُرْ بِقَرِيْنَةِ قَوْلِهِ تَعَالٰى أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِيْنَ نَارًا وَحُمِلَ عَلَى التَّوْبِيْخِ۔

ترجمہ:۔ اور سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے یعنی ایسے کلام کے لانے کی وجہ سے جو ایسے لفظی قرینہ کیساتھ ہے جو اس کلام سے ملحق ہے خواہ وہ قرینہ کلام سے مقدم ہو یا مؤخر ہو جیسے قائل کا قول "طلق امرأتی ان کنت رجلاً" حتی کہ یہ کلام توکیل نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس کلام کی حقیقت توکیل بالطلاق ہے لیکن اس کو "ان کنت رجلاً" کے قرینہ سے ترک کردیا گیا ہے اسلئے کہ یہ کلام ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب کہ یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام متصل ہے پس یہ کلام مجازاً زجر و توبیخ کیلئے ہوگا اور اسی کے مثل باری تعالیٰ کا قول "فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین نارًا" ہے چنانچہ "مشیت" اور "فلیکفر" کے حقیقی معنی "انا اعتدنا للظالمین نارًا" کے قرینہ سے متروک ہیں، اور "فلیکفر" توبیخ کے معنی پر محمول ہے۔

تشریح:۔ جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے ان میں سے تیسرا موقع یہ ہے کہ کبھی سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت متروک ہوجاتی ہے۔ یعنی ایسا کلام لایا گیا ہو جس کے ساتھ لفظی قرینہ ملحق ہو خواہ وہ قرینہ مقدم ہو یا مؤخر ہو اور وہ قرینہ اس بات پر دال ہو کہ مذکورہ کلام کے حقیقی معنی متروک اور غیر مراد ہیں۔ مثلاً کسی نے ایک شخص کو مخاطب کرکے کہا "طلق امرأتی ان کنت رجلاً" اگر تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے۔ اس کلام یعنی "طلق امرأتی" کے حقیقی معنی توکیل بالطلاق کے ہیں یعنی متکلم اس کلام کے ذریعہ مخاطب کو اپنی بیوی پر طلاق واقع کرنے کا وکیل کرتا ہے لیکن یہ معنی "ان کنت رجلاً" کے قرینہ سے متروک ہیں اس طور پر کہ "ان کنت رجلاً" ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب کہ یہ ظاہر کرنا

مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام یعنی "ان کنت رجلاً" متصل ہے پس یہ کلام مجازاً زجر و توبیخ پر محمول ہوگا اور متکلم کی مراد یہ ہوگی کہ اگر تو مرد ہے اور اپنے اندر کچھ دم، خم رکھتا ہے تو میری بیوی کو طلاق دے کر دیکھ یعنی تو میری بیوی کو طلاق دینے پر قادر نہیں ہے اسلئے کہ انسان کا دوسرے کی بیوی کو طلاق دینا ناممکن ہے۔

بہر حال سیاق کلام یعنی "ان کنت رجلاً" کی وجہ سے "طلق امرأتی" کی حقیقت متروک ہے۔ اور یہ کلام مجازاً زجر و توبیخ پر محمول ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین ناراً" ہے کیوں کہ اس آیت میں "انا اعتدنا للظالمین ناراً" قرینہ کی وجہ سے "مشیت" اور "فلیکفر" کے حقیقی معنی متروک ہیں اس طور پر کہ اس جگہ "مشیت" کے حقیقی معنی رفع اثم کے ہیں یعنی اگر ایمان نہ لایا تو کوئی گناہ نہیں ہے اور "فلیکفر" کے حقیقی معنی وجوب کفر کے ہیں یعنی صیغۂ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ کفر اختیار کرنا واجب ہے لیکن باری تعالیٰ کا قول "انا اعتدنا للظالمین ناراً" اس بات پر قرینہ ہے کہ ایمان نہ لانے کی صورت میں گنہگار ہوگا اور کفر اختیار کرنا حرام ہے اسلئے کہ آیت میں "ظالمین" کے لئے جہنم کی وعید بیان کی گئی ہے اور "ظالمین" سے کفار مراد ہیں پس ثابت ہوا کہ ایمان نہ لانے اور کفر اختیار کرنے کی صورت میں انسان جہنم کا مستحق ہوگا اور یہ اس بات پر قرینہ ہے کہ آیت میں "مشیت" اور "فلیکفر" کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں ورنہ تو کفر اختیار کرنے پر جہنم کا مستحق نہ ہوتا بلکہ یہ مجازاً توبیخ پر محمول ہے یعنی کفر اختیار کرنے پر زجر و توبیخ کیا گیا ہے۔

وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ اِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَقَصْدِهٖ فَيُحْمَلُ عَلَى الْاَخَصِّ مَجَازًا وَاِنْ كَانَ اللَّفْظُ دَالًّا عَلَى الْعُمُوْمِ بِحَقِيْقَتِهٖ كَمَا فِيْ يَمِيْنِ الْفَوْرِ وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ فَارَتِ الْقِدْرُ اِذَا غَلَتْ وَاشْتَدَّتْ ثُمَّ سُمِّيَتْ بِهِ الْحَالَةُ الَّتِيْ لَا لُبْثَ فِيْهَا وَلَا رَيْثَ بِاعْتِبَارِ فَوَرَانِ الْغَضَبِ كَمَا اِذَا اَرَادَتْ اِمْرَأَةٌ الْخُرُوْجَ فَقَالَ لَهَا الزَّوْجُ اِنْ خَرَجْتِ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَمَكَثَتْ سَاعَةً حَتّٰى سَكَنَ غَضَبُهٗ ثُمَّ خَرَجَتْ لَا تَطْلُقُ فَاِنَّ حَقِيْقَةَ هٰذَا الْكَلَامِ اَنْ تَطْلُقَ فِيْ كُلِّ مَا خَرَجَتْ وَلٰكِنَّ مَعْنَى الْغَضَبِ الَّذِيْ حَدَثَ فِي الْمُتَكَلِّمِ وَقْتَ خُرُوْجِهَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ هِيَ هٰذِهِ الْخَرْجَةُ الْمُعَيَّنَةُ فَيُحْمَلُ الْكَلَامُ عَلَيْهَا مَجَازًا بِهٰذِهِ الْقَرِيْنَةِ وَمِثْلُهٗ قَوْلُ الرَّجُلِ لِاٰخَرَ تَعَالَ تَغَدَّ مَعِيْ فَقَالَ اِنْ تَغَدَّيْتُ فَعَبْدِيْ حُرٌّ فَاِنَّ حَقِيْقَتَهٗ اَنْ يَعْتِقَ عَبْدُهٗ اَيْنَمَا تَغَدّٰى سَوَاءٌ كَانَ مَعَ الدَّاعِيْ اَوْ وَحْدَهٗ فِيْ

بَيْتِهِ وَلٰكِنَّ مَعْنَى التَّغْدِيَةِ الَّذِيْ حَدَثَتْ فِي الْمُتَكَلِّمِ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْغَدَاءُ الْمَدْعُوُّ اِلَيْهِ حَالَ كَوْنِهِ مَعَ الدَّاعِيْ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ فَقَطْ حَتّٰى لَوْ تَغَدّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فِيْ بَيْتِهِ لَا يَحْنَثُ وَلَا يَعْتِقُ عَبْدُهٗ ۔

ترجمہ :- اور ایسے معنی کے دلالت کرنے کی وجہ سے جو متکلم کی طرف راجع ہوتے ہیں اور اس کے قصد کے دلالت کرنے کی وجہ سے ۔ پس ایسا کلام مجازاً اخص پر محمول ہوتا ہے اگرچہ لفظ اپنی حقیقت کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہو جیسے یمین فور میں اور یہ "فارتِ القِدْر" سے ماخوذ ہے جب کہ دیگ میں خوب جوش آجائے پھر اس کے ساتھ اس حالت کا نام رکھ دیا گیا جس میں جوشِ غضب کا اعتبار کرکے کوئی ٹھہراؤ اور تاخیر نہیں ہوتی جیسے جب عورت نکلنے کا ارادہ کرے تو شوہر عورت سے کہے اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے پس عورت تھوڑی دیر کیلئے ٹھہر گئی یہاں تک کہ اس کا غصہ ختم ہوگیا پھر عورت نکل گئی تو اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی ۔ اسلئے کہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ ہر نکلنے میں اس عورت پر طلاق واقع ہو لیکن غضب کے معنی جو اس کے خروج کے وقت متکلم میں پیدا ہوئے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مراد یہی معینہ خروج ہے پس اس قرینہ کی وجہ سے اس کلام کو مجازاً اسی معینہ خروج پر محمول کیا جائے گا ۔ اور اسی کے مثل ایک شخص کا دوسرے آدمی سے یہ قول ہے کہ آؤ میرے ساتھ کھانا کھاؤ ۔ پھر اس دوسرے آدمی نے کہا اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے کیونکہ اس کلام کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے وہ جہاں کہیں بھی کھائے خواہ داعی کیساتھ کھائے یا گھر میں تنہا کھائے لیکن تغدیہ کے جو معنی متکلم میں اس وقت پیدا ہوئے وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ یہاں وہی کھانا مراد ہے جس کی طرف دعوت دی گئی ہے اس حال میں کہ وہ داعی کیساتھ ہو پس یہ کلام صرف اسی معنی پر محمول ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے اس کے بعد اپنے گھر میں کھالیا تو حانث نہ ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا ۔

تشریح :- جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے ان میں سے چوتھا موقع یہ ہے کہ متکلم کے حال اور اس کے قصد کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کو ترک کردیا جاتا ہے یعنی اگر متکلم میں ایسے معنی پیدا ہوجائیں جو ترکِ حقیقت پر دلالت کرتے ہوں اور یہ محسوس ہوجائے کہ متکلم کا مقصود حقیقت کو ترک کرنے کا ہے تو ایسی صورت میں بھی حقیقت کو ترک کردیا جائے گا اور وہ کلام مجازاً اخص پر محمول ہوگا اگرچہ حقیقت کے لحاظ سے عموم پر دلالت کرتا ہو یعنی کلام کی حقیقتِ کاملہ تو عموم ہے اور حقیقتِ قاصرہ خصوص ہے پس متکلم کے حال اور ارادہ کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقتِ کاملہ یعنی عموم کو ترک کردیا جائے گا اور اس کو مجازاً حقیقتِ قاصرہ یعنی خصوص پر محمول کیا جائے گا ۔

بہرحال اس میں بھی ایک گونہ حقیقت کا متروک ہونا موجود ہے ۔ مصنف رحمہ نے اس کی مثال بیان

کرتے ہوئے فرمایا جیساکہ یمین فور لفظ فور اصل میں فارت القدر سے ماخوذ ہے یہ جملہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ دیگ میں خوب جوش آجائے پھر جوشِ غضب کا اعتبار کر کے فور کے ساتھ اس حالت غضب کو موسوم کر دیا گیا جس میں ٹھہراؤ اور تاخیر نہ ہو۔ غصہ کی حالت میں جو قسم کھائی جاتی ہے اس کو یمین فور اسی لئے کہتے ہیں کہ متکلم سے اس کا صدور جوشِ غضب کی حالت میں ہوتا ہے بہرحال جو قسم غصہ کی حالت میں کھائی جاتی ہے اس کو یمین فور کہا جاتا ہے اور اس کا اطلاق اُسی حالت غضب پر ہوتا ہے اس کے بعد کی حالتوں پر نہیں ہوتا مثلاً ایک عورت، شوہر سے جھگڑ کر گھر سے نکلنے لگی تو شوہر نے اس سے کہا "ان خرجت فانت طالق" اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے یہ سُن کر عورت ٹھہر گئی، پھر جب شوہر کا غصہ ختم ہو گیا تو وہ گھر سے نکل کر چلی گئی پس ایسی صورت میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس کلام یعنی "ان خرجت فانت طالق" کے حقیقی معنی جس کو حقیقت کہا جاتا ہے عام ہیں اور مطلب یہ ہے کہ اس عورت پر ہر صورت میں طلاق واقع ہو خواہ یہ عورت اسی وقت شوہر کے غصہ کی حالت میں نکلے یا غصہ ختم ہونے کے بعد نکلے۔ لیکن غضب کے معنی جو عورت کے خروج کے وقت متکلم میں پیدا ہوئے ہیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ متکلم کی مراد یہی خروج معین ہے یعنی متکلم کا غضب اس بات پر قرینہ ہے کہ متکلم، مطلقاً نکلنے سے منع نہیں کرنا چاہتا ہے بلکہ خاص طور پر اُس وقت غضب میں نکلنے سے روکنا چاہتا ہے اور یہی اس کلام کی حقیقتِ قاصرہ ہے پس اس قرینۂ غضب کی وجہ سے اس کلام کی حقیقتِ کاملہ متروک ہوگی اور یہ کلام مجازاً حقیقتِ قاصرہ یعنی خروج معین پر محمول ہوگا۔ چنانچہ اگر یہ عورت اُسی وقت نکل گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر غصہ ختم ہونے کے بعد نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ اسی کے مثل ایک دوسری مثال ہے وہ یہ کہ ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا "تعال تغدّ معی" آؤ میرے ساتھ کھاؤ، پھر اس دوسرے شخص یعنی مدعو لہ نے کہا "ان تغدیتُ فعبدی حرٌّ" اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس کلام کے حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ وہ جہاں بھی کھائے اس کا غلام آزاد ہو جائے داعی کیساتھ کھائے یا گھر میں تنہا کھائے یعنی حقیقی معنی کے اعتبار سے یہ کلام عموم پر دلالت کرتا ہے اور اسی کو حقیقت کاملہ کہتے ہیں۔ لیکن تغدیہ کے جو معنی اس وقت متکلم میں پیدا ہوئے ہیں وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ یہاں داعی کیساتھ اسی کھانے کا تناول کرنا مراد ہے جس کی طرف دعوت دی گئی ہے یعنی متکلم کا حال اور اس کا قصد اس بات پر قرینہ ہے کہ متکلم نے غلام کی آزادی مطلقاً کھانا کھانے پر معلق نہیں کی ہے بلکہ داعی کیساتھ اس کھانے کے تناول کرنے پر معلق کی ہے جس کی طرف دعوت دی گئی ہے اور متکلم کا مقصد یہ ہے کہ اگر میں نے تیرے ساتھ اسی کھانے کو کھایا تو میرا غلام آزاد ہے یہ مخصوص حالت ہی اس کلام کی حقیقتِ قاصرہ ہے۔ بہرحال اس

قرینہ کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت کاملہ یعنی عموم کو ترک کر دیا جائے گا اور اس کو خصوص یعنی حقیقت قاصرہ پر محمول کیا جائے گا چنانچہ اگر اس متکلم نے داعی کیساتھ کھانا نہ کھایا بلکہ اس کے بعد اپنے گھر جاکر کھالیا تو یہ حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

وَبِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَعَدَمِ صَلَاحِيَتِهِ لِلْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ لِلُزُوْمِ الْكَذِبِ فِيْمَنْ هُوَ مَعْصُوْمٌ عَنْهُ فَلَابُدَّ اَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ كَقَوْلِهٖ اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ فَاِنَّ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِيَّ اَنْ لَا تُوْجَدَ اَعْمَالُ الْجَوَارِحِ اِلَّا بِالنِّيَّةِ وَهُوَ كَذِبٌ لِاَنَّ اَكْثَرَ مَا يَقَعُ الْعَمَلُ مِنَّا فِيْ وَقْتِ خُلُوِّ الذِّهْنِ عَنِ النِّيَّةِ فَلَابُدَّ اَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ اَيْ ثَوَابُ الْاَعْمَالِ اَوْ حُكْمُ الْاَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ فَاِنْ قُدِّرَ الثَّوَابُ فَظَاهِرٌ اَنَّهٗ لَا يَدُلُّ عَلَى اَنَّ جَوَازَ الْاَعْمَالِ فِي الدُّنْيَا مَوْقُوْفٌ عَلَى النِّيَّةِ وَاِنْ قُدِّرَ الْحُكْمُ فَهُوَ نَوْعَانِ دُنْيَوِيٌّ كَالصِّحَّةِ وَالْفَسَادِ وَاُخْرَوِيٌّ كَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالْاُخْرَوِيُّ مُرَادٌ بِالْاِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ يُرَادَ الدُّنْيَوِيُّ اَيْضًا اَمَّا عِنْدَهٗ فَلِاَنَّهٗ يَلْزَمُ عُمُوْمُ الْمَجَازِ وَاَمَّا عِنْدَنَا فَلِاَنَّهٗ يَلْزَمُ عُمُوْمُ الْمُشْتَرَكِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى اَنَّ جَوَازَ الْعَمَلِ مَوْقُوْفٌ عَلَى النِّيَّةِ فَلَا تَكُوْنُ النِّيَّةُ فَرْضًا فِي الْوُضُوْءِ عَلَى مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ وَاَمَّا فِيْ سَائِرِ الْعِبَادَاتِ الْمَحْضَةِ فَالْمَقْصُوْدُ فِيْهَا الثَّوَابُ فَاِذَا خَلَتْ عَنِ الثَّوَابِ بِدُوْنِ النِّيَّةِ فَاتَ الْجَوَازُ اَيْضًا بِهٰذِهِ الْوَتِيْرَةِ لَا بِاَنَّ النَّصَّ دَالٌّ عَلَى فَوْتِ الْجَوَازِ.

ترجمہ :۔ اور محل کلام کی دلالت کی وجہ سے اور حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ سے کیوں کہ ایسی ذات میں کذب لازم آتا ہے جو ذات کذب سے معصوم ہے لہٰذا ایسے کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "انما الاعمال بالنیات" ہے کیوں کہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ جوارح کے افعال بغیر نیت کے نہ پائے جائیں۔ حالانکہ یہ معنی جھوٹ ہیں اسلئے کہ ہمارے اکثر اعمال ایسے وقت میں واقع ہوجاتے ہیں جب کہ ذہن، نیت سے خالی ہوتا ہے پس اس حدیث کو مجازی معنی پر محمول کرنا ضروری ہے یعنی اعمال کا ثواب یا اعمال کا حکم نیتوں پر موقوف ہے پس اگر ثواب مقدر ہو تو ظاہر ہے کہ یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ دنیا میں اعمال کا جواز نیت پر موقوف ہے اور اگر حکم مقدر ہو تو اسکی دو قسمیں ہیں دنیوی جیسے صحت اور فساد اور اخروی جیسے ثواب اور عقاب اور

ہمارے اور شوافع کے نزدیک بالاتفاق اخروی حکم مراد ہے لہٰذا یہ بات نا جائز ہے کہ دنیوی حکم بھی مراد ہو بہرحال امام شافعیؒ کے نزدیک تو اسلئے کہ اس صورت میں عموم مجاز لازم آتا ہے اور ہمارے نزدیک اسلئے کہ عموم مشترک لازم آتا ہے پس یہ حدیث اس پر دلالت نہیں کرتی کہ عمل کا جواز نیت پر موقوف ہے لہٰذا نیت وضو میں فرض نہ ہوگی جیساکہ امام شافعیؒ کا قول ہے اور تمام عباداتِ محضہ میں چونکہ ثواب مقصود ہے اسلئے جب یہ بغیر نیت کے ثواب سے خالی ہوں گی تو اس طور پر ان کا جواز بھی فوت ہو جائے گا نہ اس طور پر کہ نص جواز کے فوت ہونے پر دلالت کرتی ہے ۔

تشریح :۔ جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے اس عبارت میں ان میں سے پانچواں موقع مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کبھی محلِ کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے محلِ کلام سے مراد وہ محل ہے جس میں کلام واقع ہوتا ہے اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے اور محلِ کلام کے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محل اس کلام کے حقیقی معنی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں ایسی ذات (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کا کاذب ہونا لازم آتا ہے جو ذات کذب اور جھوٹ سے معصوم اور بری ہے لہٰذا ایسے کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا تاکہ ذاتِ رسول کا کاذب ہونا لازم نہ آئے ۔ اس کی مثال حدیث " انما الاعمال بالنیات " ہے کیونکہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ جوارح اور اعضاء کے افعال و اعمال نیتوں پر موقوف ہیں ــــــ ــــــ یعنی بغیر نیت کے جوارح کے اعمال موجود نہیں ہوتے حالانکہ یہ بات خلاف واقع اور جھوٹ ہے اسلئے کہ ہمارے بہت سے کام بغیر نیت بھی واقع ہو جاتے ہیں یعنی عمل موجود ہو جاتا ہے اور ذہن نیت سے خالی ہوتا ہے پس اس حدیث کو حقیقی معنی پر محمول کرنے کی صورت میں چونکہ الصادق المصدوق جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا (العیاذ باللہ) کاذب ہونا لازم آتا ہے اسلئے اس حدیث کو مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال سے پہلے مضاف یعنی لفظ ثواب مقدر ہے یا لفظ حکم مقدر ہے پہلی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے یعنی عمل پر ثواب کا ترتب اسی وقت ہوگا جب کہ نیت پائی جائے اور اگر نیت نہ پائی جائے تو ثواب کا ترتب نہیں ہوگا۔ لیکن بغیر نیت عمل کرنے پر ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عمل دنیا میں جائز اور موجود نہ ہو بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے ثواب تو مرتب نہ ہو لیکن عمل جائز اور موجود ہو۔ پس حدیث میں لفظ ثواب مقدر ماننے کی وجہ سے حدیث کا مطلب بھی درست ہو جائے گا اور ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا بھی لازم نہ آئے گا ۔ دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) دنیوی جیسے عمل کا جائز اور صحیح ہونا اور اس کا فاسد ہونا (۲) اخروی جیسے عمل پر ثواب یا عذاب کا مرتب ہونا ۔ لیکن ہمارا اور

شوافع کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہاں اخروی حکم مراد ہے اور حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ اعمال کا اخروی حکم یعنی ثواب و عذاب نیتوں پر موقوف ہے پس جب ہمارے اور شوافع کے نزدیک بالاتفاق اخروی حکم مراد ہے تو اس کیساتھ دنیوی حکم کا مراد لینا درست نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تو اسلئے کہ حدیث میں مجازاً حکمُ الاعمال مراد لیا گیا ہے اور اخروی حکم بالاجماع مراد ہے پس اگر دنیوی حکم بھی مراد لے لیا گیا تو معنی مجازی (حکم) عام ہو جائے گا اور عموم مجاز لازم آئے گا حالانکہ امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل نہیں ہیں لہٰذا ان کے نزدیک صرف حکم اخروی مراد ہوگا اور دنیوی حکم مراد نہ ہوگا اور احناف کے نزدیک دنیوی حکم مراد لینا اسلئے ناجائز ہے کہ اگر اخروی حکم کیساتھ دنیوی حکم بھی مراد لیا گیا تو عموم مشترک لازم آئے گا حالانکہ احناف کے نزدیک عموم مشترک باطل ہے پس احناف کے نزدیک بھی حدیث میں صرف اخروی حکم مراد ہوگا اور دنیوی حکم مراد نہ ہوگا۔

بہر حال جب دونوں کے نزدیک حدیث میں اخروی حکم مراد ہے اور دنیوی حکم مراد نہیں ہے تو حدیث کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اعمال کا اخروی حکم یعنی ثواب و عذاب نیتوں پر موقوف ہے یعنی بغیر نیت کے اعمال پر اخروی حکم مرتب نہ ہوگا اور بغیر نیت کے اخروی حکم مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اعمال پر دنیوی حکم (صحت و فساد) بھی مرتب نہ ہو بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے حکم اخروی (ثواب و عذاب) تو مرتب نہ ہو لیکن دنیوی حکم مرتب ہو جائے یعنی عمل جائز اور موجود ہو جائے پس اس صورت میں بھی حدیث کا ترجمہ اور مطلب درست ہو جائے گا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازم نہ آئے گا۔ حاصل یہ کہ محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے اس حدیث کے حقیقی معنی متروک ہیں اور یہ حدیث مجازی معنی پر محمول ہے۔

صاحب نور الانوارؒ نے امام شافعیؒ کے خلاف ایک مسئلہ کا استنباط کرتے ہوئے فرمایا کہ جب عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت فرض نہ ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ فرضیت نیت کے قائل ہیں کیوں کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ وضو پر ثواب مرتب نہ ہو اور ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وضو صحیح اور جائز نہ ہو بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ وضو جائز تو ہو لیکن اس پر ثواب مرتب نہ ہو۔ اور جب ایسا ہے تو وضو کیلئے نیت فرض نہ ہوگی لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ عباداتِ محضہ (نماز، روزہ) اگر نیت سے خالی ہوں تو وہ باطل ہو جاتی ہیں لہٰذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان عبادات کی صحت اور جواز نیتوں پر موقوف ہے اور حدیث کے معنی یہ ہیں کہ اعمال کی صحت نیتوں پر موقوف ہے کیوں کہ اگر عمل کا ثواب نیت پر موقوف کیا جائے جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے تو نیت کے فوت ہونے سے ان عبادات کا ثواب فوت ہونا چاہیئے ان کی صحت اور جواز باطل نہ ہونا چاہیئے یعنی بغیر نیت عبادت کرنے پر ثواب اگرچہ

مرتب نہ ہو لیکن عبادت کا فریضہ ادا ہو جانا چاہیئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بلانیت عبادت باطل ہو جاتی ہے اور فریضہ ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں تو اعمال کا ثواب ہی نیتوں پر موقوف ہے اور ان کی صحت نیتوں پر موقوف نہیں ہے لیکن عبادات محضہ (نماز، روزہ) میں ثواب ہی مقصود ہوتا ہے پس جب نیت نہ پائے جانے کی وجہ سے عبادت ثواب سے خالی ہو گئی تو عبادت کا مقصود فوت ہو گیا اور جب عبادت کا مقصود فوت ہو گیا تو عبادت فوت ہو گئی کیوں کہ مقصود شئی کے فوت ہونے سے شئی فوت ہو جاتی ہے بہرحال نیت نہ پائے جانے کی وجہ سے عبادات محضہ کے جواز اور صحت کا فوت ہونا اس طریقہ پر ہے یہ بات نہیں ہے کہ ان کے جواز کے فوت ہونے پر نص یعنی حدیث دال ہے کیوں کہ حدیث کے معنی صحت الاعمال بالنیات کے نہیں ہیں بلکہ ثواب الاعمال یا حکم الاعمال بالنیات کے ہیں ۔

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ رُفِعَ عَنْ اُمَّتِي اَلْخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ فَاِنَّ ظَاهِرَهُ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْخَطَاءَ وَالنِّسْيَانَ لَا يُوجَدُ مِنْ اُمَّتِهٖ وَهُوَ كَذِبٌ بَاطِلٌ فَيُحْمَلُ عَلٰى اَنَّ حُكْمَهُ فِي الْاٰخِرَةِ اَعْنِي الْمَاٰثِمَ مَرْفُوعٌ وَاَمَّا فِي الدُّنْيَا فَغُرْمُهُ بَاقٍ فِي حُقُوْقِ الْعِبَادِ اَلْبَتَّةَ وَكَذَا فِي فَسَادِ الصَّوْمِ بِالْاَكْلِ خَطَاءً وَفَسَادُ الصَّلٰوةِ بِالتَّكَلُّمِ خَطَاءً فَلَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهٖ لِلشَّافِعِيِّ رح فِي بَقَاءِ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فَتَمَّ الْاٰنَ بَيَانُ الْمَوَاضِعِ الْخَمْسَةِ عَلَى اسْتِقْرَاءِ الْمُصَنِّفِ رح وَفِيْهِ كَلَامٌ لَا يَخْفٰى ۔

ترجمہ :- اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" ہے اسلئے کہ اس حدیث کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت سے خطاء اور نسیان کا وجود نہیں ہوتا ہے حالانکہ یہ بات غلط اور باطل ہے پس اس حدیث کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس کا حکم آخرت میں ہے یعنی گناہ مرفوع ہے اور رہا دنیا میں تو اس کا تاوان حقوق العباد میں باقی ہے ۔ اسی طرح خطاءً کھانے کی وجہ سے روزہ فاسد ہونے میں اور خطاءً بات کرنے کی وجہ سے نماز فاسد ہونے میں (خطاء کا حکم باقی ہے) پس امام شافعیؒ کیلئے بقائے صلاۃ اور بقائے صوم میں اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے مصنف کے استقراء کے مطابق مواضع خمسہ کا بیان تمام ہوا اور اس میں کلام ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے ۔

تشریح :- محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہونے کی دوسری مثال یہ حدیث ہے "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" میری امت سے خطاء اور نسیان دونوں کو اٹھا لیا گیا ہے ۔ خطاء میں فعل تو یاد ہوتا ہے مگر ارادہ نہیں ہوتا اور نسیان میں فعل یاد نہیں ہوتا البتہ ارادہ ہوتا ہے مثلاً روزہ دار

کو اپنا روزہ دار ہونا تو یاد ہے لیکن کلی کرتے وقت بغیر ارادے کے پانی حلق میں چلا گیا تو یہ خطا کہلائے گا اور اگر روزے دار کو اپنا روزہ دار ہونا یاد نہ ہو اور وہ بالارادہ کھا پی لے تو یہ نسیان ہوگا۔

بہر حال اس حدیث کے حقیقی معنی متروک ہیں کیوں کہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ میری امت میں خطاء اور نسیان موجود نہیں ہیں یعنی میری امت سے نہ خطاء کا صادر ہونا ممکن ہے اور نہ نسیان کا مگر چونکہ یہ دونوں چیزیں امتِ محمدیہ میں موجود ہیں اسلئے حدیث کے حقیقی معنی واقع کے خلاف اور جھوٹ ہوں گے اور حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازم آئے گا۔ پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کاذب ہونے سے بچانے کیلئے اس حدیث کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جائے گا اور مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا اور یوں کہا جائے گا کہ خطاء اور نسیان آخرت میں مرفوع ہیں یعنی خطاء اور نسیان کی وجہ سے آخرت میں گنہگار نہ ہوگا اور رہا دنیا کا معاملہ تو دنیا میں خطاء مرفوع نہیں ہے بلکہ باقی ہے یعنی حقوق العباد میں اس کا تاوان باقی ہے چنانچہ خطاءً قتل کرنے کی وجہ سے قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے اسیطرح خطاءً کھانے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے اور قضاء واجب ہو جاتی ہے، اور خطاءً بات کرنے کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور اس کی قضاء واجب ہو جاتی ہے اور اگر آپ روزہ کی حالت میں خطاءً کھانے کو ناسیاً کھانے پر قیاس کر کے یوں کہیں کہ جس طرح ناسیاً کھانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اسیطرح خطاءً کھانے سے بھی فاسد نہ ہونا چاہیئے تھا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ حالتِ نسیان میں عذر قوی ہے اس میں بندے کا کوئی جرم نہیں ہے اور رہی خطاء تو اس میں ایک گونہ بندے کا جرم ہے اس طور پر کہ اگر بندہ احتیاط سے کام لیتا تو پانی حلق میں نہ جاتا پس اس فرق کیساتھ خطاءً کھانے کو ناسیاً کھانے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ بہر حال جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مذکورہ حدیث سے مواخذۂ اخرویہ کا مرفوع ہونا مراد ہے تو حضرت امام شافعیؒ کا خطاءً بات کرنے اور خطاءً کھانے کی وجہ سے بقائے صلاۃ اور بقائے صوم پر اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا یعنی اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعیؒ کا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ خطاءً بات کرنے سے نماز فاسد نہ ہوگی اور خطاءً کھانے سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔

شارح نور الانوارؒ نے فرمایا کہ مصنفؒ کے تتبع اور استقراء کے مطابق جن پانچ مواقع کا وعدہ کیا گیا تھا ان کا بیان تمام ہو گیا۔ البتہ مصنفؒ کا مذکورہ پانچ مواقع میں حقیقت کے متروک ہونے کو منحصر کرنا محلِ کلام اور محلِ اعتراض ہے جیسا کہ ظاہر ہے لیکن استقرائی حصر کیلئے یہ کلام مضر نہیں ہے۔

(فوائد) یہ جو کہا گیا ہے کہ خطاء کا اخروی حکم مرفوع ہے یعنی خطاء پر آخرت میں گناہ متحقق نہیں ہوتا اس پر اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ فقہاء کہتے ہیں کہ قتل خطاء میں گناہ متحقق ہے یعنی قتل خطاء پر آخرت میں مواخذہ ہوگا پس جب قتل خطاء پر آخرت میں مواخذہ ہوگا تو گناہ کہاں مرفوع ہوا اور جب گناہ

مرفوع نہیں ہوا تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ خطار کا اخروی حکم یعنی گناہ مرفوع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ گناہ قتل خطار میں نہیں ہے اور فقہار جو کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ شخص ترک احتیاط کی وجہ سے گنہگار ہے نہ کہ قتلِ خطار کی وجہ سے اور خطار قتل کرنے والا قتل کرنے میں اگرچہ خاطی ہے لیکن ترک احتیاط میں عامد ہے پس گناہ فعل عمدی یعنی ترکِ احتیاط میں متحقق ہوا نہ کہ فعل خطائی یعنی قتل میں۔ اور جب ایسا ہے تو مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَالتَّحْرِيْمُ الْمُضَافُ إِلَى الْأَعْيَانِ كَالْمَحَارِمِ وَالْخَمْرِ حَقِيْقَةٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ تَتِمَّةٌ لِقَوْلِهٖ وَبِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ جِيْءَ بِهَا رَدًّا لِزَعْمِ الْبَعْضِ فَإِنَّهُمْ زَعَمُوْا أَنَّ التَّحْرِيْمَ الْمُضَافَ إِلَى الْعَيْنِ كَالْمَحَارِمِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَالْخَمْرِ فِيْ قَوْلِهٖ عَ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ لِعَيْنِهَا مَجَازٌ عَنِ الْفِعْلِ أَيْ نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُمْ وَشُرْبُ الْخَمْرِ فَتَكُوْنُ الْحَقِيْقَةُ مَتْرُوْكَةً بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ لِأَنَّ الْمَحَلَّ عَيْنٌ لَا يَقْبَلُ الْحُرْمَةَ لِأَنَّ الْحِلَّ وَالْحُرْمَةَ مِنْ أَوْصَافِ الْفِعْلِ فَقُلْنَا نَحْنُ أَنَّ هٰذِهِ الْحُرْمَةَ عَلٰى حَالِهَا وَحَقِيْقَتِهَا لِأَنَّهٗ أَبْلَغُ مِنْ أَنْ يَّقُوْلَ حُرِّمَتْ نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُمْ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْحُرْمَةَ نَوْعَانِ نَوْعٌ يُلَاقِي الْفِعْلَ فَيَكُوْنُ الْعَبْدُ مَمْنُوْعًا وَالْفِعْلُ مَمْنُوْعًا عَنْهُ وَنَوْعٌ يُلَاقِي الْمَحَلَّ فَيَخْرُجُ الْمَحَلُّ مِنْ أَنْ يَّكُوْنَ مُبَاحًا وَصَارَ الْعَيْنُ مَمْنُوْعًا وَالْعَبْدُ مَمْنُوْعًا عَنْهُ وَهٰذَا أَبْلَغُ الْوَجْهَيْنِ فِي الْمَنْعِ فَإِنَّ الْأَوَّلَ كَمَا يُقَالُ لِلطِّفْلِ لَا تَأْكُلِ الْخُبْزَ وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالثَّانِيْ كَمَا يُرْفَعُ الْخُبْزُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَيُقَالُ لَهٗ لَا تَأْكُلْ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ النَّفْيِ وَالنَّسْخِ وَهُوَ أَبْلَغُ مِنَ النَّهْيِ الْحَقِيْقِيِّ عَلٰى مَا مَرَّ تَقْرِيْرُهٗ وَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ إِنَّهٗ مُجْمَلٌ لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا يَكُوْنُ حَرَامًا فَلَا بُدَّ مِنْ تَقْدِيْرِ الْفِعْلِ وَهُوَ غَيْرُ مُعَيَّنٍ لِاسْتِوَاءِ جَمِيْعِ الْأَفْعَالِ فِيْهِ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ وَهُوَ خَلَفٌ مَنْشَؤُهٗ سُوْءُ الْفَهْمِ۔

ترجمہ:۔ اور وہ تحریم جس کی نسبت اعیان کی طرف ہو جیسے محارم اور شراب وہ ہمارے نزدیک حقیقت ہے بعض کا اختلاف ہے یہ مستقل جملہ مصنف کے قول " وبدلالۃ محل الکلام " کے تتمہ کے طور پر ہے اس کو بعض حضرات کے گمان کو رد کرنے کے واسطے لایا گیا ہے ان حضرات کا خیال ہے کہ جو تحریم عین کی طرف منسوب ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول " حرمت علیکم امہاتکم " میں محارم اور حضور

صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "حُرِّمَتِ الخمر لعینہا" میں خمر محل یعنی نکاح امہات اور شرب خمر سے مجاز ہیں ، پس محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جائے گی کیوں کہ محل ایک عین ہے جو حرمت کو قبول نہیں کرتا ہے کیوں کہ حلال اور حرام ہونا فعل کے اوصاف میں سے ہے پس ہم نے کہا کہ یہ حرمت اپنی حالت اور اپنی حقیقت پر قائم ہے اسلئے کہ "حرمت علیکم امہاتکم" حرمت نکاح امہاتکم سے زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے اور یہ اسلئے کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ جو فعل سے ملتی ہے پس عبد ممنوع اور فعل ممنوع عنہ ہوگا اور ایک قسم وہ جو محل سے ملتی ہے پس محل مباح ہونے سے خارج ہو جائے گا۔ اور عین ممنوع اور عبد ممنوع عنہ ہوگا۔ دو وجہوں میں سے منع کے باب میں زیادہ بلیغ ہے اسلئے کہ اول جیساکہ بچہ سے کہا جائے کہ "روٹی مت کھا" حالانکہ روٹی اس کے سامنے ہے اور ثانی جیسے اس کے سامنے سے روٹی اٹھالی جائے اور اس سے کہا جائے کہ مت کھا۔ پس یہ صورت نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہے اور حقیقی نہی سے زیادہ بلیغ ہے جیساکہ اس کا بیان گذر چکا۔ اور بعض معتزلہ نے کہا کہ یہ مجمل ہے کیوں کہ عین حرام نہیں ہوتا ہے پس فعل کا مقدر کرنا ضروری ہے حالانکہ وہ غیر معین ہے اسلئے کہ تمام افعال اس میں مساوی ہیں لہٰذا توقف واجب ہے اور یہ باطل ہے اس کا منشار سوء فہم ہے۔

تشریح :۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ عبارت "رُفِعَ عن امتی" پر معطوف ہے اور مجاز کی مثال ہے۔ صاحب نور الانوار نے ان کے اس خیال کو رد کرنے کیلئے فرمایا کہ یہ عبارت مستقل جملہ ہے سابقہ عبارت "رفع عن امتی" سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ عبارت مصنف کے قول "بدلالۃ محل الکلام" کا تتمہ اور تکملہ ہے، اور اس عبارت کا مقصد بعض حضرات کے گمان کو رد کرنا ہے ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ تحریم جس کی نسبت اعیان اور ذوات کی طرف ہوتی ہے۔ (جیسے باری تعالیٰ کے قول "حُرِّمَتْ علیکم امہاتکم" میں تحریم ذوات امہات کی طرف منسوب ہے، اور "حرمت علیکم المیتۃ" میں ذات میتہ کی طرف تحریم منسوب ہے اور صاحب شریعت مدنی آقا صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "حُرِّمَتِ الخمر لعینہا" میں تحریم عین خمر اور ذات خمر کی طرف منسوب ہے) ہمارے یعنی احناف کے نزدیک وہ تحریم حقیقت ہے یعنی ایسی صورت میں حقیقت متروک نہیں ہوتی بلکہ اس پر عمل ہوتا ہے بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ ایسی صورت میں محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے اور معنی مجازی مراد ہوتے ہیں اور بعض معتزلہ نے کہا کہ ایسی تحریم مجمل اور واجب التوقف ہوتی ہے۔ جو حضرات ایسی تحریم میں جو اعیان کی طرف منسوب ہو محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کو ترک کرنے اور مجاز پر عمل کرنے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ محل عین ہے اور عین حرمت کو قبول نہیں کرتا ہے کیوں کہ حلت اور حرمت فعل کے اوصاف میں سے ہیں نہ کہ ذات اور

عین کے اوصاف میں سے یعنی ذاتِ شیٔ اور عینِ شیٔ حلال یا حرام نہیں ہوتی بلکہ فعل حلال یا حرام ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ دونوں آیتوں "حُرِّمت علیکم امہاتکم" "حُرِّمت علیکم المیتۃ" اور حدیث "حُرِّمتِ الخمر لعینہا" میں حقیقت متروک ہوگی اور ذاتِ اُمہات، ذاتِ میتہ اور ذاتِ خمر مراد نہ ہوگی بلکہ یہ تینوں نصوص مجاز پر محمول ہوں گی، اور مجاز کی دو صورتیں ہیں یا تو ان تینوں نصوص میں مجاز بالحذف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی "حرمت علیکم نکاحُ امہاتکم"، "حرمت علیکم اکلُ المیتۃ" اور "حرمت شربُ الخمر لعینہا" یعنی ذاتِ امہات کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ نکاحِ امہات کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے اسی طرح ذاتِ میتہ کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اکلِ میتہ کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے، اسی طرح حدیث میں ذاتِ خمر کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ شربِ خمر کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے اور یا اس طور پر مجاز ہوگا کہ ان تینوں نصوص میں عین شیٔ ذکر کرکے وہ فعل مراد لیا گیا ہے جو فعل اس عین کیساتھ متعلق ہوتا ہے مثلاً پہلی آیت میں امہات سے نکاحِ امہات، دوسری آیت میں میتہ سے اکل میتہ اور حدیث میں خمر سے شربِ خمر مراد لیا گیا ہے۔ بہرحال جس کلام میں **تحریم کی نسبت اعیان کی طرف ہو محلِ کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت متروک ہوگی اور اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے۔**

ہماری طرف سے ان حضرات کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ نصوص اپنی حقیقت پر ہیں اس طور پر کہ لفظ تحریم جو ان نصوص میں مذکور ہے اس کے لغوی اور حقیقی معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں اور یہاں یہی معنی مراد ہیں یعنی تم سے تمہاری ماؤں کو روک دیا گیا، اور تم سے مردار کو روک دیا گیا اور شراب کو روک دیا گیا۔ پس تینوں نصوص میں لفظ تحریم اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے، اور اس لغوی معنی کیلئے حرمت لازم ہے اور حرمت کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ حرمت ہے جو فعل سے متصل ہوتی ہے اس صورت میں بندہ ممنوع اور فعل ممنوع عنہ ہوتا ہے یعنی بندے کو اس فعل حرام سے روکا جاتا ہے لیکن اس صورت میں محل (عین) فعل کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے (۲) دوم وہ ہے جو محل سے متصل ہوتی ہے اس صورت میں محل مباح ہونے سے خارج ہوجاتا ہے یعنی اس میں فعل قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور عین (محل) ممنوع اور بندہ ممنوع عنہ ہوتا ہے یعنی عین کو بندے سے روک لیا جاتا ہے ان دونوں صورتوں میں سے یہ دوسری صورت منع کرنے اور روکنے میں زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے اسلئے کہ پہلی صورت میں بندہ کو اگرچہ فعل سے روک دیا گیا ہے لیکن محل چونکہ فعل قبول کرنے کیلئے باقی ہے اسلئے یہ روکنا نہی کے مرتبہ میں ہوگا اور دوسری صورت میں چونکہ محل فعل قبول کرنے کیلئے باقی اور موجود نہیں ہے اسلئے اس صورت میں روکنا نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے روٹی

موجود ہو اور اس سے کہا جائے "لا تاکل الخبز" روٹی مت کھا۔ اس مثال میں اگرچہ بندے کو روٹی کھانے سے منع کیا گیا ہے لیکن روٹی موجود ہے جس کو کھایا جا سکتا ہے۔ پس یہاں منع کرنا نہی کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور دوسری صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے روٹی موجود نہ ہو اور اس سے "لا تاکل الخبز" کہا جائے تو یہاں چونکہ محل (روٹی) موجود نہیں ہے اسلئے یہاں روکنا نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور یہ بات نہی کی بحث میں گذر چکی ہے کہ نفی اور نسخ بہ نسبت نہی کے ابلغ اور زیادہ مؤثر ہے۔ لہٰذا مذکورہ دو صورتوں میں سے دوسری صورت ابلغ اور زیادہ مؤثر ہے پس مذکورہ تینوں نصوص میں ابلغ طریقہ اختیار کیا گیا اور حرمت کو بجائے فعل سے متصل کرنے کے محل سے متصل کیا گیا اور یہ فرمایا گیا کہ مائیں، مردار اور شراب، مباح ہونے سے ہی خارج ہیں۔ اس صورت میں مذکورہ تینوں نصوص اپنی حقیقت پر باقی رہتی ہیں اور مجاز پر محمول کرنے کی چنداں ضرورت نہیں پڑتی۔ اور بعض معتزلہ جو اعیان کی طرف منسوب ہونے والی تحریم کو مجمل قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ عین چوں کہ بذات خود حرام نہیں ہوتا اسلئے کسی ایسے فعل کو مقدر کرنا ضروری ہوگا جس کے ساتھ تحریم متعلق ہو سکے اور وہ فعل متعین نہیں ہے کیوں کہ اس میں تمام افعال برابر ہیں یعنی کسی وجہ ترجیح کے نہ ہونے کی وجہ سے ہر فعل مقدر ہو سکتا ہے پس جب فعل مقدر ماننے کے سلسلہ میں تمام افعال برابر ہیں تو یہ تحریم مجمل ہوگی اور توقف کرنا واجب ہوگا یعنی جب تک مرجح نہ پایا جائے کسی فعل کو مقدر نہیں کیا جائے گا۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ یہ قول باطل ہے اس کا منشاء بد نہی ہے کیوں کہ جب تحریم کو عین کی طرف منسوب کیا گیا ہو تو اسی مقام کے مناسب فعل مقدر کیا جائے گا مثلاً "حرمت علیکم امہاتکم" کے مناسب فعل نکاح ہے، "حرمت علیکم المیتۃ" کے مناسب فعل اکل ہے، اور "حرمت الخمر" کے مناسب فعل شرب ہے۔ بہر حال جب مقام کے مناسب فعل مقدر ہوگا تو تقدیر فعل کے سلسلہ میں تمام افعال برابر نہ ہوئے اور جب تمام افعال برابر نہیں ہیں تو یہ تحریم مجمل اور واجب التوقف بھی نہ ہوگی۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ اَرْدَفَ بِذَيْلِهِمَا بَحْثَ حُرُوْفِ الْمَعَانِيْ فَقَالَ وَيَتَّصِلُ بِمَا ذَكَرْنَا حُرُوْفُ الْمَعَانِيْ اَيْ يَتَّصِلُ بِالْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ حُرُوْفٌ لَهَا مَعَانٍ وَهِيَ الْحُرُوْفُ النَّحْوِيَّةُ الْعَامِلَةُ وَغَيْرُ الْعَامِلَةِ فَاِنَّ فِيْ اِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ تَكُوْنُ حَقِيْقَةً وَاِنْ كَانَتْ بِمَعْنَى عَلٰى تَكُوْنُ مَجَازًا وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ وَاحْتَرَزَ بِهَا عَنْ حُرُوْفِ الْمَبَانِيْ اَعْنِيْ حُرُوْفَ الْهِجَاءِ الْمَوْضُوْعَةِ لِغَرْضِ التَّرْكِيْبِ لَا لِلْمَعْنٰى وَقَدْ ذَكَرَ هٰذَا الْبَحْثَ صَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِيْ

وَنَحْوُهُ فِي خَاتِمَةِ الْكِتَابِ مَا فَعَلَهُ الْمُصَنِّفُ اِتِّبَاعًا لِلْجُمْهُوْرِ اَوْلٰى وَلٰكِنَّ اِطْلَاقَ الْحُرُوْفِ عَلٰى مَا ذَكَرَهُ هٰهُنَا تَغْلِيْبٌ لِاَنَّ كَلِمَاتِ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ اَسْمَاءٌ ۔

ترجمہ :۔ اور جب مصنفؒ حقیقت اور مجاز کے بیان سے فارغ ہو گئے تو ان کے ذیل میں حروف معانی کی بحث کو لائے چنانچہ فرمایا کہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس کے ساتھ حروف معانی کا تعلق ہے یعنی حقیقت اور مجاز کے ساتھ ایسے چند حروف متعلق ہیں جن کے معنی ہوتے ہیں اور یہ حروف معانی، نحوی حروف ہوتے ہیں (جن میں سے بعض) عاملہ اور بعض غیر عاملہ کہلاتے ہیں اسلئے کہ حرف "فی" جب ظرفیت کے معنی میں ہوگا تو وہ حقیقت ہوگا اور اگر "علیٰ" کے معنی میں ہو تو مجاز ہوگا اسی پر دوسرے حروف کو قیاس کرلو۔ مصنفؒ نے معانی کی قید کے ذریعہ، حروف مبانی یعنی ان حروف تہجی سے احتراز کیا ہے جن کو ترکیب کی غرض کیلئے وضع کیا گیا ہے معنی کیلئے نہیں، اس حروف معانی کی بحث کو صاحب منتخب حسامی اور ان جیسے دوسرے مصنفین نے خاتمہ کتاب میں ذکر کیا ہے اور مصنف نے جمہور کے اتباع میں جو کچھ کیا ہے وہ زیادہ مناسب ہے لیکن ان کلمات پر جن کو مصنف نے اس جگہ ذکر کیا ہے حروف کا اطلاق تغلیب کے طور پر ہے کیوں کہ کلمات شرط اور ظرف اسماء ہیں۔

تشریح :۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ فاضل مصنف جب حقیقت و مجاز کو بیان کر چکے تو اس کے بعد متصلاً حروف معانی کو ذکر فرمایا ان حروف معانی کو نحوی حروف بھی کہا جاتا ہے ان میں سے بعض حروف عاملہ کہلاتے ہیں جیسے حروف جر اور بعض غیر عاملہ کہلاتے ہیں جیسے حروف عطف۔ شارح کہتے ہیں کہ حقیقت و مجاز کی بحث کے بعد متصلاً حروف معانی کو اسلئے ذکر کیا گیا ہے کہ حروف معانی کا حقیقت و مجاز کیساتھ خاص تعلق ہے اس طور پر کہ حروف معانی بھی حقیقت و مجاز کی طرف منقسم ہوتے ہیں مثلاً حرف فی، جب ظرفیت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے "زید فی الدار" تو وہ حقیقت ہوتا ہے یعنی اس وقت حرف فی، اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور جب حرف فی، علیٰ کے معنی میں ہوتا ہے جیسے "لاوصلبنکم فی جزوع النخل" تو وہ مجاز ہوتا ہے یعنی اس وقت حرف فی، اپنے مجازی معنی میں مستعمل ہوتا ہے اسی پر دوسرے حروف کو قیاس کرلیا جائے۔ حاصل یہ کہ حروف معانی میں بھی چونکہ حقیقت و مجاز جاری ہوتا ہے اسلئے حقیقت و مجاز کی بحث کے بعد متصلاً حروف معانی کی بحث ذکر کی گئی ہے۔

یہ واضح رہے کہ حروف کی دو قسمیں ہیں (۱) حروف معانی (۲) حروف مبانی۔ حروف معانی وہ ہیں جو افعال کے معانی کو اسماء تک پہنچاتے ہیں اور اسم و فعل کے مقابلہ میں آتے ہیں جیسے "خرجت من البصرۃ الی الکوفہ" میں خروج کی ابتداء اور انتہاء حرف "من" اور "الی" سے مفہوم ہوتی ہے اگر یہ دونوں حروف نہ ہوتے تو خروج کی ابتداء اور انتہاء مفہوم نہ ہوتی۔ حروف مبانی وہ ہیں جن سے کلمہ مرکب ہوتا

ہے لیکن وہ خود کلمہ نہیں ہوتے جیسے زید میں ز، ی، د حروف مبانی ہیں کہ ان سے کلمۂ زید مرکب ہے لیکن یہ حروف علیٰحدہ علیٰحدہ خود کلمہ نہیں ہیں، انھیں کو حروف تہجّی کہتے ہیں اسی کو شارح نے کہا کہ حروف مبانی یعنی حروف تہجی وہ حروف ہیں جن کی وضع ترکیب کیلئے ہوتی ہے معنی کیلئے نہیں ہوتی۔ بہرحال مصنفؒ نے حروف کیساتھ معانی کی قید لگا کر انھیں حروف مبانی سے احتراز کیا ہے یعنی یہاں حروف معانی کا بیان ہوگا نہ کہ حروف مبانی کا۔

صاحب نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ صاحب منتخب حسامی اور کچھ دیگر مصنفین نے حروف معانی کی بحث خاتمۂ کتاب میں ذکر کی ہے کیونکہ حروف معانی کی بحث کا تعلق نحو سے ہے نہ کہ فقہ سے مگر چونکہ بعض احکام شرع اس کے ساتھ متعلق ہیں اسلئے فائدہ کی تکمیل کے پیش نظر اسکو خاتمہ میں ذکر کردیا گیا ہے اور صاحب المنار کا خاتمہ سے پہلے ہی اس مقام پر حروف معانی کی بحث کا ذکر کرنا جمہور کی تقلید میں ہے اور یہی زیادہ مناسب ہے۔

" ولکن اطلاق الحروف الخ " یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس بحث کے تحت جن کلمات کا ذکر کیا گیا ہے ان سب پر حروف کا اطلاق درست نہیں ہے کیونکہ ان میں کلمات شرط اور کلمات ظرف بھی ہیں اور وہ اسماء ہوتے ہیں نہ کہ حروف۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس بحث میں جن کلمات کو ذکر کیا گیا ہے ان میں زیادہ تر چونکہ حروف ہیں اسلئے حروف کو اسماء پر غلبہ دیکر تمام کو حروف کہہ دیا گیا۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ حُرُوْفُ الْعَطْفِ اَكْثَرَهَا وُقُوْعًا قَدَّمَهَا وَقَالَ فَالْوَاوُ لِمُطْلَقِ الْعَطْفِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيْبٍ يَعْنِيْ اَنَّ الْوَاوَ لِمُطْلَقِ الشَّرْكَةِ فَاِنْ كَانَ فِيْ عَطْفِ الْمُفْرَدِ عَلَى الْمُفْرَدِ فَالشَّرْكَةُ ثَابِتَةٌ فِي الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ اَوْ بِهٖ وَ اِنْ كَانَ فِيْ عَطْفِ الْجُمَلِ فَالشَّرْكَةُ فِيْ مُجَرَّدِ الثُّبُوْتِ وَالْوُجُوْدِ وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ لَا يَتَعَرَّضُ لِلْمُقَارَنَةِ كَمَا زَعَمَهٗ بَعْضُ اَصْحَابِنَا وَلَا لِلتَّرْتِيْبِ كَمَا زَعَمَهٗ بَعْضُ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّؒ فَاِذَا قِيْلَ جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو يَحْتَمِلُ اَنَّهُمَا جَاءَاكَ مَعًا اَوْ تَقَدَّمَ اَحَدُهُمَا عَلَى الْاٰخَرِ وَحُجَّةُ الشَّافِعِيِّؒ قَوْلُهٗؑ نَحْنُ نَبْدَاُ بِمَا بَدَاَ اللّٰهُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ فَفَهِمَ النَّبِيُّؑ مِنْهُ التَّرْتِيْبَ وَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا فَاِنَّ تَقْدِيْمَ الرُّكُوْعِ عَلَى السُّجُوْدِ وَاجِبٌ وَالْجَوَابُ عَنِ الْاَوَّلِ اَنَّ النَّبِيَّؑ لَعَلَّهٗ فَهِمَ التَّرْتِيْبَ مِنْ وَحْيٍ غَيْرِ مَتْلُوٍّ وَاِنَّمَا اَحَالَ عَلٰى

الْآيَةِ بِاعْتِبَارِ اَنَّ التَّقْدِيْمَ فِي الذِّكْرِ لَا يَخْلُوْ عَنِ الْاِهْتِمَامِ وَالتَّرْجِيْحِ وَعَنِ الثَّانِي اَنَّهٗ مُعَارَضٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ خِطَابًا لِمَرْيَمَ فَاِنَّ تَقْدِيْمَ السُّجُوْدِ عَلَى الرُّكُوْعِ لَيْسَ بِفَرْضٍ بِالْاِجْمَاعِ ـ

ترجمہ: پھر چونکہ ان حروف میں زیادہ تر حروف عطف کا وقوع ہوتا ہے (اسلئے) مصنف نے انھیں کو مقدم کیا اور کہا کہ واؤ، مقارنت اور ترتیب کے درپے ہوئے بغیر مطلق عطف کیلئے ہے یعنی واؤ مطلق شرکت کیلئے ہے پس اگر واؤ عطف مفرد علی المفرد میں ہو تو شرکت محکوم علیہ میں ہوگی یا محکوم بہ میں اور اگر جملوں کے عطف میں ہو تو شرکت صرف ثبوت اور وجود میں ہوگی۔ الحاصل واؤ مقارنت کے درپے نہیں ہوتا ہے جیساکہ ہمارے بعض احناف کا خیال ہے اور نہ ترتیب کے درپے ہوتا ہے جیساکہ بعض شوافع کا خیال ہے پس جب "جاءنی زید وعمرو" کہا جائے تو یہ بھی احتمال ہے کہ تیرے پاس وہ دونوں ایک ساتھ آئے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کی آمد دوسرے پر مقدم ہو اور امام شافعی رح کی دلیل باری تعالیٰ کے قول "إن الصفا والمروة من شعائر اللہ" کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "نحن نبدأ بما بدأ اللہ" ہے پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ترتیب کو سمجھا ہے۔ اور باری تعالیٰ کا قول "وارکعوا واسجدوا" ہے اسلئے کہ رکوع کی تقدیم، سجدہ پر واجب ہے۔ پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی غیر متلو سے ترتیب کو سمجھا ہو اور آیت کا حوالہ اسلئے پیش کیا ہو کہ تقدیم فی الذکر اہتمام اور ترجیح سے خالی نہیں ہے اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قول مذکور باری تعالیٰ کے قول "واسجدی وارکعی" کے معارض ہے جیسے حضرت مریم علیہا السلام کو خطاب کرکے کہا گیا ہے کیونکہ سجود کی تقدیم، رکوع پر بالاجماع فرض نہیں ہے۔

تشریح: شارح علیہ الرحمہ نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہے کہ سابق میں حروف کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں (۱) حروف عاملہ (۲) حروف غیر عاملہ۔ پس مصنف نے حروف عاملہ کے قوی ہونے کے باوجود حروف غیر عاملہ (حروف عطف) کو ان پر مقدم کیوں فرمایا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حروف غیر عاملہ (حروف عطف) کا وقوع حروف عاملہ کے مقابلہ میں زیادہ ہے لہٰذا کثرتِ وقوع کی وجہ سے حروف غیر عاملہ کو مقدم کیا گیا اور حروف غیر عاملہ کا وقوع زیادہ اسلئے ہے کہ حروف غیر عاملہ (حروف عطف) اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوتے ہیں اور حروف عاملہ (حروف جر اور کلمات شرط) دونوں پر داخل نہیں ہوتے بلکہ حروف جر صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں اور کلمات شرط صرف فعل پر داخل ہوتے ہیں۔ رہا یہ سوال کہ واؤ کو دوسرے حروف عاطفہ مثلاً فا، ثم وغیرہ پر کیوں مقدم کیا گیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ کا مدلول مطلقاً دو چیزوں کو جمع کرنا ہے اس میں نہ مقارنت

کی قید ہوتی ہے اور نہ ترتیب کی اور اسکے علاوہ دوسرے حروف عاطفہ کا مدلول مقارنت یا ترتیب وغیرہ کی قید کیساتھ مقید ہوتا ہے۔ پس چونکہ مطلق مقید پر مقدم ہوتا ہے اسلئے واؤ کو دوسرے حروف عاطفہ پر مقدم کر دیا گیا۔

بہرحال مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمۂ واؤ مطلق عطف یعنی مطلق شرکت کیلئے آتا ہے اس کے معنی میں نہ مقارنت ملحوظ ہوتی ہے اور نہ ترتیب۔ مقارنت کا مطلب ہے دو چیزوں کا ایک زمانے میں جمع ہونا اور ترتیب کا مطلب ہے حرف عطف کے مابعد کا اس کے ماقبل سے زمانہ میں مؤخر ہونا۔ بہرحال واؤ کے ذریعہ اگر ایک مفرد کا دوسرے مفرد پر عطف کیا گیا ہو تو شرکت صرف محکوم علیہ میں ہوگی جیسے "قام وقعد زید" یعنی زید کھڑا ہوا اور بیٹھا، اس مثال میں زید (محکوم علیہ) پر قیام اور قعود دونوں کا حکم لگایا گیا ہے یا صرف محکوم بہ میں شرکت ثابت ہوگی جیسے "قام زید وعمرو" زید اور عمرو کھڑے ہوگئے یعنی قیام (محکوم بہ) میں زید وعمرو دونوں شریک ہیں اور اگر واؤ کے ذریعہ ایک جملہ کا عطف دوسرے جملہ پر کیا گیا ہو تو شرکت صرف ثبوت اور وجود میں ہوگی جیسے "قام زید وقعد عمرو" میں صرف یہ بتلانا مقصود ہے کہ قیامِ زید اور قعودِ عمرو دونوں ثابت اور موجود ہیں۔ الحاصل "واؤ" نہ مقارنت پر دلالت کرتا ہے اور نہ ترتیب پر۔ یہی مذہب احناف کا ہے اور یہی عام اہلِ لغت کا مذہب ہے اسی کے قائل سیبویہ نحاتِ بصرہ اور نحاتِ کوفہ ہیں۔ بعض علمائے احناف نے کہا کہ واؤ مقارنت کیلئے آتا ہے اور بعض شوافع کا خیال ہے کہ واؤ ترتیب کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ "جاءنی زید وعمرو" کے معنی یہ ہیں کہ زید و عمرو آنے میں شریک ہیں قطع نظر اس سے کہ دونوں ایک ساتھ آئے ہوں اور قطع نظر اس سے کہ زید پہلے اور عمرو بعد میں آیا ہو۔ حاصل یہ کہ احناف اور اہلِ لغت کے نزدیک یہ ترکیب صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ زید وعمرو دونوں آئے ہیں اور بعض علمائے احناف کے نزدیک اس جملہ کے معنی یہ ہوں گے کہ زید وعمرو دونوں ایک ساتھ آئے ہیں یعنی دونوں کی آمد کا ایک ہی زمانہ ہے، اور بعض شوافع کے نزدیک معنی یہ ہوں گے کہ زید پہلے آیا ہے اور عمرو اس کے بعد آیا ہے۔ شوافع کی پہلی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "نحن نبدأ بما بدأ اللّٰہ" ہم سعی کا طواف اسی جگہ سے شروع کریں گے جہاں سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا ہے اور اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد "ان الصفا والمروۃ من شعائر اللّٰہ" ہے یعنی جس طرح اللہ تعالیٰ نے سعی کے بیان کا آغاز صفا سے کیا ہے اسی طرح ہم بھی سعی کا آغاز اور ابتداء صفا سے کریں گے۔ بعض شوافع کہتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باری تعالیٰ کے اس قول سے یہ سمجھا کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے چنانچہ واؤ اگر ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح نہ فرماتے بلکہ یوں فرمادیتے "نحن نبدأ بالصفا" ہم سعی کا آغاز صفا سے کریں گے لیکن نحن نبدأ" کے بعد" بما بدأ اللّٰہ" فرمانا اور اس کے بعد شہادت میں آیت " ان الصفا" پیش کرنا اس بات کی دلیل

ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے واؤ سے ترتیب کا استفادہ کیا ہے۔ اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ عرب وعجم میں اعلم اور افصح ہیں اسلئے آپکا واؤ کو ترتیب کیلئے سمجھنا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "وارکعوا واسجدوا" اس سے واضح ہوتا ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے کیوں کہ رکوع کی تقدیم سجود پر بالاتفاق واجب ہے پس رکوع کی تقدیم کا سجود پر واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آیت میں واؤ ترتیب کیلئے ہے اسلئے کہ اگر واؤ ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو رکوع کی تقدیم، سجود پر واجب نہ ہوتی۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما صحابہ کو یہ حکم فرماتے تھے کہ عمرہ حج سے پہلے کیا کرو۔ پس صحابہ نے ابن عباس رضؓ سے کہا "لِمَ تامرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال اللہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرة لله"۔ آپ ہم کو حج سے پہلے عمرہ کا حکم کیوں فرماتے ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے "اتموا الحج والعمرة لله" فرمایا ہے صحابہ فصحائے عرب میں سے ہیں اور انھوں نے یہ سمجھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج اور عمرہ کو واؤ کے ذریعہ ذکر کیا ہے اور واؤ ترتیب کیلئے ہے لہٰذا حج پہلے اور عمرہ بعد میں ہونا چاہیئے۔ پس صحابہ کا یہ فہم بھی اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے۔ علمائے احناف کی طرف سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سعی کے اندر ابتداء بالصفا کی ترتیب کو وحی غیر متلو سے سمجھا ہو یعنی بذریعہ وحی آپ کو اس بات کا علم ہو گیا ہو کہ سعی میں ابتداء بالصفا ضروری ہے اور مذکورہ آیت "ان الصفا والمروة" کا حوالہ اسلئے پیش کیا کہ کسی چیز کو ذکر میں مقدم کرنا اہتمام و ترجیح سے خالی نہیں ہے یعنی ترتیب تو آپ نے وحی غیر متلو سے سمجھی ہے نہ کہ اس آیت سے اور حوالہ کے طور پر اس آیت کو اسلئے پیش کر دیا کہ اللہ تعالیٰ نے صفا کو مقدم ذکر کیا ہے اور کسی چیز کو مقدم ذکر کرنا اس کے اہم اور راجح ہونے کی علامت ہے پس گویا آپ نے یہ فرمایا کہ آیت میں صفا کا مقدم ہونا بھی وحی غیر متلو کی تائید کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو آیت میں مذکور واؤ کا ترتیب کیلئے ہونا ثابت نہ ہوگا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قول مذکور "وارکعوا واسجدوا" باری تعالیٰ کے قول "واسجدی وارکعی" کے معارض ہے جو حضرت مریمؑ کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے یعنی پہلی آیت میں رکوع کو سجود پر مقدم کیا گیا ہے اور دوسری آیت میں سجود کو رکوع پر مقدم کیا گیا ہے حالانکہ سجود کو رکوع پر مقدم کرنا بالاجماع فرض نہیں ہے پس معلوم ہو گیا کہ مذکورہ دونوں آیتوں میں دو رکن یعنی رکوع اور سجود کا حکم کیا گیا ہے اس سے قطع نظر کہ پہلے کس کو ادا کیا جائے گا اور بعد میں کس کو۔ اور رہی ترتیب تو اس کیلئے دوسری دلیل ہے یعنی تقدیم رکوع علی السجود کی ترتیب آیت "وارکعوا واسجدوا" سے ثابت نہیں ہے بلکہ دوسری دلیل سے ثابت ہے بہر حال اس آیت سے بھی واؤ کا ترتیب کیلئے ہونا ثابت نہ ہوگا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کے سوال کرنے کے باوجود رئیس المفسرین حضرت ابن عباس رضؓ نے ان حضرات کو اسی کا حکم دیا کہ عمرہ پہلے ادا کیا جائے اور حج بعد میں۔ پس ابن عباس رضؓ کا یہ حکم فرمانا عدم ترتیب پر زیادہ دلالت کرتا ہے یعنی اس سے بھی یہ بات ثابت ہو گئی کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے کیوں کہ اگر واؤ ترتیب کیلئے ہوتا تو

"اتموا الحج والعمرة للہ" کی وجہ سے تقدیم حج علی العمرہ کا حکم دیا جاتا حالانکہ اس کے خلاف کا حکم دیا گیا ہے۔
(فوائد) علمائے احناف کی دلیل کلام عرب کا تتبع ہے کیوں کہ اہل عرب کے کلام میں واؤ مطلق جمع کیلئے استعمال ہوا ہے ترتیب کیلئے استعمال نہیں ہوا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ واؤ اگر ترتیب کیلئے ہوتا تو اس جگہ واؤ استعمال نہ ہوتا جہاں ترتیب مطلوب نہیں ہوتی ہے جیسے "تقاتل زید وعمرو" زید و عمرو قتال کرتے ہیں اس مثال میں صرف زید و عمرو کے مقاتلہ کرنے کی خبر دینا مقصود ہے ترتیب بیان کرنا مقصود نہیں ہے، پس ایسی جگہ واؤ کا استعمال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر واؤ کو ترتیب کیلئے مانا جائے تو آیت بقرہ "وادخلوا الباب سجدًا وقولوا حطة" رکوع ۶، اور آیت اعراف " وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدًا" رکوع ۲۰ کے درمیان تناقض واقع ہو جائے گا کیونکہ واؤ کی وجہ سے آیت بقرہ میں "دخول باب سجدًا" مقدم اور "قول حطة" موخر ہوگا اور آیت اعراف میں اس کا برعکس ہوگا۔ حالانکہ دونوں جگہ واقعہ ایک ہے پس تناقض سے بچنے کیلئے یہی کہنا پڑے گا کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے بلکہ بنو اسرائیل کو دونوں باتوں کا حکم دیا گیا ہے قطع نظر اس سے کہ مقدم کون ہے اور موخر کون ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے۔

وَفِیْ قَوْلِهٖ لِغَیْرِ الْمَوْطُوْءَةِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ یَرِدُ عَلَیْنَا وَهُوَ اَنَّهٗ اِذَا قَالَ اَحَدٌ لِامْرَأَتِهِ الْغَیْرِ الْمَوْطُوْءَةِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فَعِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رحـ تَقَعُ وَاحِدَةٌ وَعِنْدَهُمَا ثَلٰثٌ فَعُلِمَ اَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِیْبِ عِنْدَهٗ فَیَقَعُ الْاَوَّلُ مُنْفَرِدًا وَلَمْ یَبْقَ الْمَحَلُّ لِلثَّانِیْ وَالثَّالِثِ وَلِلْمُقَارَنَةِ عِنْدَهُمَا فَیَقَعُ الْکُلُّ دُفْعَةً وَاحِدَةً وَالْمَحَلُّ یَقْبَلُهَا

ترجمہ:۔ اور غیر موطوءہ سے شوہر کے اس قول میں کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو مطلقہ ہے اور مطلقہ ہے اور مطلقہ ہے، **ایک** سوال مقدر کا جواب ہے جو ہم حنفیوں پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی **غیر موطوءہ** بیوی سے کہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو مطلقہ ہے اور مطلقہ ہے اور مطلقہ ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی اور صاحبین رحـ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ پس معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے ہے چنانچہ پہلی طلاق تنہا واقع ہو جاتی ہے اور دوسری اور تیسری کیلئے محل باقی نہیں رہتا اور صاحبین رحـ کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے ہے چنانچہ تینوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جاتی ہیں اور محل ان تینوں کو قبول کرتا ہے۔

تشریح :۔ اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو احناف پر وارد ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہا" ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق۔ یعنی تین طلاقوں کو دخول دار پر معلق کیا گیا اور تینوں کو حرف عطف واؤ کیساتھ ذکر کیا گیا تو اس صورت میں وجود شرط کے وقت حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے ہے چنانچہ ترتیب کی وجہ سے جب پہلی طلاق واقع ہوئی تو وہ ایک ہی طلاق سے بائنہ ہو گئی کیوں کہ غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی بس جب غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی تو وہ دوسری اور تیسری طلاق کیلئے محل باقی نہ رہی اور جب وہ دوسری اور تیسری طلاق کیلئے محل باقی نہ رہی تو اس پر دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوگی بہر حال پہلی طلاق کا واقع ہونا اور دوسری اور تیسری کا واقع نہ ہونا یہی ترتیب ہے جو واؤ سے مستفاد ہے بس ثابت ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے ہے اسلئے کہ اگر واؤ ترتیب کیلئے نہ ہوتا بلکہ مطلقاً جمع کیلئے ہوتا تو وجود شرط کے وقت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ کلام سے تین طلاقیں واقع ہونی چاہیئے تھیں۔ بہر حال اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے ہے حالانکہ امام صاحبؒ واؤ کے معنی میں ترتیب کے قائل نہیں ہیں۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صاحبینؒ کے مذکورہ واؤ مقارنت کیلئے ہے چنانچہ مذکورہ کلام سے ان کے نزدیک تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جاتی ہیں اور غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع بھی کی جا سکتی ہیں بہر حال مذکورہ کلام سے تین طلاقوں کا ایک ساتھ واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے نہیں آتا ہے۔

فَاَجَابَ بِاَنَّ فِي هٰذَا الْمِثَالِ اِنَّمَا تَطْلُقُ وَاحِدَةً عِنْدَ اَبِي حَنِيْفَةَ رح لِاَنَّ مُوْجَبَ هٰذَا الْكَلَامِ الْاِفْتِرَاقُ فَلَا يَتَغَيَّرُ بِالْوَاوِ وَقَالَا مُوْجَبُهُ الْاِجْتِمَاعُ فَلَا يَتَغَيَّرُ بِالْوَاوِ يَعْنِي اَنَّ هٰذَا التَّرْتِيْبَ عِنْدَهٗ وَالْمُقَارَنَةُ عِنْدَهُمَا لَمْ يَجِئْ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنْ مُوْجَبِ الْكَلَامِ فَاِنَّ مُوْجَبَ الْكَلَامِ عِنْدَهٗ الْاِفْتِرَاقُ اِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ لَقَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثَلٰثًا فَاِذَا لَمْ يَقُلْ ثَلٰثًا بَلْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ عُلِمَ اَنَّهٗ قَصَدَ الْاِفْتِرَاقَ فَيَقَعُ كُلٌّ مِّنْهَا عَلٰى حِدَةٍ فَيَقَعُ الْاَوَّلُ وَ لَمْ يَبْقَ مَحَلٌّ لِلثَّانِيْ وَلِلثَّالِثِ وَعِنْدَهُمَا مُوْجَبُ الْكَلَامِ الْاِجْتِمَاعُ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ

يَكُنْ كَذٰلِكَ لَمَّا عَلَّقَ الثَّلٰثَ كُلَّهٗ بِشَرْطٍ وَاحِدٍ فَإِذَا عَلَّقَهٗ جُمْلَةً وَقَعَ جُمْلَةً وَاحِدَةً وَقَدْ مَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَصَاحِبُ التَّقْوِيْمِ إِلٰى رُجْحَانِ قَوْلِهِمَا فِيْ وُقُوْعِ الثَّلٰثِ وَهٰذَا كُلُّهٗ إِذَا قَدَّمَ الشَّرْطَ وَإِنْ أَخَّرَهٗ بِأَنْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ يَقَعُ الثَّلٰثُ إِتِّفَاقًا لِأَنَّهٗ وُجِدَ فِيْ آخِرِ الْكَلَامِ مَا يُغَيِّرُ أَوَّلَهٗ وَهُوَ الشَّرْطُ فَتَوَقَّفَ الْأَوَّلُ عَلٰى آخِرِهٖ فَيَقَعْنَ جُمْلَةً۔

ترجمہ :۔ پس مصنفؒ نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ مذکورہ مثال میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ اس کلام کا مقتضیٰ طلاقوں کا الگ الگ ہونا ہے لہٰذا وہ واؤ کی وجہ سے متغیر نہ ہوگا اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اس کلام کا مقتضیٰ طلاقوں کا اکٹھا ہونا ہے لہٰذا وہ واؤ کی وجہ سے متغیر نہ ہوگا یعنی یہ ترتیب جو امام صاحب کے نزدیک ہے اور مقارنت جو صاحبین کے نزدیک ہے وہ واؤ سے نہیں آئی ہے بلکہ کلام کے مقتضیٰ کی وجہ سے آئی ہے کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک کلام کا موجب افتراق ہے اسلئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو قائل یہ کہتا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ پر تین طلاقیں ہیں پس جب قائل نے ثلٰثاً نہیں کہا بلکہ انت طالق وطالق وطالق کہا تو معلوم ہوگیا کہ اس نے افتراق کا ارادہ کیا ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ واقع ہوگی پس پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری کیلئے کوئی محل باقی نہیں رہا۔ اور صاحبین کے نزدیک کلام کا موجب اجتماع ہے اسلئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو قائل تینوں کو ایک شرط پر معلق نہ کرتا پس جب اس نے سب کو ایک ساتھ معلق کر دیا تو وہ سب ایک ساتھ واقع ہوں گی اور فخر الاسلام اور صاحب تقویم کا میلان وقوع ثلٰث میں صاحبین کے قول کے راجح ہونے کی طرف ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ قائل نے شرط کو مقدم کیا ہو اور اگر اس نے شرط کو موخر کیا بایں طور کہ "انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار" کہا تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوں گی کیوں کہ کلام کے آخری حصہ میں ایسی چیز پائی گئی جو کلام کے اول حصہ کو بدل دیتی ہے اور وہ شرط ہے پس کلام کا اول حصہ اس کے آخری حصہ پر معلق ہوگیا لہٰذا تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی۔

تشریح :۔ مذکورہ سوال کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ مثال "ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق" میں دخولِ دار کے وقت امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق کا واقع ہونا اور صاحبین کے نزدیک تین کا واقع ہونا اسلئے نہیں ہے کہ امام صاحب کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے بلکہ اسلئے ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اس کلام کا موجب اور مقتضیٰ افتراق ہے یعنی طلاقوں کے درمیان ترتیب واؤ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ طلاقوں کو یکے بعد دیگرے ایسے طور پر ذکر

کرنے سے پیدا ہوئی کہ طلاق اول بلا واسطہ شرط پر معلق ہے اور طلاق ثانی، طلاق اول کے واسطہ سے معلق ہے اور طلاق ثالث، طلاق اول اور طلاق ثانی کے واسطہ سے معلق ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر اس کلام کا مقتضیٰ افتراق نہ ہوتا یعنی علیٰحدہ علیٰحدہ طلاقیں واقع کرنا نہ ہوتا تو قائل تینوں طلاقوں کو یکے بعد دیگرے الگ الگ ذکر نہ کرتا بلکہ تینوں کو ایک ساتھ ذکر کرکے یوں کہتا " ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا" پس جب قائل نے ثلثاً (تین کا عدد) ذکر نہیں کیا بلکہ انت طالق وطالق وطالق کہا تو معلوم ہوگیا کہ قائل کا مقصود افتراق ہے یعنی قائل تینوں کو الگ الگ کرکے واقع کرنا چاہتا ہے۔ بہر حال اس کلام کا موجب افتراق ہے اور افتراق کلمۂ واؤ کی وجہ سے متغیر نہ ہوتا کیوں کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اور مطلق جمع افتراق میں بھی موجود ہے یعنی واؤ جو مطلق جمع کیلئے ہے اس کی وجہ سے افتراق زائل نہیں ہوگا یعنی چند چیزیں الگ الگ مذکور رہنے کے باوجود جمع ہو سکتی ہیں، پس جب اس کلام کا مقتضیٰ اور موجب افتراق ہے یعنی یکے بعد دیگرے الگ الگ تینوں کو ایک شرط پر معلق کیا گیا ہے تو یہ تینوں طلاقیں اسی انداز پر الگ الگ واقع ہوں گی جس انداز پر ان کو معلق کیا گیا ہے یعنی پہلی طلاق جو بلا واسطہ شرط پر معلق ہے وہ پہلے واقع ہوگی اور دوسری طلاق جو ایک واسطہ سے معلق ہے وہ اس کے بعد دوسرے نمبر پر واقع ہوگی اور تیسری طلاق جو دو واسطوں یعنی طلاق اول اور طلاق ثانی کے واسطے سے معلق ہے وہ تیسرے نمبر پر واقع ہوگی۔ اور جب یہ طلاقیں الگ الگ واقع ہوئیں تو غیر مدخول بہا عورت پہلی طلاق پڑتے ہی بائنہ ہوگی مگر چونکہ غیر مدخول بہا پر عدت واجب نہیں ہے اسلئے وہ پہلی طلاق کے بعد دوسری اور تیسری طلاق کے لئے محل باقی نہ رہے گی اور جب وہ پہلی طلاق کے بعد محل طلاق نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق اس پر واقع نہ ہوگی بلکہ یہ دونوں رائیگاں چلی جائیں گی۔ بہر حال امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق کا واقع ہونا اور بعد کی دو کا واقع نہ ہونا اسلئے نہیں کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے بلکہ اسلئے ہے کہ اس کلام کا موجب افتراق ہے اسیطرح صاحبین رح کے نزدیک تین طلاقیں اسلئے واقع نہیں ہوئیں کہ ان کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے ہے بلکہ اس لئے واقع ہوئیں کہ ان کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے کیوں کہ اگر اس کلام کا موجب اجتماع نہ ہوتا یعنی اگر ایک بار تینوں کو واقع کرنا مقصود نہ ہوتا تو قائل تینوں کو ایک شرط پر معلق نہ کرتا بلکہ علیٰحدہ علیٰحدہ شرطوں پر معلق کرتا پس تینوں طلاقوں کو ایک شرط پر معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قائل تینوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور اس کلام کا موجب اجتماع ہے، اور اجتماع کلمۂ واؤ کی وجہ سے متغیر نہیں ہوتا اسلئے کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اور مطلق جمع اجتماع میں متحقق ہے اس طور پر کہ جب تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی تو ان میں جمع کے معنی بھی متحقق ہوں گے۔ بہر حال صاحبین کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے یعنی قائل تینوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع بھی کی جا سکتی ہیں لہٰذا اس کلام کی وجہ سے صاحبین کے نزدیک تین طلاقیں واقع

ہو جائیں گی اور تین طلاقوں کا واقع ہونا اسلئے نہیں ہوگا کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے بلکہ اس لئے ہوگا کہ اس کلام کا موجَب اجتماع ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور صاحبِ تقویم نے صاحبین رح کے قول کو ترجیح دی ہے اور تین طلاقیں واقع ہونے کا فتوی دیا ہے اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ "ان دخلتِ الدار فانت طالق وطالق وطالق" میں جس کو دخولِ دار پر معلق کیا گیا ہے وہ فی الحال طلاق نہیں ہے بلکہ اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وجودِ شرط کے وقت اس سے طلاق واقع ہو جائے پس چونکہ جس کو معلق کیا گیا ہے وہ فی الحال طلاق نہیں ہے اسلئے وہ وصفِ ترتیب کو بھی قبول نہ کرے گا کیوں کہ وصف، موصوف سے مقدم نہیں ہوتا ہے لہٰذا جب موصوف یعنی طلاق ہی موجود نہیں ہے تو ترتیب بھی موجود نہ ہوگی اور اعتبار اس وقت کا ہوگا جس وقت طلاق واقع ہوگی یعنی دخولِ دار کی حالت کا اعتبار ہوگا اور دخولِ دار کے وقت کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو وقوعِ طلاق کے متفرق ہونے کو ثابت کرے بلکہ جوں ہی عورت گھر میں داخل ہوگی اس پر معلق شدہ تینوں طلاقیں بیک وقت واقع ہو جائیں گی۔

شارح نور الانوار ملا جیون رح نے فرمایا ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا سابقہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ شرط مقدم اور جزاء مؤخر ہو لیکن اگر شرط کو مؤخر کر دیا ہو اور یوں کہا ہو "انت طالق و طالق وطالق ان دخلت الدار" تو اس صورت میں بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوں گی کیوں کہ اس صورت میں کلام کے آخر میں ایسی چیز پائی گئی جو کلام کے اول حصّہ کو بدل دیتی ہے یعنی "انت طالق و طالق وطالق" کے بعد اگر "ان دخلتِ الدار" شرط نہ ہوتی تو اس سے فوری طور پر طلاق واقع ہو جاتی لیکن جب "ان دخلتِ الدار" کہہ دیا گیا تو اس نے اول کلام کے حکم کو بدل ڈالا اور طلاق منجز کو طلاق معلق کر دیا اور کلام کا اول، اس کے آخر پر موقوف ہو گیا یعنی شرط کا تکلم کرتے ہی تینوں طلاقیں معلق ہو گئیں اور جب تینوں طلاقیں معلق ہو گئیں تو شرط یعنی دخولِ دار کے پائے جاتے ہی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

وَاِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ اِنَّمَا تَبِيْنُ بِوَاحِدَةٍ جَوَابُ سُوَالٍ آخَرَ عَلٰى عُلَمَائِنَا رح وَهُوَ اَنْ يُّقَالَ اِذَا نَجَّزَ الطَّلَاقَ بِدُوْنِ الشَّرْطِ لِغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فَعُلَمَاؤُنَا الثَّلٰثَةُ رح اِتَّفَقُوْا عَلٰى اَنَّهٗ تَقَعُ الْوَاحِدَةُ هٰهُنَا فَفُهِمَ اَنَّهٗ لِلتَّرْتِيْبِ عِنْدَ الْكُلِّ فَاَجَابَ بِاَنَّ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ اِنَّمَا تَبِيْنُ بِوَاحِدَةٍ لِاَنَّ الْاَوَّلَ وَقَعَ قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِالثَّانِيْ وَ الثَّالِثِ فَسَقَطَتْ وَلَايَتُهٗ لِفَوْتِ مَحَلِّ التَّصَرُّفِ يَعْنِيْ مَاجَاءَ التَّرْتِيْبُ مِنَ الْوَاوِ

بَلْ مِنَ التَّكَلُّمِ اللِّسَانِيِّ لِاَنَّ الْاِنْسَانَ لَا يَقْدِرُ اَنْ يَّتَكَلَّمَ بِثَلٰثِ كَلِمَاتٍ دَفْعَةً وَّاحِدَةً فَاِذَا تَكَلَّمَ بِالْاَوَّلِ وَوَقَعَ الْفَرَاغُ عَنْهُ لَمْ يَبْقَ الْمَحَلُّ لِلثَّانِيْ وَالثَّالِثِ بِدَلِيْلِ اَنَّهٗ لَوْ قَالَ بِلَا وَاوٍ اَنْتِ طَالِقٌ طَالِقٌ طَالِقٌ تَبِيْنُ بِالْاَوَّلِ بِالْاِتِّفَاقِ فَعُلِمَ اَنَّهٗ لَا مَدْخَلَ لِلْوَاوِ فِيْهِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح يَقَعُ الثَّلٰثُ فِيْمَا نَحْنُ فِيْهِ لِاَنَّ الْجَمْعَ بِحَرْفِ الْجَمْعِ كَالْجَمْعِ بِلَفْظِ الْجَمْعِ ۔

ترجمہ :- اور جب غیر مدخول بہا سے "انت طالق طالق طالق" کہا تو وہ عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ یہ ایک دوسرے سوال کا جواب ہے جو ہمارے علماء پر وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جب بغیر شرط کے غیر مدخول بہا کو کسی شخص نے فوری طلاق دی مثلاً یوں کہتا ہے "انت طالق وطالق وطالق" تو ہمارے تینوں علماء اس پر متفق ہیں کہ یہاں ایک طلاق واقع ہو گی۔ اس سے یہ بات مفہوم ہوئی کہ واؤ تینوں کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے۔ پس مصنف نے یہ جواب دیا کہ اس مسئلہ میں وہ عورت صرف ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ کیوں کہ پہلی طلاق، دوسری اور تیسری کے تکلم سے پہلے ہی واقع ہو گئی، پس محل تصرف کے فوت ہونے کی وجہ سے شوہر کی ولایت ساقط ہو گئی، یعنی واؤ سے ترتیب نہیں آئی بلکہ تکلم لسانی سے آئی ہے کیوں کہ انسان یکبارگی تین کلموں کے تلفظ پر قادر نہیں ہوتا۔ پس جب شوہر نے پہلے کلمہ کا تلفظ کیا اور اس سے فارغ ہو گیا تو دوسری اور تیسری کیلئے محل باقی نہ رہا، اسکی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر نے بغیر واؤ کے "انت طالق طالق طالق" کہا تو غیر مدخول بہا عورت بالاتفاق پہلی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ پس معلوم ہو گیا کہ اس ترتیب میں واؤ کو کوئی دخل نہیں ہے، اور امام شافعی رح کے نزدیک ہمارے اس مسئلہ میں تین طلاقیں واقع ہوں گی اسلئے کہ حرف جمع کے ذریعہ جو جمع ہوتی ہے وہ اس جمع کے مانند ہے جو لفظ جمع کے ذریعہ ہو۔

تشریح :- اس عبارت میں بھی ایک دوسرے سوال مقدر کا جواب ہے جو سوال ہمارے علمائے احناف پر وارد ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو مخاطب کر کے "انت طالق وطالق وطالق" کہا اور کوئی شرط ذکر نہیں کی تو ہمارے تینوں بزرگ (ابو حنیفہ، اور صاحبین) اس بات پر متفق ہیں کہ اس پر صرف ایک طلاق واقع ہو گی اور باقی دو رائیگاں ہو جائیں گی۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ واؤ تینوں حضرات کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے اور ترتیب کیساتھ وقوع کی وجہ سے غیر مدخول بہا عورت صرف پہلی طلاق سے بائنہ ہو گئی اور اس پر عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے چونکہ محل باقی نہیں رہا اسلئے دوسری اور تیسری طلاق بیکار ہو گئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ بھی ترتیب واؤ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ زبانی تلفظ کی وجہ سے پیدا ہوئی

ہے کیونکہ انسان یکبارگی اور آنِ واحد میں تین کلمات کا تلفظ کرنے پر قادر نہیں ہے پس جب اس نے طلاق اوّل کا تلفظ کیا اور "انت طالق" کہا تو ثانی اور ثالث کے تلفظ سے پہلے ہی طلاق اول واقع ہو گئی اور وہ غیر مدخول بہا عورت ثانی اور ثالث کیلئے محل باقی نہ رہی، اور جب یہ عورت محلِ طلاق نہ رہی تو شوہر کی ولایت ساقط ہو گئی اور جب پہلی طلاق کے تلفظ سے فارغ ہوتے ہی شوہر کی ولایت ساقط ہو گئی تو اسکے دوسری اور تیسری طلاق کے تلفظ کرنے سے طلاق واقع نہ ہو گی، اور اس کی دلیل کہ ترتیب واؤ کی وجہ سے نہیں آتی ہے یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے "انت طالق، طالق، طالق" بغیر واؤ کے کہے تو وہ غیر مدخول بہا عورت بالاتفاق ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے۔ اس سے اچھی طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس ترتیب میں واؤ کو کوئی دخل نہیں ہے اسلئے کہ اگر ترتیب میں واؤ کو دخل ہوتا تو بغیر واؤ کی صورت میں بالترتیب طلاق واقع نہ ہوتی حالانکہ بغیر واؤ بھی طلاق بالترتیب واقع ہوئی ہے اور اسی ترتیب کے نتیجہ میں غیر مدخول بہا عورت طلاق اوّل سے بائنہ ہوتی ہے بہرحال یہ بات ثابت ہو گئی کہ ترتیب میں واؤ کو کوئی دخل نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ غیر مدخول بہا عورت کو "انت طالق وطالق وطالق" کہنے کی صورت میں ہمارے نزدیک اگرچہ ایک طلاق واقع ہوتی ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہونگی اور ان کی دلیل یہ ہے کہ جو جمع حرف جمع یعنی واؤ کے ذریعہ ہوتی ہے وہ اس جمع کے مانند ہوتی ہے جو لفظ جمع اور صیغہ جمع کے ذریعہ ہو پس جسطرح لفظ جمع یعنی "انت طالق ثلثاً" سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں، اسیطرح حرف جمع یعنی واؤ کے ساتھ "انت طالق وطالق وطالق" کہنے سے بھی تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ حرف جمع نہیں ہے بلکہ واؤ مطلق عطف کیلئے ہے اور جب واؤ حرف جمع نہیں ہے تو تین طلاقوں کے وقوع پر اس سے استدلال کرنا بھی درست نہیں ہے۔

وَاِذَا زَوَّجَ اَمَتَيْنِ مِنْ رَجُلٍ بِغَيْرِ اِذْنِ مَوْلَاهُمَا وَبِغَيْرِ اِذْنِ الزَّوْجِ ثُمَّ قَالَ الْمَوْلٰى هٰذِهٖ حُرَّةٌ وَهٰذِهٖ مُتَّصِلًا جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ عَلٰى عُلَمَائِنَا وَهُوَ اَنَّهٗ اِذَا زَوَّجَ فُضُوْلِيٌّ اَمَتَيْنِ لِشَخْصٍ مِنْ رَجُلٍ آخَرَ سَوَاءٌ كَانَ بِعَقْدٍ اَوْ بِعَقْدَيْنِ بِغَيْرِ اِذْنِ الزَّوْجِ وَبِغَيْرِ اِذْنِ الْمَوْلٰى كِلَيْهِمَا فَقَالَ الْمَوْلٰى هٰذِهٖ حُرَّةٌ وَهٰذِهٖ بِكَلَامٍ مُتَّصِلٍ فَاِنَّهٗ يَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِالْاِتِّفَاقِ بَيْنَنَا فَعُلِمَ اَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِيْبِ وَاِلَّا لَصَحَّ نِكَاحُهُمَا فَاَجَابَ بِاَنَّ فِيْ هٰذَا الْمِثَالِ اِنَّمَا يَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ لِاَنَّ عِتْقَ الْاُوْلٰى يُبْطِلُ مَحَلِّيَّةَ الْوَقْفِ فِيْ حَقِّ الثَّانِيَةِ فَبَطَلَ الثَّانِيْ قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِعِتْقِهَا

يَعْنِي اَنَّ هٰذَا التَّرْتِيْبَ اَيْضًا لَمْ يَجِئْ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنَ الْكَلَامِ لِاَنَّ نِكَاحَ الْاَمَتَيْنِ كَانَ مَوْقُوْفًا عَلٰى اِجَازَةِ الْمَوْلٰى وَاِجَازَةِ الزَّوْجِ جَمِيْعًا فَاِذَا اَعْتَقَ الْمَوْلَى الْاُوْلٰى اَوَّلًا كَانَتِ الثَّانِيَةُ مَوْقُوْفَةً وَالْاُوْلٰى نَافِذَةً فَلَزِمَ اَنْ يَّتَوَقَّفَ نِكَاحُ الْاَمَةِ عَلَى الْحُرَّةِ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ كَمَا اَنَّ نِكَاحَهَا عَلَى الْحُرَّةِ غَيْرُ جَائِزٍ فَلَمْ يَبْقَ لِلثَّانِيَةِ مَحَلُّ تَوَقُّفٍ اِلٰى اَنْ يَّتَكَلَّمَ بِعِتْقِهَا وَيَقُوْلُ وَهٰذِهٖ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا قَبِلَ فُضُوْلِيٌّ آخَرُ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ لِاَنَّ الْفُضُوْلِيَّ الْوَاحِدَ لَا يَتَوَلّٰى طَرَفَيِ النِّكَاحِ وَقِيْلَ اِذَا تَكَلَّمَ الْفُضُوْلِيُّ الْوَاحِدُ بِكَلَامَيْنِ بِاَنْ قَالَ زَوَّجْتُ فُلَانَةً مِنْ فُلَانٍ وَقَبِلْتُ مِنْهُ يَتَوَقَّفُ وَلَا يَبْطُلُ وَقِيْلَ لَا حَاجَةَ اِلٰى قَوْلِهٖ بِغَيْرِ اِذْنِ الزَّوْجِ لِاَنَّ حُكْمَ الْمَسْأَلَةِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَلِهٰذَا لَمْ يُقَيِّدْهُ شَمْسُ الْاَئِمَّةِ بِهٰذَا الْقَيْدِ وَاِنْ اَعْتَقَهُمَا الْمَوْلٰى بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بِاَنْ قَالَ اَعْتَقْتُهُمَا لَا يَبْطُلُ نِكَاحُ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا لِعَدَمِ تَحَقُّقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحُرَّةِ وَالْاَمَةِ وَاِنْ اَعْتَقَهُمَا بِكَلَامٍ مَفْصُوْلٍ فَاَجَازَ الزَّوْجُ نِكَاحَهُمَا اَوْ وَاحِدَةً مِنْهُمَا جَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْاُوْلٰى وَيَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ فَلَا تَلْحَقُهُ الْاِجَازَةُ هٰذَا اِذَا كَانَ النِّكَاحَانِ فِيْ عَقْدٍ وَاحِدٍ فَاَمَّا اِذَا كَانَا فِيْ عَقْدَيْنِ فَاِنْ كَانَ مَوْلَى الْاَمَتَيْنِ وَاحِدًا فَالْحُكْمُ كَمَا ذَكَرْنَا وَاِنْ كَانَا اِثْنَيْنِ فَاَعْتَقَتِ الْاَمَتَانِ عَلَى التَّعَاقُبِ فَالنِّكَاحَانِ مَوْقُوْفَانِ فَاَيُّهُمَا اَجَازَ الزَّوْجُ جَازَ وَاِنْ اَجَازَهُمَا مَعًا جَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْاُوْلٰى ۔

ترجمہ:۔ اور جب کسی شخص نے دو باندیوں کا کسی مرد سے نکاح ان کے مولیٰ اور شوہر کی اجازت کے بغیر کردیا پھر مولیٰ نے "ہٰذہ حرۃ وہٰذہ متصلاً" کہہ دیا یہ ایک تیسرے سوال کا جواب ہے جو ہمارے علماء پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کسی فضولی نے کسی شخص کی دو باندیوں کی شادی کسی مرد سے کرادی خواہ ایک عقد سے خواہ دو عقدوں سے شوہر اور مولیٰ دونوں کی اجازت کے بغیر پھر مولیٰ نے "ہٰذہ حرۃ وہٰذہ کلام متصل" کیساتھ کہا تو دوسری کا نکاح بالاتفاق ہمارے نزدیک باطل ہوجائے گا پس معلوم ہوا کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے ورنہ دونوں کا نکاح صحیح ہوجاتا اس کا جواب یہ دیا کہ اس مثال میں دوسری باندی کا نکاح صرف اسلئے باطل ہوتا ہے کہ پہلی کا عتق دوسری کے حق میں محلیت وقف کو باطل کردیتا ہے لہٰذا دوسری باندی کے عتق کے تکلم سے پہلے ہی دوسری کا نکاح باطل ہوگیا یعنی یہ ترتیب بھی واؤ کی وجہ سے نہیں آئی ہے بلکہ کلام کی وجہ سے آئی ہے کیوں کہ دونوں باندیوں کا نکاح مولیٰ اور شوہر دونوں کی اجازت پر موقوف تھا پس جب مولیٰ نے اوّلاً پہلی کو آزاد کردیا تو دوسری موقوفہ ہوکر

رہ گئی اور پہلی نافذ ہوگئی پس لازم آئے گا کہ باندی کا نکاح حرۃ پر موقوف ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے جیساکہ باندی کا نکاح حرہ پر ناجائز ہے پس دوسری کیلئے توقف کا محل ہی باقی نہ رہا یہاں تک کہ مولیٰ اس کے عتق کا تکلم کرے اور وہذہ کہے۔ اور یہ کل کا کل اس وقت ہے جب کہ دوسرا فضولی شوہر کی جانب سے قبول کرے اسلئے کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں طرفوں کا متولی نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ جب ایک فضولی دو کلام کیساتھ کلام کرے مثلاً یوں کہے میں نے فلاں عورت کا فلاں مرد سے نکاح کر دیا اور میں نے اس کی طرف سے اس عورت کو قبول کرلیا۔ تو یہ نکاح موقوف ہوگا اور باطل نہیں ہوگا اور کہا گیا کہ مصنف کے قول" بغیر اذن الزوج " کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسئلہ کا حکم اس پر موقوف نہیں ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ نے اس کو اس قید کیساتھ مقید نہیں کیا اور اگر ان دونوں کو مولیٰ نے ایک لفظ سے آزاد کردیا بایں طور کہ کہا کہ میں ان دونوں کو آزاد کرتا ہوں تو ان دونوں میں سے ایک کا نکاح بھی باطل نہ ہوگا کیوں کہ آزاد اور باندی کا جمع ہونا متحقق نہیں ہے اور اگر ان دونوں کو مولیٰ نے کلام مفصول کے ساتھ آزاد کردیا پھر شوہر نے دونوں کے یا ان میں سے ایک کے نکاح کی اجازت دیدی تو پہلی آزاد کردہ باندی کا نکاح جائز ہوگا اور دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ پس دوسری کے نکاح کو اجازت لاحق نہ ہوگی یہ حکم اس صورت میں ہے جب دو نکاح ایک عقد میں ہوں، اور جب دو نکاح دو عقدوں میں ہوں تو اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہو تو حکم ایسا ہی ہے جیساکہ ہم نے ذکر کیا اور اگر دو ہوں اور دونوں باندیاں یکے بعد دیگرے آزاد ہوں تو دونوں نکاح موقوف ہوں گے، پس شوہر جس کے نکاح کی اجازت دے گا اس کا نکاح جائز ہوگا اور اگر دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دیدی تو پہلی آزاد کردہ باندی کا نکاح جائز ہوگا۔

تشریح :۔ اس عبارت میں ایک تیسرے سوال کا جواب ہے جو سوال ہمارے حنفی بزرگوں پر وارد ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر ایک فضولی ایک شخص کی دو باندیوں کا ان کی رضامندی سے کسی مرد کیساتھ نکاح کرادے خواہ دونوں کا نکاح ایک عقد میں ہو یا دو عقدوں میں اور یہ نکاح شوہر اور مولیٰ دونوں کی اجازت کے بغیر ہو پھر مولیٰ باندیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے" ہٰذہ حرۃ وہٰذہ " کلام متصل کیساتھ کہہ دے یعنی دونوں کلموں کے درمیان تلفظ میں فصل نہ کرے بلکہ دونوں کو ایک ساتھ کہہ دے تو اس صورت میں علماء احناف کا اتفاق ہے کہ دوسری باندی کا نکاح یعنی جس کو دوسرے "ہٰذہ" سے آزاد کیا گیا ہے اس کا نکاح باطل ہو جائے گا کیوں کہ یہ دونوں باندیاں ترتیب کیساتھ آزاد ہوئیں ہیں اس طور پر کہ پہلے " ہٰذہ حرۃ " سے ایک آزاد ہوئی اور دوسرے "ہٰذہ" سے دوسری باندی اس کے بعد آزاد ہوئی ہے اور اس صورت میں نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے یعنی آزاد عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے اسلئے دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا بس اس سے بھی معلوم ہوا کہ "ہٰذہ حرۃ وہٰذہ " میں " واؤ " ترتیب کیلئے ہے کیوں کہ اگر واؤ ترتیب کیلئے نہ

ہوتا اور یہ دونوں باندیاں ایک ساتھ آزاد ہوجاتیں اور بالترتیب یکے بعد دیگرے آزاد نہ ہوتیں تو ان دونوں کا نکاح درست ہوجاتا کیوں کہ اس صورت میں نکاحِ امۃ علی الحرۃ لازم نہ آتا۔ بہرحال پہلی آزاد کردہ کے نکاح کا درست ہونا اور دوسری آزاد کردہ کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ علمائے احناف کے نزدیک بھی واؤ ترتیب کیلئے ہے حالانکہ سابق میں کہا گیا ہے کہ احناف کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بھی ترتیب واؤ سے نہیں آئی ہے بلکہ یہ ترتیب کلام سے پیدا ہوئی ہے اس طور پر کہ مذکورہ دو باندیوں کا نکاح مولیٰ اور شوہر دونوں کی اجازت پر موقوف تھا لیکن جب مولیٰ نے "ہٰذہ حرۃ" کہا اور پہلی باندی کو آزاد کردیا تو دوسری باندی کو آزاد کرنے سے پہلے یعنی "وہٰذہ" کا تلفظ کرنے سے پہلے مولیٰ کی طرف سے پہلی باندی کا نکاح نافذ ہوگیا اور دوسری باندی کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہا کیونکہ وہ تاہنوز باندی ہے اور مولیٰ نے اس کے نکاح کی اجازت نہیں دی ہے اور اس صورت میں نکاحِ امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا لازم آتا ہے یعنی نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ اسیطرح ناجائز ہے جس طرح نکاحِ امۃ علی الحرۃ ناجائز ہے یعنی جس طرح نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا ناجائز ہے اسی طرح نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف کرنا بھی ناجائز ہے اسلئے کہ اس موقوف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور فائدہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر اسلئے موقوف کیا جاتا ہے تاکہ مولیٰ کی اجازت کے وقت نکاح جائز ہوجائے مگر چونکہ حرہ پہلے سے نکاح میں موجود ہے اور حدیث "لاتنکح الامۃ علی الحرۃ" کی وجہ سے نکاحِ امۃ علی الحرۃ ناجائز ہے اسلئے نکاحِ امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا بھی ناجائز ہوگا پس جب نکاحِ امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا ناجائز ہے تو دوسری باندی کی آزادی کے تلفظ سے پہلے یعنی "وہٰذہ" کہنے سے پہلے ہی دوسری باندی کیلئے محلِ توقف نہ رہا یعنی دوسری باندی اس کا محل نہ رہی کہ اس کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہو اور جب دوسری باندی محلِ توقف نہ رہی تو اس کی آزادی کے تلفظ سے پہلے ہی اس کا نکاح باطل ہوگیا بہرحال دوسری باندی کے نکاح کا باطل ہونا اس طور پر ہے جس طور پر خادم نے بیان کیا ہے اس طور پر نہیں کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دوسرا فضولی شوہر کی جانب سے قبول کرے یعنی فضولی دو ہوں ایک وہ جو باندی کی طرف سے ایجاب کرے گا اور یہ کہے گا کہ میں نے اس باندی کا نکاح فلاں سے کیا اور دوسرا وہ جو شوہر کی طرف سے قبول کرے گا اور یہ کہے گا کہ میں نے فلاں کی طرف سے اس نکاح کو قبول کیا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں

طرفوں (ایجاب وقبول) کا متولی نہیں ہو سکتا ہے اور جب ایک فضولی نکاح کی دونوں طرفوں کا متولی نہیں ہو سکتا تو دو فضولیوں کا ہونا ضروری ہوگا ایک کا ایجاب کیلئے اور ایک کا قبول کیلئے۔ بہر حال جب دو فضولی موجود ہوں اور ان میں سے ایک نے باندی کی طرف سے ایجاب کیا ہو اور دوسرے نے شوہر کی طرف سے قبول کیا ہو تو یہ نکاح مولیٰ اور شوہر کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا۔ اور اگر فضولی صرف ایک ہو تو یہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہ ہوگا بلکہ باطل ہوگا اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ ایک فضولی بھی کافی ہے بشرطیکہ وہ دو کلام کیساتھ کلام کرے یعنی ایک کلام باندی کی طرف سے کرے اور ایک کلام شوہر کی طرف سے کرے مثلاً یوں کہے کہ میں نے فلاں باندی کا فلاں مرد سے نکاح کر دیا اور پھر یوں کہے کہ میں نے فلاں مرد کی طرف سے اس عورت کا نکاح قبول کر لیا تو اس صورت میں بھی یہ نکاح مولیٰ اور شوہر کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا اور باطل نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملاجیون رح کہتے ہیں کہ متن میں "بغیر اذن الزوج" کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ مسئلہ کا حکم اس قول پر موقوف نہیں ہے چنانچہ اگر مذکورہ نکاح شوہر کی اجازت سے ہوا اور مولیٰ کی بغیر اجازت کے ہو پھر مولیٰ " ہٰذہ حرۃ وہٰذہ " کیساتھ باندیوں کو آزاد کرے تو بھی دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا جیسا کہ اگر شوہر اور مولیٰ دونوں کی اجازت کے بغیر نکاح ہوا اور پھر مولیٰ "ہٰذہ حرۃ وہٰذہ " کہہ کر آزاد کرے تو دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جاتا ہے پس متن میں یہ قول اتفاقی ہوگا نہ کہ احترازی۔ یہی وجہ ہے کہ شمس الائمہ نے صورتِ مذکورہ کو اس قید کیساتھ مقید نہیں کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو ایک لفظ سے آزاد کیا مثلاً یوں کہا کہ میں ان دونوں کو آزاد کرتا ہوں، تو ان میں سے کسی کا نکاح باطل نہ ہوگا کیونکہ " ہٰذہ حرۃ وہٰذہ " کے ذریعہ آزاد کرنے کی صورت میں دوسری باندی کا نکاح اسلئے باطل ہوا تھا کہ اس صورت میں حرہ اور باندی کو جمع کرنا لازم آتا تھا یعنی نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا تھا اور دونوں کو ایک ساتھ آزاد کرنیکی صورت میں حرہ اور باندی کا جمع ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا مولیٰ کی طرف سے دونوں کا نکاح نافذ ہو جائے گا۔ اور یہ نکاح اگر شوہر کی اجازت کے بغیر ہوا تھا تو شوہر کو اختیار ہوگا کہ دونوں کے نکاح کی اجازت دے یا ان میں سے کسی ایک متعینہ کے نکاح کی اجازت دے۔

شارح نور الانوار نے فرمایا کہ اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو الگ الگ کلام سے آزاد کیا مثلاً ایک کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ آزاد ہے پھر سکوت کرنے کے بعد دوسرے کلام سے دوسری کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ بھی آزاد ہے پھر شوہر نے ان دونوں کے یا ان میں سے ایک کے نکاح کی اجازت دیدی تو اس صورت میں جس باندی کو پہلے آزاد کیا گیا ہے اس کا نکاح درست ہو جائے گا اور دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا کیوں کہ اس صورت میں بھی نکاحِ امۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے پس اس دوسری

کے نکاح کو اجازت لاحق نہ ہوگی یعنی شوہر نے اگر دوسری باندی کے نکاح کی بھی اجازت دیدی تو چونکہ نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے اسلئے یہ اجازت معتبر نہ ہوگی اور دوسری کا نکاح درست نہ ہوگا ۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دونوں باندیوں کا نکاح ایک عقد میں ہو، اور اگر دو عقدوں میں ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں ۔ (۱) اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہو تو حکم ویسا ہی ہوگا جیساکہ ہم نے ذکر کیا ہے یعنی لفظ واحد کیساتھ آزاد کرنے کی صورت میں دو لفظوں کیساتھ کلام موصول سے آزاد کرنے کی صورت میں اور کلام مفصول کیساتھ آزاد کرنے کی صورت میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہی یہاں بھی ہوگا (۲) اور اگر مولیٰ دو ہوں یعنی ہر باندی کا مولیٰ الگ ہو اور دونوں باندیاں یکے بعد دیگرے آزاد کی گئیں ہوں تو دونوں کا نکاح شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگا لہٰذا شوہر ان میں سے جس کسی کے نکاح کی اجازت دے گا اس کا نکاح جائز ہوگا اور اگر اس نے دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دیدی تو نکاح امۃ علی الحرۃ سے بچنے کیلئے پہلے جو باندی آزاد ہوتی ہے اس کا نکاح درست ہوجائے گا اور جو باندی بعد میں آزاد ہوتی ہے اس کا نکاح باطل ہوجائے گا ۔ کیونکہ جب دونوں باندیوں کو ان کے آقاؤں نے یکے بعد دیگرے آزاد کیا ہے تو جس باندی کو اس کے مولیٰ نے پہلے آزاد کیا ہے اس کی آزادی کے وقت چونکہ دوسری باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد نہیں کیا تھا اسلئے یہ نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا اسی طرح ناجائز ہے جیساکہ نکاح امۃ علی الحرۃ ناجائز ہے لہٰذا جو باندی پہلے آزاد ہوئی ہے اس کا نکاح درست ہوگا اور جو باندی بعد میں آزاد ہوئی ہے مذکورہ خرابی کی وجہ سے اس کا نکاح باطل ہوگا۔

وَإِذَا زَوَّجَ رَجُلاً أُخْتَيْنِ فِي عَقْدَيْنِ بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ فَبَلَغَهُ الْخَبَرُ فَقَالَ أَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ بَطَلاَ كَمَا إِذَا أَجَازَهُمَا مَعًا وَإِنْ أَجَازَهُمَا مُتَفَرِّقًا بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ هٰذَا أَيْضًا جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا زَوَّجَ أَحَدٌ رَجُلاً أُخْتَيْنِ مَعًا فِي عَقْدَيْنِ فَبَلَغَ الزَّوْجَ خَبَرُ النِّكَاحِ فَإِنْ أَجَازَهُمَا الزَّوْجُ بِكَلاَمٍ مَوْصُولٍ وَقَالَ أَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ بَطَلَ النِّكَاحَانِ كَأَنَّهُ أَجَازَهُمَا مَعًا فَهٰذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْوَاوَ لِلْمُقَارَنَةِ وَإِنْ أَجَازَهُمَا الزَّوْجُ بِكَلاَمٍ مَفْصُولٍ بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِلاَ شُبْهَةٍ وَهٰذَا الْإِسْتِطْرَادُ تَحُلُّ لِلْأَوَّلِ فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هٰذِهِ الصُّوْرَةِ إِنَّمَا بَطَلَ النِّكَاحَانِ لَا لِأَنَّ الْوَاوَ لِلْمُقَارَنَةِ بَلْ لِأَنَّ صَدْرَ الْكَلاَمِ يَتَوَقَّفُ عَلَى آخِرِهٖ إِذَا كَانَ فِي آخِرِهٖ مَا يُغَيِّرُ أَوَّلَهُ كَالشَّرْطِ وَالْإِسْتِثْنَاءِ

إِذَا تَأَخَّرَ فِي الْكَلَامِ يَكُونُ أَوَّلُ الْكَلَامِ مَوْقُوفًا عَلَيْهِمَا لِأَنَّهُمَا مُغَيِّرَانِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا نِكَاحُ الْأُخْتِ الْأَخِيْرَةِ يُغَيِّرُ أَوَّلَهُمَا إِذْ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ بِسَبَبِ تَزْوِيْجِ الْأَخِيْرَةِ فَلِذَا تَوَقَّفَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلٰى آخِرِهٖ فَلَاجَرَمَ يَقْتَرِنَانِ فِي الزَّمَانِ ۔

ترجمہ :- اور اگر کوئی شخص کسی آدمی کا نکاح دو بہنوں سے دو عقدوں میں بغیر شوہر کی اجازت کے کرادے پھر شوہر کو خبر پہنچی پس اس نے "اجزتُ نکاح ہٰذہ وہٰذہ" کہا تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے جیساکہ جب ایک ساتھ ان دونوں کی اجازت دی ہو اور اگر دونوں کی اجازت الگ الگ دی تو دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا، یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو ہم حنفیوں پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے آدمی کا نکاح دو بہنوں سے ایک ساتھ دو عقدوں میں کرادیا پھر شوہر کو نکاح کی خبر پہنچی پس اگر شوہر نے کلام موصول کیساتھ ان دونوں کی اجازت دیدی اور کہا "اجزتُ نکاح ہٰذہ وہٰذہ" تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے گویا اس نے دونوں کی ایک ساتھ اجازت دی ہے پس یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے اور اگر شوہر نے کلام مفصول کیساتھ دونوں کی اجازت دی تو بلاشبہ دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا اور یہ اوّل کے تابع ہے مصنف نے یہ جواب دیا ہے کہ اس صورت میں دونوں نکاح باطل ہو گئے نہ اسلئے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے بلکہ اس لئے کہ کلام اوّل اس کے آخر پر موقوف ہوتا ہے جب کہ اس کے آخر میں کوئی ایسی چیز ہو جو اس کے اول کو بدل دے جیسے شرط اور استثنار جب یہ دونوں کلام میں مؤخر ہوں تو کلام کا اوّل حصہ ان دونوں پر موقوف ہو جاتا ہے کیوں کہ یہ دونوں مغیر ہیں پس اسی طرح یہاں دوسری بہن کا نکاح ہے کہ یہ ان دونوں میں سے اوّل کو بدل دیتا ہے کیوں کہ دوسری کے نکاح کی وجہ سے دو بہنوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے پس چوں کہ کلام کا اوّل اس کے آخر پر موقوف ہوا اس لئے دونوں زمانے میں مقترن ہوئے ۔

تشریح :- اس عبارت میں ایک چوتھے سوال مقدر کا جواب ہے جو علمائے احناف پر وارد ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلاً حامد کا دو بہنوں کیساتھ دو عقدوں میں شوہر (حامد) کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا اور پھر شوہر (حامد) کو اس نکاح کی اطلاع ہوئی پس شوہر نے اطلاع پاکر کلام موصول کیساتھ دونوں کے نکاح کی اجازت دی اور یہ کہا " اجزتُ نکاح ہٰذہ وہٰذہ" یعنی میں نے اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دی تو ان دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا جیساکہ دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دینے سے یعنی "اجزتُ نکاحہما" کہنے سے دونوں کا نکاح باطل

ہو جاتا ہے پس" اجزتُ نکاح ہٰذہ وہٰذہ" کی صورت میں جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ہٰذہ وہٰذہ میں واؤ مقارنت کیلئے ہے اور شوہر نے دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دی ہے حالانکہ احناف کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے نہیں آتا ہے اور اگر شوہر نے کلامِ مفصول کیساتھ دو زمانوں میں دونوں کے نکاح کی اجازت دی مثلاً ایک کی طرف اشارہ کرکے کہا" اجزتُ ہٰذہ" میں نے اس کے نکاح کی اجازت دی پھر کچھ دیر کے سکوت کے بعد دوسری کی طرف اشارہ کرکے کہا" اجزتُ ہٰذہ" میں نے اس کے نکاح کی اجازت دی تو پہلی کا نکاح درست اور دوسری کا باطل ہو جائے گا کیونکہ شوہر نے جب پہلی کے نکاح کی اجازت دی تو اس وقت کوئی مزاحم اور مبطل موجود نہیں تھا لہٰذا اس کا نکاح درست ہو گیا اور جب دوسری کے نکاح کی اجازت دی تو مُبطِل یعنی جمع بین الاختین موجود ہے پس دوسری جس کی وجہ سے مُبطِل یعنی جمع بین الاختین لازم آیا اس کا نکاح باطل ہو جائے گا۔

فاضل شارح کہتے ہیں کہ متن میں متفرق طور سے اجازت کا حکم استطرادی ہے یعنی پہلے مسئلہ کی تبعیت میں اس کو ذکر کر دیا گیا ورنہ اس مسئلہ کو سوال میں کوئی دخل نہیں ہے سوال کا تعلق صرف پہلے مسئلہ یعنی کلام موصول کیساتھ اجازت دینے سے ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ سوال میں مذکور صورت میں دونوں کے نکاح کا باطل ہونا اسلئے نہیں ہے کہ "ہٰذہ وہٰذہ" میں واؤ مقارنت کیلئے ہے جیساکہ معترض کا خیال ہے بلکہ اسلئے ہے کہ کلام کے آخر میں اگر کوئی ایسی چیز ہو جو کلام کے اوّل کو بدل دے تو ایسے کلام کا اولِ حصّہ اس کے آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے جیسے شرط اور استثناء جب کسی کلام کے آخر میں ہوں جیسے" انت طالق ان دخلت الدار" "جاءنی القوم الا زید" تو اس کلام کا اوّل اس کے آخر پر موقوف ہوگا کیونکہ شرط اور استثناء دونوں مغیّر ہیں یعنی دونوں اوّل کلام کو متغیر کر دیتے ہیں پس اسیطرح یہاں ہے کہ شوہر کے کلام" اجزتُ نکاحَ ہٰذہ وہٰذہ" میں دوسری بہن کا نکاح پہلی کے نکاح کو صحت سے فساد کی طرف بدل دیتا ہے یعنی شوہر نے جب" اجزتُ نکاحَ ہٰذہ" کہا تو یہ نکاح جائز اور درست تھا لیکن جب اُس نے" وہٰذہ" کہہ کر دوسری بہن کے نکاح کی اجازت دی تو جمع بین الاختین کی وجہ سے وہ نکاح فاسد اور ناجائز ہو گیا، بہر حال دوسری بہن کا نکاح پہلی کے نکاح کو جواز سے عدم جواز کی طرف بدل دیتا ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ کلام کے آخر میں اگر کوئی ایسی چیز موجود ہو جو اول کلام کو بدل دیتی ہے تو اولِ کلام، آخرِ کلام پر موقوف ہوتا لہٰذا شوہر کے کلام" اجزتُ ہٰذہ وہٰذہ" میں اولِ کلام یعنی پہلی کے نکاح کی اجازت آخرِ کلام یعنی دوسری کے نکاح کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اور موقوف اور موقوف علیہ کے وقوع کا زمانہ ایک ہوتا ہے یعنی جس زمانے میں موقوف علیہ کا وقوع ہوتا ہے اسی زمانے میں موقوف کا وقوع ہوتا ہے

پس اس قاعدے کے تحت پہلی کے نکاح کی اجازت (موقوف) اور دوسری کے نکاح کی اجازت (موقوف علیہ) مقترن ہوں گی یعنی دونوں کا زمانہ ایک ہوگا اور جب دونوں کے نکاح کی اجازت کا زمانہ ایک ہوا تو ایک ساتھ دونوں کے نکاح کی اجازت سے چونکہ جمع بین الاختین لازم آتا ہے اسلئے دونوں کا نکاح باطل ہوگا۔ بہرحال دونوں بہنوں کے نکاح کا باطل ہونا اس طور پر ہے جس طور پر خادم نے بیان کیا ہے اور اس طور پر نہیں ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے جیساکہ معترض نے سمجھا ہے۔

وَقَدْ تَكُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ هٰذَا بَيَانُ الْمَجَازِ فِيْ مَعْنَى الْوَاوِ كَمَا اَنَّ كَوْنَهَا لِلْعَطْفِ كَانَ بَيَانُ الْحَقِيْقَةِ كَقَوْلِهٖ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ حَتّٰى لَا يَعْتِقَ اِلَّا بِالْاَدَاءِ فَالْوَاوُ فِيْ قَوْلِهٖ وَاَنْتَ حُرٌّ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ اِذْ لَا يُحْسَنُ عَطْفُ الْخَبَرِ عَلَى الْاِنْشَاءِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْحَالِ وَالْحَالُ يَكُوْنُ شَرْطًا وَقَيْدًا لِلْعَامِلِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَتَوَقَّفَ الْعِتْقُ عَلٰى اَدَاءِ الْاَلْفِ وَيَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّ الْحَالَ هُوَ قَوْلُهٗ وَاَنْتَ حُرٌّ لَا قَوْلُهٗ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ الْاَدَاءُ مَوْقُوْفًا عَلَى الْعِتْقِ لَا الْعِتْقُ مَوْقُوْفًا عَلَى الْاَدَاءِ وَاُجِيْبَ بِاَنَّهٗ مِنْ بَابِ الْقَلْبِ اَيْ كُنْ حُرًّا وَاَنْتَ مُؤَدٍّ لِلْاَلْفِ وَبِاَنَّهٗ مِنْ قَبِيْلِ الْحَالِ الْمُقَدَّرَةِ اَيْ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا حَالَ كَوْنِكَ مُقَدِّرًا اَنَّ الْحُرِّيَّةَ فِيْ حَالِ الْاَدَاءِ فَتَكُوْنُ الْحُرِّيَّةُ مَوْقُوْفَةً عَلَيْهِ وَبِاَنَّ الْجُمْلَةَ الْحَالِيَةَ قَائِمَةٌ مَقَامَ جَوَابِ الْاَمْرِ كَاَنَّهٗ قِيْلَ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَتَصِرْ حُرًّا اَوْ بِاَنَّ الْحُرِّيَّةَ حَالُ الْاَدَاءِ وَالْحَالُ وَصْفٌ فِي الْمَعْنٰى وَالْوَصْفُ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْمَوْصُوْفِ فَالْحُرِّيَّةُ لَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْاَدَاءِ۔

ترجمہ:۔ اور واؤ کبھی حال کیلئے ہوتا ہے یہ واؤ کے معنی میں مجاز کا بیان ہے جیساکہ واؤ کا عطف کیلئے ہونا حقیقت کا بیان تھا جیسے مولیٰ کا اپنے غلام سے "اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وانت حرٌّ" کہنا یہاں تک کہ وہ غلام ادا کئے بغیر آزاد نہ ہوگا، پس اس کے قول "وانت حرٌّ" میں واؤ عطف کیلئے نہیں ہے اسلئے کہ انشاء پر خبر کا عطف مستحسن نہیں ہے لہٰذا حال پر محمول کیا جائے گا۔ اور حال عامل کیلئے شرط اور قید ہوتا ہے پس مناسب ہے کہ غلام کی آزادی ایک ہزار ادا کرنے پر موقوف ہو اور اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حال تو اس کا قول "وانت حرٌّ" ہے نہ کہ اس کا قول "ادّ الیّ الفًا" ہے لہٰذا مناسب یہ ہے کہ ادا، آزادی پر موقوف ہو نہ کہ آزادی ادا پر موقوف ہو جواب دیا گیا ہے کہ یہ قول قلب کے قبیل سے ہے یعنی "کن حرًّا وانت مؤدٍّ للالف" تم آزاد ہو جاؤ ایسی حالت میں کہ تم ہزار کے ادا کرنے والے ہو اور

یہ کہ یہ قول حال مقدرہ کے قبیل سے ہے یعنیٰ" ادّ الیَّ الفاً حال کونک مقدراً ان الحریۃ فی الاداء" تو مجھے ایک ہزار ادا کر ایسی حالت میں کہ تو فرض کرنے والا ہے کہ آزادی ادا کی حالت میں ہے، پس حریت ادار پر موقوف ہوگی اور یہ کہ جملہ حالیہ جواب امر کے قائم مقام ہے گویا کہا گیا" ادِّ الیَّ الفاً فتصر حرّاً" تو مجھے ایک ہزار ادا کر کہ تو آزاد ہو جائے گا اور یہ کہ حریت، حالِ ادا ہے اور حال معنی میں وصف ہوتا ہے اور وصف، موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے لہٰذا حریت ادار پر مقدم نہ ہوگی۔

تشریح :۔ یہاں سے واؤ کے مجازی معنی کا بیان ہے یعنی واؤ کا عطف کیلئے ہونا واؤ کے حقیقی معنی ہیں اور واؤ کا حال کیلئے ہونا اس کے مجازی معنی ہیں اور ان دونوں کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ واؤ مطلقاً عطف کیلئے ہے اور مطلق عطف کی ایک نوع عطف بطریق اجتماع ہے اور حال بھی اپنے ذوالحال کیساتھ جمع ہوتا ہے لہٰذا یہ بات جائز ہے کہ واؤ سے وہ حال مراد لیا جائے جو ذوالحال کیساتھ جمع ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس یہ ذکرِ مطلق اور ارادۂ مقید کے قبیل سے ہوگا یعنی مطلق عطف ذکر کیا گیا اور اس سے مقید یعنی عطف بطریق اجتماع جس کو حال کہتے ہیں مراد لیا گیا اور مطلق بول کر مقید مراد لینا مجاز ہے لہٰذا واؤ کا حال کیلئے ہونا بھی مجاز ہوگا دوسرا علاقہ یہ ہے کہ حال اپنے ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے کیوں کہ حال درحقیقت ذوالحال کی صفت ہوتا ہے اور صفت اپنے موصوف کے ساتھ جمع ہوتی ہے لہٰذا حال اپنے ذوالحال کیساتھ جمع ہوگا اور یہ معنی واؤ کے حقیقی معنی کے مناسب ہیں کیوں کہ واؤ حقیقی معنی کے اعتبار سے مطلق جمع کیلئے ہوتا ہے پس واؤ کے حقیقی معنی اور مجازی معنی وصفِ جمع میں مشترک ہیں، اور مجاز کیلئے اتنی مناسبت کافی ہے لہٰذا واؤ کا حال کیلئے ہونا واؤ کا مجازی معنی ہے۔

واؤ کے اس مجازی معنی کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام سے کہا" ادّ الیَّ الفاً وانت حرٌّ" تو مجھے ایک ہزار ادا کردے دراں حالیکہ تو آزاد ہے۔ اس صورت میں غلام ادا کئے بغیر آزاد نہ ہوگا یعنی پہلے ایک ہزار ادا کرے گا اور پھر آزاد ہوگا پس" وانت حرٌّ" کا واؤ عطف کیلئے نہیں ہے کیوں کہ اگر یہ واؤ عطف کیلئے ہو تو جملہ خبریہ (انت حر) کا جملہ انشائیہ (ادِّ الیَّ الفاً) پر عطف کرنا لازم آئے گا حالانکہ جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف کرنا غیر مستحسن ہے بہر حال یہ واؤ عطف کیلئے نہیں ہے اور جب یہ واؤ عطف کیلئے نہیں ہے تو اس کو حال پر محمول کیا گیا۔ اور حال ذوالحال کے عامل کیلئے چونکہ شرط اور قید ہوتا ہے اسلئے غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف ہوگی یعنی غلام اگر ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہوگا ورنہ آزاد نہ ہوگا۔ البتہ یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ حال" وانت حرٌّ" ہے نہ کہ" ادّ الیَّ الفاً" لہٰذا" وانت حرٌّ" شرط اور" ادّ الیَّ الفاً" جزا ہوگا اور جزا شرط پر موقوف ہوتی ہے نہ کہ شرط جزا پر، پس مناسب یہ ہوگا کہ ایک ہزار کی ادائیگی غلام کی آزادی

پر موقوف ہو اور غلام کی آزادی، ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف نہ ہو حالانکہ حکم اس کے برعکس ہے یعنی غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف ہے۔

فاضل شارح نے اس کے چار جواب تحریر کئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ مذکورہ کلام میں قلب ہے یعنی واؤ اگرچہ بظاہر "انت حرٌ" پر داخل ہے لیکن بحسب المعنی اداء پر داخل ہے اور اصل عبارت یوں ہے "کن حرًّا وانت مودٍّ للالف" یعنی تو آزاد ہو جا ایسی حالت میں تو ایک ہزار ادا کرنے والا ہو۔ پس جب عبارت میں قلب ہے اور واؤ دراصل اداء پر داخل ہے تو ایک ہزار کی ادائیگی شرط ہوگی، اور غلام کا آزاد ہونا جزاء ہوگا۔ اور آزادی، ایک ہزار ادا کرنے پر موقوف ہوگی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ قلب خلافِ ظاہر ہے اور خلافِ ظاہر کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے لہٰذا اس قلب پر قرینہ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ متکلم کا مقصود اس قلب پر قرینہ ہے کیوں کہ اس کلام سے متکلم کا مقصود یہ ہے کہ اگر غلام ایک ہزار ادا کر دے تو وہ آزاد ہے یعنی متکلم ایک ہزار کی ادائیگی کے بعد اس کو آزاد کرنا چاہتا ہے نہ کہ ادائیگی سے پہلے اور تعلیق اسی شخص کی طرف سے درست ہوتی ہے جس کی طرف سے تنجیز درست ہو یعنی جو شخص کسی چیز کو بغیر تعلیق کے نافذ کرنے کا مجاز ہوتا ہے وہی اس کو معلق کرنے کا بھی مجاز ہوتا ہے حالانکہ متکلم کی وسعت میں تنجیز اداء نہیں ہے یعنی متکلم بغیر تعلیق کے اگر غلام پر ایک ہزار کی ادائیگی لازم کرنا چاہے تو یہ اس کا مجاز نہیں ہے پس جب متکلم تنجیز اداء کا مجاز نہیں ہے تو وہ ایک ہزار کی ادائیگی کو غلام کی آزادی پر معلق کرنے کا مجاز کیسے ہوگا پس جب متکلم ایک ہزار کی ادائیگی کو غلام کی آزادی پر معلق کرنے کا مجاز نہیں ہے تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے یہ کہا جائے گا کہ اس کلام میں قلب ہے اور غلام کی آزادی، ایک ہزار ادا کرنے پر معلق ہے کیونکہ مولیٰ بغیر تعلیق کے بھی غلام کو آزاد کر سکتا ہے اور اس کی آزادی کو کسی چیز پر معلق بھی کر سکتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ قول اپنی اصل پر ہے اس میں قلب نہیں ہے لیکن "وانت حرٌ" حالِ مقدرہ کے قبیل سے ہے یعنی متکلم کا مقصود فی الحال آزادی واقع کرنا نہیں ہے بلکہ ادائیگی کے وقت آزادی واقع کرنا ہے جیسے "فادخلوہا خالدین" میں "خالدین" حال مقدرہ ہے اور خلود فی الحال نہیں ہے بلکہ دخول کے وقت ہے اور اس کلام کی اصل عبارت یوں ہے "ادّ الیّ الفًا حال کونک مقدرًا ان الحریۃ فی حال الاداء" تو مجھے ایک ہزار ادا کر ایسی حالت میں کہ تو مانتا ہے کہ آزادی اداء کی حالت میں ہے پس اس صورت میں بھی آزادی، اداء پر موقوف ہوگی۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ جملہ حالیہ (وانت حرٌ) جوابِ امر کے قائم مقام ہے گویا یوں کہا گیا کہ "ادّ الیّ الفًا فتصیر حرًّا" تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے تو تو آزاد ہو جائے گا۔ اس صورت میں بھی آزادی، اداء کیساتھ متعلق ہوگی اور اداء پر موقوف ہوگی کیوں کہ اس صورت میں معنی ہوں گے "ان ادّیتَ الیّ الفًا

فتصر حراً" اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کرے گا تو تو آزاد ہو جائے گا۔
چوتھا جواب یہ ہے کہ حریت یعنی "وانت حرٌ" ادا کا حال ہے اور حال معنیً وصف ہوتا ہے پس "حریت" وصف اور ادا اس کا موصوف ہوگا اور وصف چونکہ موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے اس لئے حریت، ادا پر مقدم نہ ہوگی بلکہ ادا مقدم ہوگا اور حریت مؤخر ہوگی، اور جب ایسا ہے تو غلام، ایک ہزار ادا کئے بغیر آزاد نہ ہوگا۔
(فوائد)۔ متن میں مذکور مثال پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے واؤ کے حالیہ ہونے پر دلیل دیتے ہوئے فرمایا کہ "وانت حرٌ" کا واؤ عطف کیلئے نہیں ہو سکتا کیونکہ عطف خبر علی الانشاء مستحسن نہیں ہے لہذا اس واؤ کو مجازاً حال پر محمول کیا جائے گا۔ معترض کہتا ہے کہ مجاز کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب کہ حقیقت متعذر ہو اور عطف خبر علی الانشاء کا غیر مستحسن ہونا عطف یعنی معنی حقیقی کے متعذر ہونے کو ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ غیر مستحسن ہونے کے باوجود عطف جائز ہو سکتا ہے اور جب عطف جائز ہے تو واؤ کے معنی حقیقی متعذر نہ ہوئے اور جب معنی حقیقی متعذر نہیں ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیسے کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس مثال میں اگر واؤ عطف کیلئے ہوتا تو غلام پر ایک ہزار روپیہ ابتداءً واجب ہوتا اور ترجمہ یہ ہوتا کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کر اور تو آزاد ہے حالانکہ غلام کے غلام رہتے ہوئے مولیٰ کیلئے اس پر کوئی رقم واجب نہیں ہوتی حتیٰ کہ واؤ کو عطف کیلئے ماننے کی صورت میں یہ کلام لغو ہو جاتا پس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ اس واؤ کو حال پر محمول کیا جائے۔

وَقَدْ تَكُوْنُ لِعَطْفِ الْجُمْلَةِ هٰذَا يَصْلَحُ اَنْ تَكُوْنَ عَلَى الْحَقِيْقَةِ وَاِنَّمَا اَخَّرَهَا عَنْ بَيَانِ الْحَالِ الَّتِىْ هِىَ مَجَازٌ لِيَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ الْمِثَالُ الْمُخْتَلَفُ فِيْهِ عَلَى مَا سَيَاتِىْ وَيَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ لِلْمَجَازِ لِاَنَّ اَصْلَ الْعَطْفِ هُوَ الْمُشَارَكَةُ فِى الْحُكْمِ لَمْ يُوْجَدْ هٰهُنَا وَاِنَّمَا هِىَ فِىْ مُجَرَّدِ الثُّبُوْتِ وَالْوُقُوْعِ فَلَا تَجِبُ بِهِ الْمُشَارَكَةُ فِى الْخَبَرِ كَقَوْلِهِ هٰذِهٖ طَالِقٌ ثَلٰثًا وَهٰذِهٖ طَالِقٌ فَتَطْلُقُ الثَّانِيَةُ وَاحِدَةً فَقَطْ لِاَنَّ كُلًّا مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ تَامَّةٌ لَا تَفْتَقِرُ اَحَدُهُمَا اِلَى الْاُخْرٰى وَالْعَطْفُ لَيْسَ اِلَّا لِمُجَرَّدِ سِيَاقَةِ الْكَلَامِ۔

ترجمہ :- اور واؤ کبھی عطف جملہ کیلئے آتا ہے یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ واؤ حقیقت پر ہو اور اس کو اس حال کے بیان سے جو مجاز ہے صرف اس لئے مؤخر کیا ہے تاکہ اس پر مختلف فیہ مثال متفرع ہو

چنانچہ عنقریب اس کا بیان آجائے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ واؤ مجاز کیلئے ہو کیونکہ عطف کی اصل مشارکت فی الحکم ہے جو یہاں موجود نہیں ہے اور مشارکت صرف ثبوت اور وقوع میں ہے پس اس کے ذریعہ خبر میں مشارکت واجب نہ ہوگی جیسے اس کا قول "ہٰذہ طالق ثلثاً و ہٰذہ طالق" پس دوسری عورت فقط ایک طلاق سے مطلقہ ہوگی کیوں کہ ان دونوں جملوں میں سے ہر ایک پورا جملہ ہے ان میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے اور عطف صرف سیاقِ کلام کی وجہ سے ہے۔

تشریح:۔ فاضل مصنف ؒ نے کہا کہ واؤ کبھی عطفِ جملہ کیلئے ہوتا ہے، شارح کہتے ہیں کہ واؤ کا عطفِ جملہ علی الجملہ کیلئے ہونا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ یہ واؤ کے حقیقی معنی ہوں لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب یہ واؤ کے حقیقی معنی ہیں تو اس کو مجازی معنی یعنی واؤ حالیہ سے مؤخر کیوں کیا گیا ہے اس کو واؤ حالیہ سے پہلے ذکر کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ کے عطفِ جملہ کیلئے ہونے کو اسلئے مؤخر کیا گیا ہے تاکہ اس پر ایک مختلف فیہ مثال متفرع ہو سکے جس کا ذکر "طلقنی ولک الف درہم" عبارت میں آرہا ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ عطف جملہ کے معنی میں واؤ کا استعمال مجاز ہو۔ اسلئے کہ عطف کی اصل اور حقیقت یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف حکم میں شریک ہوں حالانکہ عطفِ جملہ علی الجملہ میں مشارکت فی الحکم موجود نہیں ہوتی بلکہ صرف ثبوت اور وقوع میں مشارکت ہوتی ہے پس جب عطف جملہ علی الجملہ میں عطف کی اصل اور حقیقت نہیں پائی جاتی تو عطفِ جملہ علی الجملہ کے معنی میں واؤ کا استعمال مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت بہرحال جو واؤ عطفِ جملہ کیلئے ہوتا ہے اس کے ذریعہ جملۂ معطوفہ اور جملۂ معطوفہ علیہا کے درمیان ثبوت اور وقوع میں تو مشارکت ہوتی ہے لیکن اس کے ذریعہ خبر میں مشارکت نہیں ہوتی۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی دو بیویوں کی طرف اشارہ کر کے "ہٰذہ طالق ثلثاً و ہٰذہ طالق" کہا تو پہلی پر تین طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ دونوں جملوں میں سے ہر ایک جملہ تامہ ہے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب ہر ایک جملہ، پورا ہے تو عطف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور جب عطف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے تو پھر ایک جملہ کا دوسرے جملہ پر عطف کیوں کیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو جملوں میں عطف صرف سیاقِ کلام کی وجہ سے کیا گیا ہے بہرحال مذکورہ مثال میں صرف اس بات میں شرکت ہے کہ دونوں جملے ثابت اور واقع ہیں یعنی "ہٰذہ طالق ثلثاً" بھی واقع ہے اور "ہٰذہ طالق" بھی واقع ہے پہلے جملہ میں چونکہ ثلثاً کا عدد مذکور ہے اسلئے پہلی عورت پر تین طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسرے جملہ میں چونکہ ثلثاً کا عدد مذکور نہیں ہے اس لئے دوسری پر ایک طلاق واقع ہوگی ـــــــــــــــ اگر متکلم کی غرض، خبر یعنی طالق

ثلثاً میں مشارکت ہوتی تو وہ یوں کہتا "ہٰذہ طالق ثلثاً وہٰذہ" پس یہ عطف مفرد علی المفرد ہوتا اور شرکت خبر یعنی طالق ثلثاً میں ہوتی اور دونوں پر تین تین طلاقیں واقع ہو جاتیں۔ پس قائل کا عطف مفرد علی المفرد کے طور پر "ہٰذہ طالق ثلثاً وہٰذہ" نہ کہنا بلکہ عطف جملہ علی الجملہ کے طور پر "ہٰذہ طالق ثلثاً وہٰذہ طالق" کہنا اور دوسرے جملہ میں عدد کا ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قائل دوسری عورت پر صرف ایک طلاق واقع کرنا چاہتا ہے اور پہلی پر تین واقع کرنا چاہتا ہے۔

وَكَذَا فِي قَوْلِهَا طَلِّقْنِي وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ حَتّٰى إِذَا طَلَّقَهَا لَا يَجِبُ شَيْءٌ لِلزَّوْجِ عَلَيْهَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رح لِأَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ أَلْفٌ مَعْطُوْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَلَيْسَ لِلْحَالِ حَتّٰى يَكُوْنَ شَرْطًا لِأَنَّ أَصْلَ الطَّلَاقِ أَنْ يَكُوْنَ بِلَا مَالٍ لِأَنَّهُ إِنْ ذُكِرَ الْمَالُ سُمِّيَ خُلْعًا وَيَصِيْرُ يَمِيْنًا مِنْ جَانِبِهِ وَلَيْسَ أَيْضًا مِنْ صِيَغِ الْوَعْدِ وَالنَّذْرِ حَتّٰى يَلْزَمَ عَلَيْهَا وَفَاؤُهُ فَكَانَ لَغْوًا وَفِيْهِ تَأَمُّلٌ وَقَالَا إِنَّهَا لِلْحَالِ فَيَصِيْرُ شَرْطًا وَبَدَلًا فَيَجِبُ الْأَلْفُ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُمَا هٰذِهِ الْوَاوُ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ كَمَا كَانَتْ عِنْدَهُ بَلْ لِلْحَالِ وَالْحَالُ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ لِلْعَامِلِ فَيَصِيْرُ كَأَنَّهَا قَالَتْ طَلِّقْنِي وَالْحَالُ أَنَّ لَكَ أَلْفًا عَلَيَّ فَلَمَّا قَالَ طَلَّقْتُ كَانَ تَقْدِيْرُهُ طَلَّقْتُ بِذٰلِكَ الشَّرْطِ فَكَانَ مُعَاوَضَةً فِي مَعْنَى الْخُلْعِ فَيَجِبُ الْأَلْفُ وَيَكُوْنُ الطَّلَاقُ بَائِنًا۔

ترجمہ:۔ اور یہی حکم ہے عورت کے قول "طلقنی ولک الف درہم" میں ہے یہاں تک کہ شوہر جب اس کو طلاق دیدے تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک شوہر کیلئے عورت پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اسلئے کہ عورت کا قول "ولک الف" پہلے جملہ پر معطوف ہے اور وہ حال کیلئے نہیں ہے کہ شرط ہو جائے اسلئے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو کیوں کہ اگر مال ذکر کیا جائے تو اس کو خلع کہا جاتا ہے، اور وہ شوہر کی جانب سے یمین ہو جاتا ہے اور وہ قول وعد و نذر کے الفاظ میں سے بھی نہیں ہے کہ اس عورت پر اس کا پورا کرنا ضروری ہو۔ پس یہ قول لغو ہو گیا اور اس کے لغو ہونے میں تامل ہے اور صاحبین رح نے فرمایا کہ یہ واؤ حال کیلئے ہے لہٰذا یہ قول شرط اور بدل ہو جائے گا چنانچہ ایک ہزار واجب ہو جائے گا یعنی صاحبین کے نزدیک یہ واؤ عطف کیلئے نہیں ہے جیسا کہ امام صاحب کے نزدیک تھا بلکہ حال کیلئے ہے اور حال عامل کیلئے شرط کے معنی میں ہے۔ پس یہ قول اس طرح ہو جائے گا گویا عورت نے کہا آپ مجھے طلاق دیدیجئے ایسی حالت میں کہ آپ کیلئے مجھ پر ایک ہزار لازم ہے پس جب شوہر

نے کہا میں نے طلاق دی تو اس کی تقدیر یہ ہوگی کہ میں نے اسی شرط کیساتھ طلاق دی لہٰذا یہ خلع کے معنی میں معاوضہ ہوگا اور ایک ہزار واجب ہوگا اور طلاق بائن ہوگی۔

تشریح:۔ مصنف منارؒ نے فرمایا کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا "طلقنی ولک الف درہم" تو مجھے طلاق دیدے اور تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں۔ تو اس میں حضرت امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے امام صاحبؒ اس مسئلہ میں جانبِ حقیقت یعنی عطف کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبینؒ جانبِ مجاز یعنی حال کا اعتبار کرتے ہیں۔ پس حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک عورت کا یہ قول عطفِ جملہ علی الجملہ کے قبیلہ سے ہے چنانچہ شوہر نے اگر عورت کو طلاق دیدی تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی، لیکن شوہر کیلئے عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ عورت کا قول "ولک الف درہم" اس کے قول "طلقنی" پر معطوف ہے اور یہاں معطوف علیہ انشا اور معطوف خبر ہے لیکن یہ یعنی عطف خبر علی الانشاء اگرچہ غیر مستحسن ہے لیکن جائز ہے۔ بہرحال حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ واؤ عطف کیلئے ہے اور حال کیلئے نہیں ہے کہ الف درہم، طلاق کیلئے شرط ہو جائے یعنی اگر واؤ حال کیلئے ہو تو الف درہم طلاق کیلئے شرط ہوگا اور عورت پر شوہر کیلئے ایک ہزار درہم واجب ہوگا مگر چوں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ واؤ حال کیلئے نہیں ہے بلکہ عطف کیلئے ہے اسلئے عورت پر شوہر کے طلاق دینے سے طلاق تو واقع ہوجائے گی لیکن اس پر شوہر کیلئے ایک ہزار درہم واجب نہ ہوں گے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو کیوں کہ اگر مال ذکر کیا جائے تو اس کو خلع کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے نہ کہ طلاق کے نام سے اور طلاق کے باب میں خلع (معاوضہ) عوارض میں سے ہے اور وہ شوہر کی جانب سے یمین ہوجاتا ہے اسلئے کہ اس صورت میں شوہر طلاق کو عورت کے مال قبول کرنے پر معلق کرنیوالا ہوگا اور شرط پر معلق کرنیکا نام ہی یمین ہے پس مال ذکر کرنے کی صورت میں طلاق کا نام خلع ہوگا اور وہ شوہر کی جانب سے یمین ہوگا۔ بہرحال طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو اور خلع (عقد معاوضہ) اس کے عوارض میں سے ہے اور واؤ کی اصل عطف ہے اور اصل کو عوارض کی رعایت میں ترک نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ ضعیف کی رعایت میں قوی کو ترک کرنا باطل ہے لہٰذا یہاں عورت کے قول "طلقنی ولک الف درہم" میں اصل کی رعایت کرتے ہوئے واؤ عطف کیلئے ہوگا اور طلاق بلا مال ہوگی اور عورت کا قول "ولک الف درہم" لغو ہوگا، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عورت کے قول "ولک الف درہم" کو وعدے یا نذر کا صیغہ مان کر عورت پر ایک ہزار واجب کر دیا جائے تو اس صورت میں یہ کلام لغو ہونے سے محفوظ ہوجائے گا لیکن اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہ کلام وعدے اور نذر کے صیغوں میں سے بھی نہیں ہے کہ عورت پر اس وعدہ یا نذر کا پورا کرنا واجب ہو یعنی جب "ولک الف درہم" نہ وعدہ کا صیغہ ہے اور نہ نذر کا تو عورت پر اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا البتہ اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے

کہ ولک الف درہم اگرچہ وعدا ور نذر کا صیغہ نہیں ہے لیکن عورت کی طرف سے شوہر کیلئے ایک ہزار کا اقرار ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول" المرأ یوخذ باقررہ" کی وجہ سے انسان اپنے قرار کے سبب ماخوذ ہوتا ہے لہٰذا عورت پر ایک ہزار درہم لازم ہونا چاہیئے اور اس کا قول" ولک الف درہم لغو نہ ہونا چاہیئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ شوہر کے طلاق دینے کی وجہ سے عورت پر ایک ہزار واجب نہیں ہوگا اور رہا عورت کے اقرار کی وجہ سے واجب ہونا تو ہم اس کے منکر نہیں ہیں حضرت امام صاحبؒ کے مذہب پر ایک اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی سے کہا" احمل ہٰذا الطعام من موضع الی موضع آخر ولک الف" یہ اناج ایک جگہ سے دوسری جگہ اٹھا کرلے چلو ایسی حالت میں کہ تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں، اس کلام میں واؤ حال کیلئے ہے پس اسی پر قیاس کرتے ہوئے" طلقنی ولک الف درہم" میں بھی واؤ کو حال کے معنی پر محمول کرلیا جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کلام مقیس علیہ، اجارہ ہے اور اجارہ کے مفہوم میں مال داخل ہے لہٰذا اجارہ بغیر مال ذکر کئے درست نہ ہوگا اور رہا مقیس یعنی طلاق تو اس کے مفہوم میں مال داخل نہیں ہوتا ہے لہٰذا طلاق مال ذکر کئے بغیر بھی درست ہوجائے گی پس اس فرق کے ساتھ قیاس درست نہ ہوگا بلکہ کلام مقیس علیہ میں واؤ حال کیلئے ہوگا اور کلام مقیس میں عطف کیلئے ہوگا۔ حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ مذکورہ مسئلہ میں واؤ عطف کیلئے نہیں ہے بلکہ حال کیلئے ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ حال عامل کیلئے شرط اور قید ہوتا ہے پس اب مذکورہ عبارت کے معنی یہ ہوں گے" طلقنی فی الحال ان لک الفا علیّ"، تو مجھے طلاق دے ایسی حالت میں کہ مجھ پر تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں یعنی اس شرط کیساتھ کہ تیرے لئے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں مجھکو طلاق دیدے پھر جب اس کے جواب میں شوہر نے" طلقتُ" کہا تو اس کی تقدیری عبارت یہ ہوگی" طلقتُ بذالک الشرط"، یعنی میں نے اسی شرط کیساتھ طلاق دی لہٰذا یہ خلع کے معنی میں معاوضہ ہوگا کیوں کہ عورت کی طرف سے طلاق کا سوال بالعموم بطریق معاوضہ ہوتا ہے پس عورت کا قول" طلقنی ولک الف درہم، خالعنی ولک الف درہم" کے معنی میں ہوگا اور طلاق واقع کرنیکے بعد شوہر کیلئے عورت پر ایک ہزار واجب ہوگا، اور طلاق بائن واقع ہوگی، جیسا کہ خلع میں طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔

وَالْفَاءُ لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِیْبِ اَیْ لِکَوْنِ الْمَعْطُوْفِ مَوْصُوْلًا بِالْمَعْطُوْفِ عَلَیْہِ مُتَعَقِّبًا لَہٗ بِلَامُہْلَۃٍ فَیَتَرَاخَی الْمَعْطُوْفُ عَنِ الْمَعْطُوْفِ عَلَیْہِ بِزَمَانٍ وَاِنْ لَطُفَ ذٰلِکَ الزَّمَانُ بِحَیْثُ لَایُدْرَکُ اِذْ لَوْ لَمْ یَکُنِ الزَّمَانُ فَاصِلًا اَصْلًا کَانَ مُقَارِنًا تُسْتَعْمَلُ فِیْہِ کَلِمَۃُ مَعَ وَاِطْلَاقُ التَّرَاخِیْ ھٰہُنَا بِالْمَعْنَی اللُّغَوِیِّ لَا الْاِصْطِلَاحِیِّ الَّذِیْ کَانَ

مَدْلُوْلُ ثُمَّ فَاِذَا قَالَ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَالشَّرْطُ اَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْاُوْلٰى بِلَا تَرَاخٍ فَاِنْ لَمْ تَدْخُلِ الدَّارَيْنِ اَوْ دَخَلَتْ اِحْدٰهُمَا فَقَطْ اَوْ دَخَلَتِ الْاُوْلٰى بَعْدَ الثَّانِيَةِ اَوْ دَخَلَتِ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْاُوْلٰى بِتَرَاخٍ لَمْ تَطْلُقْ لِاَنَّهٗ لَمْ يُوْجَدِ الشَّرْطُ ۔

ترجمہ: ۔ اور فاء وصل اور تعقیب کیلئے ہے یعنی اسلئے ہیکہ معطوف، معطوف علیہ سے متصل ہو اور بغیر کسی مہلت کے معطوف علیہ کے بعد ہو پس معطوف معطوف علیہ سے زمانا متراخی ہوگا اگرچہ یہ زمانہ بہت ہی کم کیوں نہ ہو یعنی یہ زمانہ اس قدر کم ہو کہ اس کا ادراک نہ ہوسکے اس لئے کہ اگر زمانہ بالکل فاصل نہ رہا تو مقارن ہوگا جس میں کلمۂ مع استعمال ہوتا ہے اور یہاں تراخی کا اطلاق لغوی معنی کے اعتبار سے ہے اس اصطلاحی معنی کے اعتبار سے نہیں ہے جو ثمّ کا مدلول ہے ۔ پس جب کوئی شخص (اپنی بیوی سے) کہے "ان دخلتِ ہٰذہ الدار فہٰذہ الدار فانت طالق" تو شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بلا تراخی داخل ہو پس اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک میں داخل ہوئی یا پہلے گھر میں دوسرے گھر کے بعد داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں پہلے گھر کے بعد تراخی کیساتھ داخل ہوئی تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ شرط موجود نہیں ہے ۔

تشریح: ۔ للوصل والتعقیب میں واؤ مع کے معنی میں ہے یعنی کلمۂ فاء وصل مع التعقیب کیلئے موضوع ہے وصل کا مطلب تو یہ ہیکہ معطوف اور معطوف علیہ میں وقوع کے اعتبار سے اتصال ہو اور تعقیب کا مطلب یہ ہیکہ معطوف معطوف علیہ سے بغیر کسی مہلت کے مؤخر ہو بہر حال فاء کا مدلول یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ سے متصل ہو اور بغیر کسی مہلت کے معطوف علیہ کے بعد ہو ۔ لہٰذا فاء کے ذریعہ عطف کی صورت میں معطوف، معطوف علیہ سے زمانا مؤخر ہوگا اگرچہ یہ زمانہ اس قدر کم ہو جس کا ادراک نہ ہوسکے فاء کے مدلول میں تراخی ملحوظ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان زمانہ بالکل فاصل نہ رہا اور معطوف، معطوف علیہ سے بالکل مؤخر نہ ہوا تو دونوں کا زمانہ مقارن ہوگا اور ان دونوں کے درمیان مقارنت ثابت ہوگی حالانکہ مقارنت، کلمۂ مع کا مدلول ہے نہ کہ فاء کا، پس کلمۂ فاء کے مدلول اور کلمۂ مع کے مدلول میں فرق کرنے کیلئے تراخی بلا مہلت کا اعتبار کیا گیا ہے ، اور یہ کہا گیا کہ کلمۂ فاء کے ذریعہ عطف کی صورت میں معطوف، معطوف علیہ سے بغیر کسی مہلت کے زمانا متراخی ہوگا ۔

"واطلاق التراخی الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معطوف کا معطوف علیہ سے متراخی ہونا ثمّ کا مدلول ہے نہ کہ فاء کا، لہٰذا فاء کا مدلول بیان کرتے ہوئے مصنف رح کا "فیتراخی المعطوف عن المعطوف علیہ" کہنا کیسے درست ہوگا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تراخی کا اطلاق لغوی معنی (تاخیر بلا مہلت) کے اعتبار سے ہے اور ثمّ کا مدلول اصطلاحی معنی (مہلت کیساتھ تاخیر) ہیں اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ کلمۂ فاء کے استعمال کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلتِ ہٰذہ الدار فہٰذہ الدار فانت طالق" اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں اس کے بعد اس گھر میں تو، تو مطلقہ ہے اس صورت میں مطلقہ ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بلا تاخیر داخل ہو۔ پس اگر وہ عورت دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک گھر میں داخل ہو یا پہلے گھر میں دوسرے گھر کے بعد داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں پہلے گھر کے بعد تاخیر سے داخل ہوئی تو ان چاروں صورتوں میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ چاروں صورتوں میں شرط مفقود ہوگئی ہے۔

وَتُسْتَعْمَلُ فِیْ اَحْکَامِ الْعِلَلِ عَلٰی سَبِیْلِ الْحَقِیْقَۃِ لِاَنَّ الْفَاءَ لِلتَّعْقِیْبِ وَالْاَحْکَامُ تُعَقِّبُ الْعِلَلَ وَتَتَرَتَّبُ عَلَیْہَا بِالذَّاتِ وَاِنْ کَانَتْ مُقَارِنَۃً لَہَا بِالزَّمَانِ فَاِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْکَ ہٰذَا الْعَبْدَ بِکَذَا وَقَالَ الْاٰخَرُ فَہُوَ حُرٌّ یَکُوْنُ قَبُوْلًا لِلْبَیْعِ اَیْ قَبِلْتُ فَحَرَّرْتُ لِاَنَّہٗ رَتَّبَ الْاِعْتَاقَ عَلَی الْاِیْجَابِ وَلَا یَتَرَتَّبُ عَلَیْہِ اِلَّا بَعْدَ ثُبُوْتِ الْقَبُوْلِ بِطَرِیْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَلَوْ قَالَ ہُوَ حُرٌّ اَوْ وَہُوَ حُرٌّ لَا یَکُوْنُ قَبُوْلًا لِلْبَیْعِ فَیَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ اِخْبَارًا عَنِ الْحُرِّیَّۃِ الثَّابِتَۃِ قَبْلَ الْاِیْجَابِ وَاَنْ یَّکُوْنَ اِنْشَاءً لِلْحُرِّیَّۃِ بَعْدَ الْقَبُوْلِ فَلَا یَثْبُتُ الْقَبُوْلُ وَالْاِعْتَاقُ بِالشَّکِّ۔

ترجمہ:۔ اور کلمۂ فاء احکام علل میں حقیقت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے کیونکہ فاء تعقیب کیلئے ہے اور احکام، علل کے بعد آتے ہیں اور ان پر بالذات مرتب ہوتے ہیں اگرچہ احکام بالزمان علل کے مقارن ہیں پس جب کسی نے کہا میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ اتنے کے عوض فروخت کیا اور دوسرے نے کہا تو وہ آزاد ہے تو یہ قول قبولِ بیع ہوگا یعنی میں نے قبول کیا پھر آزاد کیا کیونکہ اس نے ایجاب پر اعتاق کو مرتب کر رکھا ہے حالانکہ اعتاق ایجاب پر مرتب نہیں ہوتا ہے مگر بطریق اقتضاء ثبوتِ قبول کے بعد اور اگر اس نے "ہو حر" یا "وہو حر" کہا تو وہ قبولِ بیع نہ ہوگا پس یہ قول احتمال رکھتا ہے کہ وہ ایجاب سے پہلے حریت ثابتہ کی خبر دینا ہو اور یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ یہ قبول کے بعد حریت کیلئے انشاء ہو لہٰذا قبول اور اعتاق شک کے ذریعہ ثابت نہیں ہوگا۔

تشریح :۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ کلمۂ فاء علتوں کے احکام پر بھی داخل ہوتا ہے یعنی علت کا جو حکم ہوتا ہے کلمۂ فاء اس پر بھی داخل ہوتا ہے اور فاء کا یہ استعمال حقیقت ہوگا نہ کہ مجاز کیوں کہ کلمۂ فاء تعقیب کیلئے ہوتا ہے اور حکم، علت کے بعد آتا ہے اور بالذات علت پر مرتب ہوتا ہے اگرچہ احکام، علتوں کے زماناً مقارن ہوتے ہیں پس زمانے میں مقارنت کے باوجود چونکہ احکام، علتوں کے بعد آتے ہیں اور فاء بھی اپنے مدخول کے بعد میں ہونے پر دلالت کرتا ہے اسلئے احکام پر فاء کو داخل کیا جا سکتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے دوسرے شخص سے کہا "بعتُ منک ہٰذا العبد بکذا" میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام اتنے مال کے عوض فروخت کر دیا، دوسرے شخص نے کہا "فھو حرٌّ" تو وہ آزاد ہے اس صورت میں دوسرے شخص کا قول "فھو حرٌّ" قبولِ بیع کے طور پر ہوگا یعنی اس نے پہلے بیع کو قبول کیا اور پھر غلام کو آزاد کر دیا دلیل اس کی یہ ہے کہ اس دوسرے شخص نے غلام کی آزادی کو بائع کے ایجاب پر مرتب کیا ہے۔ اور غلام کی آزادی بیع قبول کئے بغیر ایجاب پر مرتب نہیں ہو سکتی ہے یعنی بیع قبول کئے بغیر غلام کو آزاد کرنا ممکن نہیں ہے پس اس دوسرے شخص کا ایجاب کے جواب میں "فھو حرٌّ" کہہ کر غلامِ مبیع کو آزاد کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس نے پہلے بیع کو قبول کیا ہے اور پھر غلام کو آزاد کیا ہے پس یہاں بیع کا قبول کرنا اقتضاءً ثابت ہوگا اور اس دوسرے شخص کا "فھو حر" کہنا اقتضاءً بیع قبول کرنا ہوگا۔ اور اگر اس دوسرے شخص نے ایجاب کے جواب میں "ھو حرٌّ" یا "وھو حرٌّ" کہا تو یہ قول بیع کا قبول کرنا شمار نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ کیوں کہ یہ قول اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس قول کے ذریعہ اُس آزادی کی خبر دی گئی ہو جو ایجاب سے پہلے ہی ثابت ہے یعنی جب مولیٰ نے "بعتُ منک ہٰذا العبد بکذا" کہا تو اس دوسرے شخص نے کہا کہ وہ تو آزاد ہے یعنی وہ تو پہلے سے آزاد ہے لہٰذا اس کو فروخت کرنا کیسے درست ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا یہ قول، بیع قبول کرنے کے بعد حریت کیلئے انشاء ہو یعنی بیع قبول کرنے کے بعد وہ اس کو آزاد کرنا چاہتا ہو بہرحال پہلے احتمال کی بنا پر اس کا قول "ھو حرٌّ" یا "وھو حرٌّ" قبولِ بیع نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا، اور دوسرے احتمال کی بنا پر اس کا یہ قول قبولِ بیع بھی ہوگا اور غلام آزاد بھی ہو جائے گا۔ پس اس قول کے قبولِ بیع ہونے اور غلام آزاد ہونے میں شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے نہ قبول ثابت ہوتا ہے اور نہ اعتاق ثابت ہوتا ہے لہٰذا "ھو حرٌّ" یا "وھو حرٌّ" کہنے سے نہ قبولِ بیع ثابت ہوگا اور نہ اعتاق ثابت ہوگا۔

وَقَدْ تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَلِ إِذَا كَانَتْ مِمَّا تَدُوْمُ فَتَكُوْنُ مَوْجُوْدَةً بَعْدَ الْحُكْمِ كَمَا كَانَتْ مَوْجُوْدَةً قَبْلَ الْحُكْمِ فَيَحْصُلُ التَّعْقِيْبُ الَّذِيْ كَانَ مَدْلُوْلُ الْفَاءِ وَإِنْ

لَمْ يُشْتَرَطِ الدَّوَامُ فِي الْعِلَّةِ لَا يَحْسُنُ دُخُولُ الْفَاءِ عَلَيْهَا فَإِنَّهَا تَتَقَدَّمُ الْحُكْمَ فَكَيْفَ تَكُونُ مَحَلَّ الْفَاءِ وَهٰذَا كَمَا يُقَالُ اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاكَ الْغَوْثُ فَإِنَّ إِتْيَانَ الْغَوْثِ وَإِنْ كَانَ آتِيًا لٰكِنْ ذَاتُهُ دَائِمَةٌ تَبْقَى إِلَى مُدَّةٍ فَيَكُونُ سَابِقًا عَلَى الْبِشَارَةِ وَلَا حِقًا عَنْهَا فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيْبِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ الْفَاءُ وَهٰذَا مِمَّا شَرَطَهُ فَخْرُ الْإِسْلَامِ احْتِيَالًا لِمَعْنَى التَّعْقِيْبِ وَذَكَرَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ وَغَيْرُهُ أَنَّهَا إِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَّةِ إِذَا كَانَتْ عِلَّةً غَائِيَّةً لِيَكُوْنَ وُجُوْدُهَا مُؤَخَّرًا عَنِ الْمَعْلُوْلِ فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيْبِ وَالْكَلَامُ فِيْهِ طَوِيْلٌ .

ترجمہ :۔ اور کبھی کلمۂ فا علتوں پر داخل ہوتا ہے جب کہ علتیں اشیائے دائمہ کے قبیل سے ہوں پس علتیں حکم کے بعد اسی طرح موجود ہوں گی جس طرح حکم سے پہلے موجود تھیں لہٰذا وہ تعقیب جو فار کا مدلول ہے حاصل ہو جائے گی۔ اور اگر علت میں دوام شرط نہ ہو تو اس پر فار کا دخول جائز نہ ہوگا کیونکہ علتیں حکم سے پہلے ہوتی ہیں لہٰذا علت محلِ فار کس طرح ہوگی اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے " اَبْشِر فقد اتاک الغوث " بشارت ہو کہ تیرے پاس فریاد رس پہنچ گیا کیوں کہ فریاد رس کا آنا اگرچہ آنی ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی پس وہ بشارت سے پہلے بھی ہے اور بشارت سے بعد بھی ہے لہٰذا تعقیب کے معنی متحقق ہوں گے اور اس پر کلمۂ فار داخل ہوگا اور یہ اس میں سے ہے جس کو فخر الاسلام نے شرط قرار دیا ہے تاکہ تعقیب کے معنی کا حیلہ ہو سکے اور صاحب توضیح اور ان کے علاوہ نے ذکر کیا ہے کہ کلمۂ فار علت پر اس وقت داخل ہوتا ہے جب کہ علت غائی ہو تاکہ اس کا وجود معلول سے مؤخر ہو اور تعقیب کے معنی متحقق ہوں اور اس بارے میں کلام طویل ہے۔

تشریح :۔ مصنف رح نے کہا کہ کلمۂ فار کبھی علت پر داخل ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ علت ایسی چیز ہو جو دائمی ہو کیوں کہ علت جب دائمی ہوگی تو وہ جس طرح حکم سے پہلے موجود تھی اسی طرح حکم کے بعد بھی موجود ہوگی، اور جب حکم کے بعد بھی علت موجود رہے تو تعقیب کے معنی جو فار کا مدلول ہیں حاصل ہو جائیں گے اور علت کو فار کا مدخول بنانا درست ہوگا اور اگر علت میں دوام کی شرط نہ ہو تو اس پر فار کا داخل کرنا ناجائز ہوگا اسلئے کہ کلمۂ فار تعقیب کیلئے آتا ہے اور تعقیب کا تقاضہ یہ ہے کہ فار کا مدخول مؤخر ہو حالانکہ علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا محال ہے اسلئے کہ علت مؤثر ہوتی ہے اور حکم اس کا اثر ہوتا ہے اور مؤثر کا اپنے اثر سے مؤخر ہونا محال ہے لہٰذا علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا بھی محال ہوگا، اور جب علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا محال ہے تو علت فار کا مدخول کیسے ہو سکتی ہے۔ اور علت پر فار کا داخل ہونا ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے " اَبْشِر فقد اتاک الغوث " بشارت ہو کہ تیرے پاس فریاد رس

پہنچ گیا۔ یہ جملہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی شخص انتہائی ضیق میں ہو یا ظالم کی گرفت میں ہو اور پھر خلاصی کے آثار ظاہر ہو جائیں، ان آثار کو دیکھ کر کہہ دیا جاتا ہے خوش ہو جاکیوں کہ فریاد رس پہنچ گیا۔ پس یہاں فریاد رس کا آنا اگرچہ آنی ہے غیر دائم ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی، اور جب اس کی ذات دائم ہے تو وہ یعنی غوث بشارت سے پہلے بھی موجود ہو گا اور بشارت کے بعد بھی موجود ہو گا۔ پس غوث چونکہ بشارت سے پہلے بھی موجود ہے اس لئے اس کو بشارت کی علت قرار دینا درست ہو گا اور چونکہ بشارت کے بعد بھی موجود ہے اسلئے تعقیب کے معنی متحقق ہونے کی وجہ سے اس پر کلمۂ فار کا داخل کرنا درست ہو گا۔

یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ فار کا مدخول اتیانِ غوث ہے اور اتیان دائم نہیں ہے اور جو دائم ہے یعنی ذاتِ غوث وہ فار کا مدخول نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اتیانِ غوث سے مراد وجودِ غوث ہے اور وجودِ غوث دائم ہے لہٰذا فار کا مدخول دائم ہوا۔ اور جب فار کا مدخول دائم ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہو گا۔

فاضل شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ فار کا مدخول ہونے کیلئے علت کے دائمی ہونے کی شرط لگانا تاکہ تعقیب کے معنی پیدا ہو سکیں علامہ فخر الاسلامؒ کا مذہب ہے ورنہ صاحب توضیح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ کلمۂ فار علت پر اس وقت داخل ہو سکتا ہے جب کہ علت، علت غائی ہو، کیوں کہ علتِ غائی وجود کے اعتبار سے معلول (حکم) سے مؤخر ہوتی ہے پس جب علتِ غائی کا وجود معلول سے مؤخر ہوتا ہے تو علتِ غائی کا معلول کے بعد آنا بھی متحقق ہو جائے گا اور جب علتِ غائی کا معلول کے بعد آنا متحقق ہے تو علتِ غائی پر فار داخل کرنا بھی درست ہو گا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں بحث کافی طویل ہے۔

(فوائد)۔ علت کی چار قسمیں ہیں (۱) علت فاعلی (۲) علت مادی (۳) علت صوری (۴) علت غائیہ۔ علت فاعلی وہ علت ہے جس سے فعل صادر ہوتا ہے۔ علت مادی وہ ہے جس سے شئی مرکب ہوتی ہے اور جس کے وجود سے شئی بالقوۃ موجود ہوتی ہے۔ علت صوری وہ ہے جو شئی کے وجود بالفعل کو ثابت کرتی ہے اور علت مادیہ کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ اور علت غائی وہ ہے جو فاعل کو فعل کے کرنے پر آمادہ کرتی ہے مثلاً کرسی ہے کہ لکڑی اس کی علتِ مادی ہے، بڑھئی اس کی علتِ فاعلی ہے، اس کی شکل وصورت علتِ صوری ہے اور اُس پر بیٹھنا اس کی علتِ غائی ہے۔ جمیل احمد

كَقَوْلِهِ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ اَيْ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا لِاَنْ تَكُ حُرًّا فَيُعْتَقُ فِي الْحَالِ فَالْحُرِّيَّةُ دَائِمَةٌ اَلْمَوْجُوْدُ حَيْثُ كَانَتْ مَوْجُوْدَةً قَبْلَ الْاَدَاءِ وَتَبْقٰى بَعْدَهٗ اِلٰى مُدَّةٍ فَلَا

تَتَوَقَّفُ عَلَى اَدَاءِ الْاَلْفِ بَلْ يَكُوْنُ حُرًّا وَيَصِيْرُ الْاَلْفُ دَيْنًا عَلَيْهِ فَاِنْ قِيْلَ لِمَ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ تَقْدِيْرُهُ اِنْ اَدَّيْتَ فَاَنْتَ حُرٌّ فَيَصِيْرُ جَوَابًا لِلْاَمْرِ وَتَتَوَقَّفُ الْحُرِّيَّةُ عَلَى الْاَدَاءِ وَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيْبِ بِلَا تَكَلُّفٍ اُجِيْبَ بِاَنَّ الْاَمْرَ اِنَّمَا يَسْتَحِقُّ الْجَوَابَ بِتَقْدِيْرِ كَلِمَةِ اِنْ وَكَلِمَةُ اِنْ اِنَّمَا تَجْعَلُ الْمَاضِيَ وَالْجُمْلَةَ الْاِسْمِيَّةَ بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبِلِ اِذَا كَانَتْ ظَاهِرَةً اَمَّا اِذَا كَانَتْ مُقَدَّرَةً فَلَا تَجْعَلُهُمَا بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبِلِ فَلَا يُقَالُ اِئْتِنِيْ اَكْرَمْتُكَ اَوْ اَنْتَ مُكْرَمٌ۔

ترجمہ :۔ جیسے قائل کا قول "اَدِّ اِلَیَّ الفًا فانت حرٌّ" یعنی تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے اسلئے کہ تو آزاد ہے پس غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا پس حریت دائمۃ الوجود ہے چنانچہ وہ ادا سے پہلے بھی موجود تھی اور اسکے بعد بھی ایک مدت تک باقی رہے گی۔ پس یہ حریت ایک ہزار کی ادائگی پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا اور ایک ہزار اس پر قرض ہوگا۔ پس اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات کیوں جائز نہیں کہ اس کی تقدیر یہ ہو "ان اَدَّیتَ فانت حرٌّ" تاکہ "فانت حر" امر کا جواب ہو جائے اور حریت ادا پر موقوف ہو جائے اور تعقیب کے معنی بلا تکلف متحقق ہو جائیں، جواب دیا گیا کہ امر صرف کلمۂ اِن کی تقدیر کے ساتھ جواب کا مستحق ہوتا ہے اور کلمۂ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں اس وقت کرتا ہے جب کہ وہ ظاہر ہو لیکن جب مقدر ہو تو وہ ان دونوں کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ "ائتنی اکرمتک" یا "انت مکرم" درست نہ ہوگا۔

تشریح :۔ مصنفؒ نے علت پر فا داخل ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا "اَدِّ اِلَیَّ الفًا فانت حر" یعنی "اَدِّ اِلَیَّ الفًا لانک حرٌّ" تو مجھے ایک ہزار ادا کر کیونکہ تو آزاد ہے اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا۔ حریت یعنی غلام کی آزادی دائمۃ الوجود ہے وہ جس طرح ایک ہزار ادا کرنے سے پہلے موجود ہے اسی طرح ادا کرنے کے بعد بھی ایک مدت تک باقی رہے گی۔ بہر حال اس مثال میں انت حرٌّ علت ہے اور ادائے الف اس کا معلول ہے اور علت اپنے معلول پر موقوف نہیں ہوتی، لہٰذا حریت، ادائے الف پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا اور ایک ہزار اس آزاد شدہ غلام پر قرض ہوگا۔

اس پر اعتراض کیا گیا کہ مثال مذکورہ میں اگر انت حرٌّ کو جواب امر قرار دیدیا جائے اور ترجمہ یہ کیا جائے تو ایک ہزار ادا کر کہ تو آزاد ہو، اس صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی "اِن اَدَّیتَ فانت حرٌّ" یعنی اگر تو ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہوگا پس اس صورت میں حریت، ادائے الف پر موقوف ہو جائے گی اور تعقیب کے معنی بھی متحقق ہو جائیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ " فانت حرٌ " کو جواب امر قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ جواب امر صرف مستقبل ہوتا ہے اور امر جواب کا مستحق اسی صورت میں ہوتا ہے جب کہ کلمۂ ان مقدر ہو اور کلمۂ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں کرتا ہے لیکن کلمۂ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں اسی صورت میں کرتا ہے جب کہ کلمۂ ان ظاہر اور لفظوں میں موجود ہو اور جب کلمۂ ان مقدر ہو تو وہ ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ " ان تأتنی اکرمتک " اور " ان تأتنی فانت مکرم " اگر تو میرے پاس آئے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا ۔ کہنا تو درست ہے لیکن " ائتنی اکرمتک " اور " ائتنی فانت مکرم " کہنا درست نہیں ہے بلکہ اس صورت میں " ائتنی اکرمک " کہنا واجب ہوگا ۔ پس مثال مذکور " ادّ الیّ الفا فانت حرٌ " میں چونکہ کلمۂ ان مقدر ہے نہ کہ ملفوظ اسلئے کلمۂ ان " فانت حرٌ " جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرے گا اور جب " فانت حرٌ " مستقبل کے معنی میں نہیں ہے تو اس کو جوابِ امر قرار دینا بھی درست نہ ہوگا کیوں کہ جوابِ امر صرف مستقبل واقع ہو سکتا ہے ماضی اور جملہ اسمیہ جوابِ امر واقع نہیں ہو سکتا ۔

یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ " فانت حرٌ " میں فار کو واؤ کے معنی میں لے لیا جائے اور جب فار کو واؤ کے معنی میں لے لیا گیا تو تعقیب کے معنی ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر فار کو واؤ کے معنی میں لیا گیا تو واؤ عطف کیلئے ہوگا یا حال کیلئے پہلی صورت میں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان خبر و انشار میں اختلاف کی وجہ سے چوں کہ عطف مستحسن نہیں ہے اسلئے یہ واؤ عطف کیلئے نہ ہوگا اور دوسری صورت میں مجاز فی المجاز لازم آتا ہے کیوں کہ فار کو واؤ کے معنی میں کرنا ایک مجاز ہے اور پھر اس واؤ کو حال کیلئے قرار دینا دوسرا مجاز ہے حالانکہ مجاز فی المجاز ناجائز ہے بہرحال فار کو واؤ کے معنی میں کرنے کی دو صورتیں تھیں اور وہ دونوں درست نہیں ہیں اسلئے یہاں فار کو واؤ کے معنی میں کرنا درست نہیں ہوگا ۔

وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَى الْوَاوِ فِي قَوْلِهِ لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ فَدِرْهَمٌ حَتَّى لَزِمَهُ دِرْهَمَانِ بَيَانٌ لِلْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ فِي الْفَاءِ بَعْدَ بَيَانِ حَقِيقَتِهَا لِاَنَّ الْفَاءَ فِي قَوْلِهِ فَدِرْهَمٌ لَايُمْكِنُ اَنْ تَكُونَ لِلتَّعْقِيبِ اِذِ التَّعْقِيبُ اِنَّمَا يَكُونُ فِي الْاَعْرَاضِ دُونَ الْاَعْيَانِ وَالدِّرْهَمُ عَيْنٌ لَايُتَصَوَّرُ فِيهِ التَّعْقِيبُ اِلَّا بِسَبَبِ الْوُجُوبِ فِي الذِّمَّةِ وَالْحَالُ اَنَّهُ لَمْ يُبَاشِرْ سَبَبًا آخَرَ بَعْدَ التَّكَلُّمِ بِالدِّرْهَمِ حَتَّى يَكُونَ وُجُوبُ هٰذَا عَقِيبَ الْاَوَّلِ فَلَا بُدَّ اَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيَلْزَمُهُ دِرْهَمَانِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ

لَمَّا لَمْ يَسْتَقِمْ مَعْنَى الْفَاءِ جُعِلَ تَاكِيدًا لِمَا قَبْلَهٗ كَأَنَّهٗ قِيلَ فَهُوَ دِرْهَمٌ فَيَلْزَمُهٗ دِرْهَمٌ وَاحِدٌ

ترجمہ :۔ اور کلمۂ فا مقر کے قول " لہ علیّ درہم فدرہم " میں واؤ کے معنی میں مستعار ہے حتی کہ اس پر دو درہم لازم ہوں گے یہ کلمۂ فا کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد مجازی معنی کا بیان ہے ۔ کیوں کہ مقر کے قول فدرہم میں کلمۂ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے نہ کہ اعیان میں اور درہم عین ہے اس میں تعقیب متصور نہیں ہوسکتی مگر ذمہ میں واجب ہونے کے سبب سے حالانکہ اس مقر نے تکلم بالدرہم کے بعد کسی دوسرے سبب کا ارتکاب نہیں کیا ہے یہاں تک کہ اس کا وجوب اول کے بعد ہو پس ضروری ہے کہ فا واؤ کے معنی میں ہو پس مقر پر دو درہم لازم ہوں گے اور امام شافعی رحؒ نے فرمایا ہے چوں کہ فا کے معنی درست نہیں ہیں اسلئے اس کو ماقبل کی تاکید قرار دیا گیا گویا کہا گیا فہو درہم پس مقر پر ایک درہم لازم ہوگا۔

تشریح :۔ فا کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کا ذکر کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ کلمۂ فا واؤ کے معنی میں مستعار ہوتا ہے یعنی کلمۂ فا کو مجازاً واؤ کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے شخص کیلئے اقرار کرتے ہوئے کہا " لہ علی درہم فدرہم " تو یہ فا واؤ کے معنی میں ہوگا اور مقر پر دو درہم لازم ہوں گے کیوں کہ اس کے قول " فدرہم " میں کلمۂ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے نہ کہ اعیان میں اور درہم عین ہے اس میں تعقیب متصور نہیں ہوسکتی ہاں وجوب فی الذمہ کے سبب سے تعقیب ہوسکتی ہے یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ ایک سبب سے ایک درہم واجب ہوا ہو اور اس کے بعد دوسرے سبب سے ذمہ میں دوسرا درہم واجب ہوا ہو۔ تو اسطرح تعقیب متحقق ہوسکتی ہے لیکن یہاں مقر نے چوں کہ تکلم بالدرہم کے علاوہ کسی دوسرے سبب کا ارتکاب نہیں کیا ہے کہ پہلے درہم کے بعد دوسرے درہم کا وجوب ہو اسلئے یہاں کلمۂ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہ ہوگا اور جب کلمۂ فا کی حقیقت یعنی اس کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے تو اس فا کو مجازاً واؤ کے معنی میں لینا ضروری ہوگا ، گویا اس نے کہا " لہ علی درہم ودرہم " اور جب کلمۂ فا واؤ کے معنی میں ہے تو واؤ عطف کیلئے ہوگا اور عطف میں معطوف ، معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے لہٰذا دوسرا درہم ، پہلے درہم کا غیر ہوگا اور مقر پر دو درہم لازم ہوں گے حضرت امام شافعی رحؒ کا خیال یہ ہے کہ جب فا کے حقیقی معنی درست نہیں ہیں تو اس کو ماقبل کی تاکید قرار دیدیا جائے گا گویا اس نے یوں کہا " لہ علی درہم فہو درہم " اور تاکید کی صورت میں درہم ایک ہوگا نہ کہ دو لہٰذا اس مقر پر صرف ایک درہم واجب ہوگا۔ لیکن ہم احناف کا مذہب راجح ہے اسلئے کہ امام شافعی کے قول کے مطابق ماتن کے کلام میں مبتدا یعنی " ہو "

محذوف ہوگا اور احناف کے قول کے مطابق ماتن کے کلام میں مجاز ہوگا یعنی فا، مجازاً واؤ کے معنی میں ہوگا اور لفظ جب حذف اور مجاز کے درمیان دائر ہو تو اس کو مجاز پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے کیوں کہ مجاز میں ابہام کم ہوتا ہے اور حذف میں زیادہ ہوتا ہے اس طور پر کہ ابہام، مجاز میں صرف معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے اور حذف میں لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے ہوتا ہے اور قلت ابہام بہتر ہے کثرت ابہام سے لہٰذا مجاز بہتر ہوگا حذف سے، دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ احناف کے قول کے مطابق جملہ ثانیہ فدہم تاسیس اور فائدہ جدیدہ پر محمول ہوگا اور امام شافعیؒ کے قول کے مطابق جملہ ثانیہ تاکید پر محمول ہوگا اور تاسیس، تاکید کی بہ نسبت اولیٰ ہے لہٰذا احناف کا قول بھی اولیٰ ہوگا۔

وَثُمَّ لِلتَّرَاخِیْ بِمَنْزِلَۃِ مَا لَوْ سَکَتَ ثُمَّ اسْتَأْنَفَ فَإِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ فَکَاَنَّہٗ سَکَتَ عَلٰی قَوْلِہٖ اَنْتِ طَالِقٌ وَبَعْدَ ذٰلِکَ قَالَ ثُمَّ طَالِقٌ وَھٰذَا ھُوَ الْکَامِلُ فِی التَّرَاخِیْ اَیْ فِی التَّکَلُّمِ وَالْحُکْمِ جَمِیْعًا وَھُوَ مَذْھَبُ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رح لِاَنَّ التَّرَاخِیْ فِی الْحُکْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِی التَّکَلُّمِ مُمْتَنِعٌ فِی الْاِنْشَاءَاتِ فَلَمَّا کَانَ الْحُکْمُ مُتَرَاخِیًا کَانَ التَّکَلُّمُ مُتَرَاخِیًا تَقْدِیْرًا وَعِنْدَھُمَا التَّرَاخِیْ فِی الْحُکْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِی التَّکَلُّمِ عَمَلًا بِالظَّاھِرِ لِاَنَّ ظَاھِرَ اللَّفْظِ مَوْصُوْلٌ مَعَ الْاَوَّلِ وَالْعَطْفُ لَا یَصِحُّ مَعَ الْاِنْفِصَالِ فَکَانَ الْاَوْلٰی ھُوَ التَّرَاخِیْ فِی الْحُکْمِ فَقَطْ۔

ترجمہ:- اور ثم تراخی کیلئے ہے اس کے مرتبہ میں کہ اگر وہ سکوت کرے پھر شروع کرے پس جب کسی نے انت طالقٌ ثم طالقٌ کہا تو گویا اس نے اپنے قول انت طالق پر سکوت کیا اور اس کے بعد ثم طالق کہا یہی ہے تراخی میں کامل یعنی تکلم اور حکم دونوں میں اور یہی امام ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے کیوں کہ حکم میں تراخی تکلم میں وصل کیساتھ انشارات میں ممنوع ہے پس جب حکم متراخی ہوگا تو تقدیراً تکلم بھی متراخی ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ظاہر پر عمل کرتے ہوئے تکلم میں وصل کیساتھ حکم میں متراخی ہے کیوں کہ ظاہر لفظ، اول کیساتھ موصول ہے اور انفصال کیساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا ہے لہٰذا اولیٰ یہی ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو۔

تشریح:- مصنفؒ حروف عطف میں سے کلمۂ ثم کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ کلمۂ ثم تراخی کیلئے آتا ہے یعنی معطوف کا وجود معطوف علیہ سے کچھ دیر کے بعد ہوتا ہے جیسے "جارنی زید ثم عمرو" کا مطلب یہ ہے کہ زید کی آمد کے کچھ دیر بعد عمرو کی آمد ہوئی ہے پس اگر کسی نے اپنی بیوی سے مخاطب ہو کر کہا "انت طالق ثم طالق" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے "انت طالق" کہہ کر سکوت کیا پھر اس کے

بعد ثم طالق " کہا شارح کہتے ہیں کہ تراخی میں کامل درجہ یہی ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی ہو یعنی معطوف، معطوف علیہ سے تکلم میں بھی قدرے تاخیر سے ہو اور حکم میں بھی تاخیر سے ہو۔

حضرت امام ابو حنیفہ رح کا یہی مذہب ہے کیوں کہ اگر تکلم میں وصل ہو اور حکم میں قدرے تاخیر ہو تو یہ انشائی کلام میں ممنوع ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں معلول (حکم) علت سے متخلف ہو جاتا ہے یعنی اس صورت میں علت تو پائی جائے گی لیکن حکم اُس وقت نہیں پایا جائے گا حالانکہ یہ بات ناجائز ہے پس ثابت ہو گیا کہ کلمۂ ثم حکم اور تکلم دونوں میں تراخی پر دلالت کرتا ہے لہٰذا جب حکم متراخی ہوگا تو تقدیراً تکلم بھی متراخی ہوگا اور ایسا ہوگا گویا معطوف علیہ کے تکلم کے بعد سکوت کیا اور پھر اس کے بعد معطوف کا تکلم کیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ کلمۂ ثم مطلق تراخی کیلئے موضوع ہے اور مطلق، فرد کامل کی طرف لوٹتا ہے اور تراخی میں کامل یہ ہے کہ حکم اور تکلم دونوں میں تراخی ہو اسلئے کہ اگر حکم میں تراخی ہو اور تکلم میں تراخی نہ ہو تو اس صورت میں من وجہٍ تراخی ہوگی اور من وجہٍ تراخی نہیں ہوگی۔ حضرات صاحبین نے فرمایا کہ کلمۂ ثم کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی ہوتی ہے اور تکلم میں تراخی نہیں ہوتی بلکہ تکلم میں وصل ہوتا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف دونوں کا تکلم تو ساتھ ساتھ ہوتا ہے لیکن معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم سے قدرے توقف کیساتھ ثابت ہوتا ہے۔ ان حضرات کی دلیل ظاہر لفظ پر عمل ہے کیونکہ بظاہر معطوف کا لفظ معطوف علیہ کے لفظ سے ملا ہوا ہوتا ہے، اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ انفصال کے ساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا ہے یعنی اگر معطوف علیہ کا تلفظ کرنے کے بعد سکوت کیا اور پھر تھوڑے سے وقفہ کے بعد معطوف کا تلفظ کیا تو یہ عطف درست نہیں ہوگا پس ثابت ہو گیا کہ لفظ ثم کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی ہوتی ہے اور تکلم میں تراخی نہیں ہوتی۔

وَثَمَرَةُ هٰذَا الْخِلَافِ مَا بَيَّنَهُ بِقَوْلِهٖ حَتّٰى اِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَعِنْدَهٗ يَقَعُ الْاَوَّلُ وَيَلْغُوْ مَا بَعْدَهٗ لِاَنَّ التَّرَاخِيَ لَمَّا كَانَ فِي التَّكَلُّمِ فَكَاَنَّهٗ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَسَكَتَ عَلٰى هٰذَا الْقَدْرِ، فَوَقَعَ هٰذَا الطَّلَاقُ وَلَمْ يَبْقَ مَحَلًّا لِمَا بَعْدَهٗ لِاَنَّهَا غَيْرُ مَوْطُوْءَةٍ فَيَلْغُوْ وَهٰذَا اِذَا اَخَّرَ الشَّرْطَ۔

ترجمہ:۔ اور اس اختلاف کا ثمرہ وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے بیان کیا ہے حتی کہ جب کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلتِ الدار" کہا تو

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہوجائے گی اور بعد والی طلاقیں لغو ہوجائیں گی کیوں کہ تراخی چونکہ تکلم میں ہوئی اسلئے گویا اس نے انت طالق کہا اور اسی مقدار پر سکوت کیا پس یہ طلاق ہوگئی اور اس کے مابعد کیلئے محل باقی نہیں رہا کیوں کہ عورت غیر مدخول بہا ہے لہٰذا بعد والی طلاقیں لغو ہوجائیں گی اور یہ حکم اس وقت ہے جب شرط موخر ہو۔

تشریح :۔ شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" کہا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہوجائے گی اور دوسری اور تیسری لغو ہوجائے گی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک کلمہ ثم تراخی فی التکلم پر بھی دلالت کرتا ہے اسلئے اس کا یہ کلام ایسا ہوگا گویا اس نے "انت طالق" کہہ کر سکوت کیا اور پھر مابقی کلام کا تلفظ کیا پس جب "انت طالق" کے بعد سکوت ہوگیا تو اس "انت طالق" کا شرط (ان دخلت الدار) کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا اور جب اس "انت طالق" کا شرط کیساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو اس کے ذریعہ فوری طور سے طلاق واقع ہوجائیگی اور عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اسلئے وہ اس ایک طلاق سے بائنہ ہوجائے گی اور اس پر عدت واجب نہ ہوگی اور غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے چوں کہ اس پر عدت واجب نہیں ہوئی اسلئے یہ عورت دوسری اور تیسری طلاق کیلئے محل باقی نہ رہی اور جب محل باقی نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہوجائیگی شارح کہتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ شرط مؤخر ہو۔

وَلَوْ قَدَّمَ الشَّرْطَ بِاَنْ قَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تَعَلَّقَ الْاَوَّلُ بِهٖ وَوَقَعَ الثَّانِيْ وَلَغَا الثَّالِثُ لِاَنَّ الْاَوَّلَ مُتَّصِلٌ بِالشَّرْطِ فَلَابُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ مُعَلَّقًا بِهٖ ثُمَّ لَمَّا سَكَتَ وَقَالَ طَالِقٌ وَقَعَ هٰذَا الثَّانِيْ فِي الْحَالِ ثُمَّ لَمَّا قَالَ طَالِقٌ لَغَا هٰذَا الثَّالِثُ لِعَدَمِ الْمَحَلِّ وَفَائِدَةُ تَعَلُّقِ الْاَوَّلِ اَنَّهٗ اِنْ مَلَكَهَا ثَانِيًا بِالنِّكَاحِ وَوُجِدَ الشَّرْطُ يَقَعُ الطَّلَاقُ حِيْنَئِذٍ بِالتَّعْلِيْقِ السَّابِقِ وَلَا يُقَالُ اِذَا كَانَ التَّرَاخِيْ فِي التَّكَلُّمِ بَقِيَ قَوْلُهٗ طَالِقٌ بِلَا مُبْتَدَأٍ فَكَيْفَ يَقَعُ لِاَنَّا نَقُوْلُ يُضْمَرُ الْمُبْتَدَأُ اَبَدًا لِدَلَالَةِ الْعَطْفِ لِاَنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ فَكَاَنَّهٗ قَالَ ثُمَّ اَنْتِ طَالِقٌ بِخِلَافِ الشَّرْطِ فَاِنَّهٗ زَائِدٌ لَا يُحْتَاجُ اِلٰى تَقْدِيْرِهٖ۔

ترجمہ :۔ اور اگر شرط مقدم ہو اس طور پر کہ "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" کہے تو پہلی طلاق شرط پر معلق ہوجائے گی اور دوسری واقع ہوگی اور تیسری لغو ہوجائے گی کیوں کہ پہلی

طلاق شرط سے متصل ہے لہٰذا ضروری ہے کہ وہ اس پر معلق ہو پھر جب اس نے سکوت کیا اور طالق کہا تو یہ دوسری فوراً واقع ہو گئی پھر جب طالق کہا تو یہ تیسری محل نہ رہنے کی وجہ سے لغو ہو گئی طلاق اول کے معلق ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر وہ بذریعہ نکاح اُس مطلقہ کا مالک ہو گیا اور شرط پائی گئی تو تعلیقِ سابق کی بنا پر اُسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور یہ اعتراض نہیں کیا جائے گا کہ جب تراخی تکلم میں ہے تو اس کا قول طالق بلا مبتدا رہا لہٰذا طلاق کس طرح واقع ہو گی اسلئے کہ ہم جواب دینگے کہ دلالتِ عطف کے سبب مبتدا مقدر ہوگا کیوں کہ یہ ضروری ہے پس گویا اس نے "ثم انت طالق" کہا برخلاف شرط کے کیوں کہ یہ ایک زائد شئی ہے اس کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔

تشریح:۔ اگر شوہر نے شرط کو مقدم کیا اور یہ کہا " ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" تو اس صورت میں حضرت امام صاحب کے نزدیک طلاق اول شرط پر معلق ہو گی اور طلاق ثانی فوراً واقع ہو جائے گی اور طلاق ثالث لغو ہو جائے گی۔ دلیل یہ ہے کہ طلاق اول شرط کیساتھ متصل ہے لہٰذا طلاق اول شرط پر بالیقین معلق ہو گی اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ تکلم میں تراخی ہے اسلئے یہ ایسا ہو گیا گویا متکلم نے " فانت طالق " کہہ کر سکوت کیا اور پھر "طالق" کہا تو یہ طلاق ثانی اسی وقت واقع ہو جائے گی کیوں کہ طلاق اول، شرط پر معلق ہونے کی وجہ سے فی الحال واقع نہیں ہوئی اور جب طلاق اول واقع نہیں ہوئی تو طلاق ثانی کیلئے محل موجود ہے اور جب طلاق ثانی کیلئے محل موجود ہے تو طلاق ثانی واقع ہو جائے گی پھر جب تھوڑے سے توقف کے بعد اس نے طالق کہا تو یہ لغو ہو جائیگا کیونکہ طلاق ثانی کی وجہ سے غیر مدخول بہا عورت بلا عدت بائنہ ہو گئی ہے اور جب وہ طلاق ثانی کی وجہ سے بلا عدت بائنہ ہو گئی تو تیسری طلاق کیلئے محل نہ رہی پس محل طلاق موجود نہ ہونے کی وجہ سے تیسری طلاق واقع نہ ہو گی بلکہ لغو ہو جائے گی۔

" وفائدۃ تعلق الاول الخ " سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب عورت غیر مدخول بہا ہے اور طلاق ثانی سے بلا عدت کے بائنہ ہو گئی ہے تو محل طلاق موجود نہ ہونے کی وجہ سے طلاق اول بھی لغو ہو جانی چاہیئے اس کو شرط پر معلق کرنے سے کیا فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اول کو شرط پر معلق کرنے سے فائدہ یہ ہے کہ اگر اسی شوہر نے دوبارہ اس عورت کیساتھ نکاح کیا اور پھر دخولِ دار کی شرط پائی گئی تو تعلیق سابق کی وجہ سے اس وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ بہرحال اس فائدے کے پیشِ نظر طلاقِ اوّل کو شرط پر معلق باقی رکھا گیا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب امام صاحب کے نزدیک تکلم میں تراخی ہوتی ہے اور " ان دخلت الدار فانت طالق " کے بعد سکوت پایا گیا تو اس کے بعد متکلم کا قول " طالق " بلا مبتداء کے رہا اور بغیر مبتداء کے صرف " طالق " سے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے لہٰذا طلاقِ ثانی کیسے واقع

ہوگی۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دلالتِ عطف کی وجہ سے مبتدا کا مقدر ماننا ضروری ہے اسلئے کہ دوسرا طالق، پہلے طالق پر معطوف ہے اور معطوف علیہ سے پہلے جو عبارت مذکور ہوتی ہے اس کو معطوف سے پہلے بھی مقدر مانا جاتا ہے جیسے" جاءنی زید وعمرو" کی تقدیری عبارت یہ ہے جاءنی زید. جاءنی عمرو"۔ پس یہاں چونکہ معطوف علیہ یعنی طالق اول سے پہلے انت مبتدا ہے لہٰذا معطوف یعنی دوسرے طالق سے پہلے بھی انت مبتدا مقدر ہوگا گویا متکلم نے یوں کہا" ان دخلتِ الدار فانتِ طالق ثم انتِ طالق" پس جب طلاق ثانی بتقدیر مبتدا" انتِ طالق" ہے تو یہ کلام مفید ہوگا اور اس سے طلاق واقع ہوجائے گی۔ لیکن اس پر اعتراض ہوگا کہ جس طرح لفظ" انت" مبتدا مقدر ہے اسی طرح شرط یعنی" ان دخلتِ الدار" کو بھی مقدر مان لیا جائے اور جب طلاق ثانی اور ثالث سے پہلے شرط مقدر ہوگی تو اول کی طرح ثانی اور ثالث بھی شرط پر معلق ہوجائیں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط ایک زائد چیز ہے کلام اس کے بغیر بھی درست ہوجاتا ہے لہٰذا اس کو مقدر ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور بغیر مبتداء کے لفظ طالق چونکہ غیر مفید ہے اسلئے اس کو مفید اور درست کرنے کیلئے مبتداء کو مقدر ماننا ضروری ہے۔

وَقَالَا يَتَعَلَّقْنَ جَمِيْعًا وَيَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيْبِ لِاَنَّ الْوَصْلَ فِي التَّكَلُّمِ مُتَحَقِّقٌ عِنْدَهُمَا وَلَا فَصْلَ فِي الْعِبَارَةِ فَيَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالشَّرْطِ سَوَاءٌ قَدَّمَ الشَّرْطَ اَوْ اَخَّرَ وَلٰكِنْ فِي وَقْتِ الْوُقُوْعِ يَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيْبِ فَاِنْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا يَقَعُ الثَّلٰثُ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُوْلًا بِهَا يَقَعُ الْاَوَّلُ وَبَانَتْ بِهٖ وَلَا يَقَعُ الثَّانِيْ وَالثَّالِثُ وَ اَمَّا عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح فَاِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُوْلٍ بِهَا فَقَدْ عَلِمْتَ حَالَهَا وَاِنْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا فَاِنْ قَدَّمَ الْجَزَاءَ يَقَعُ الْاَوَّلُ وَالثَّانِيْ فِي الْحَالِ وَتَعَلَّقَ الثَّالِثُ بِالشَّرْطِ فَكَاَنَّهٗ سَكَتَ عَلَى الْاَوَّلَيْنِ ثُمَّ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَ اِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَ الْاَوَّلُ بِالشَّرْطِ وَوَقَعَ الثَّانِيْ وَالثَّالِثُ فِي الْحَالِ لِمَا قُلْنَا هٰكَذَا قِيْلَ۔

ترجمہ:۔ صاحبین رح نے کہا کہ یہ تینوں طلاقیں معلق ہوں گی اور حسب ترتیب واقع ہوں گی۔ اسلئے کہ صاحبین کے نزدیک وصل فی التکلم ثابت ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہے۔ لہٰذا تمام طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی خواہ شرط مقدم ہو یا مؤخر ہو لیکن وقوع کے وقت حسب ترتیب واقع ہوں گی پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو تین واقع ہوں گی اور اگر مدخول بہا نہ ہو تو اول واقع ہوگی اور

اس سے بائنہ ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری واقع نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس کا حال تم کو معلوم ہو چکا ہے اور اگر مدخول بہا ہو پس اگر جزاء مقدم ہو تو اول اور ثانی فی الحال واقع ہو جائیں گی اور ثالث شرط پر معلق ہوگی، گویا اس نے اولین پر سکوت کیا پھر کہا "انت طالق ان دخلت الدار" اور اگر شرط مقدم ہو تو اول شرط پر معلق ہوگی اور ثانی اور ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ایسا ہی کہا گیا ہے۔

تشریح:۔ مذکورہ مختلف فیہ مسئلہ میں صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی اور وجودِ شرط کے وقت تینوں حسب ترتیب نازل ہوں گی یعنی پہلی پہلے واقع ہوگی دوسری دوسرے نمبر پر اور تیسری تیسرے نمبر پر نازل ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک کلمۂ ثم کی وجہ سے تکلم میں تراخی نہیں ہوتی ہے بلکہ تکلم میں وصل ہوتا ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہوتا پس جب صاحبین رح کے نزدیک تکلم میں وصل ہے تو تمام طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی خواہ شرط مقدم ہو یا مؤخر ہو لیکن وجودِ شرط کے وقت ان کا نزول اسی ترتیب سے ہوگا جس ترتیب سے مذکور ہیں۔ چنانچہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس پر تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیوں کہ مدخول بہا عورت تین طلاقوں کا محل ہوتی ہے اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ غیر مدخول بہا عورت بلا عدت بائنہ ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری محل موجود نہ ہونے کی وجہ سے واقع نہ ہوں گی۔

شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحب رح کے نزدیک اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس کا حکم بالتفصیل سابقہ متن میں معلوم ہو چکا ہے اور اگر مدخول بہا ہو اور جزاء مقدم ہو یعنی یوں کہا ہو "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" تو پہلی اور دوسری فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری شرط پر معلق ہوگی گویا شوہر نے "انت طالق ثم طالق" کہہ کر سکوت کیا اور پھر "انت طالق ان دخلت الدار" کہا پس جب طلاق اول اور ثانی کے بعد سکوت پایا گیا تو ان دونوں کا شرط کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا بلکہ یہ دونوں فی الحال واقع ہو جائیں گی، اور تیسری طلاق شرط پر معلق ہوگی حتی کہ اگر اس مدخول بہا کی عدت کے زمانے میں دخولِ دار کی شرط پائی گئی تو یہ تیسری طلاق بھی وجودِ شرط کے وقت واقع ہو جائیگی اور اگر شرط مقدم ہو اور یوں کہا ہو "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" تو طلاق اول شرط پر معلق ہو جائے گی اور ثانی اور ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ دلیل پہلے گذر چکی ہے کہ طلاق اول پر امام صاحب کے نزدیک سکوت پایا گیا پھر ثانی اور ثالث کا تکلم کیا پس جب اول پر سکوت پایا گیا تو شرط کے ساتھ صرف اول کا تعلق ہوا اور اول ہی شرط پر معلق ہوئی۔ دوسری اور تیسری کا شرط کیساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اور عورت مدخول بہا ہونے کی وجہ سے دو طلاقوں کا محل بھی ہے لہٰذا یہ دونوں طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ الحاصل علماء نے ایسا ہی کہا ہے۔

وَفِی قَوْلِهٖ فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهٖ ثُمَّ لْيَأْتِ بِالَّذِیْ هُوَ خَيْرٌ بَيَانٌ لِمَجَازِ كَلِمَةِ ثُمَّ بَعْدَ بَيَانِ حَقِيْقَتِهَا وَجَوَابُ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ اَنَّ الشَّافِعِیَّ رح يَقُوْلُ بِجَوَازِ تَقْدِيْمِ الْكَفَّارَةِ بِالْمَالِ عَلَى الْحِنْثِ لِاَنَّهٗ ع قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنٍ فَرَاٰى غَيْرَهَا خَيْرًا مِّنْهَا فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهٖ ثُمَّ لْيَأْتِ بِالَّذِیْ هُوَ خَيْرٌ فَاِتْيَانُ الْخَيْرِ كِنَايَةٌ عَنِ الْحِنْثِ وَذَكَرَهَا بِلَفْظِ ثُمَّ بَعْدَ التَّكْفِيْرِ فَعُلِمَ اَنَّ تَقْدِيْمَ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ جَائِزٌ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ رح اَنَّ لَفْظَ ثُمَّ فِیْ هٰذَا الْحَدِيْثِ .

ترجمہ:۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث "فلیکفر عن یمینہ ثم لیأت بالذی ہو خیر" میں کلمۂ ثم کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کا بیان ہے اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے، اور وہ یہ ہے کہ امام شافعی رح قسم توڑنے پر کفارہ مالیہ کو مقدم کرنے کے جواز کے قائل ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جو شخص کسی کام پر قسم کھائے پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھے تو اس کو چاہیئے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ دیدے پھر وہ کام کرے جو اس سے بہتر ہو پس اتیانِ خیر قسم توڑنے سے کنایہ ہے اور اس کو لفظ ثم سے تکفیر کے بعد ذکر کیا ہے پس معلوم ہو گیا کہ حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا جائز ہے۔

تشریح:۔ فاضل مصنف نے کلمۂ ثم کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کو بیان کیا ہے اور یہ عبارت ایک سوال مقدر کا بھی جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ امام شافعی رح کفارہ بالمال کو حانث ہونے پر مقدم کرنے کے جواز کے قائل ہیں حالانکہ احناف اس کے قائل نہیں ہیں، امام شافعی رح کی دلیل یہ حدیث ہے "من حلف علی یمین فرأی غیرہا خیراً منہا فلیکفر عن یمینہ ثم لیأت بالذی ہو خیر" یعنی اگر کسی شخص نے کسی کام پر قسم کھائی پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو اس کو اپنی قسم کا کفارہ دینا چاہیئے اور پھر وہ کام کرنا چاہیئے جو اس سے بہتر ہو۔ ابوداؤد میں یہ روایت اس طرح ہے "عن عبد الرحمٰن بن سمرہ قال قال لی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا عبد الرحمٰن بن سمرہ اذا حلفت علی یمین فرأیت غیرہا خیراً منہا فکفر عن یمینک ثم ائت الذی ہو خیر"۔ اے عبد الرحمٰن اگر تو کسی کام پر قسم کھائے پھر تو اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھے تو، تو اپنی یمین کا کفارہ دے پھر وہ کام کر جو بہتر ہو۔ دونوں حدیثوں میں اتیانِ خیر سے کنایۃً حنث (قسم توڑنا) مراد ہے اور اس حانث ہونے کو تکفیر کے بعد کلمۂ ثم کے ذریعہ ذکر کیا ہے لہٰذا اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کفارہ کو حانث ہونے پر مقدم کرنا جائز ہے۔ حالانکہ یہ بات مسلک احناف کے خلاف ہے۔

اُسْتُعِيرَ بِمَعْنَى الْوَاوِ عَمَلاً بِحَقِيْقَةِ الْاَمْرِ تَدُلُّ عَلَيْهِ الرِّوَايَةُ الْاُخْرٰى وَهِيَ قَوْلُهٗ ؑ فَلْيَأْتِ بِالَّذِيْ هُوَخَيْرٌ ثُمَّ لِيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهٖ فَاِنَّهٗ يَقْتَضِيْ تَقْدِيْمَ الْحِنْثِ عَلَى الْكَفَّارَةِ فَوَجَبَ التَّطْبِيْقُ بَيْنَهُمَا بِاَنْ يَجْعَلَ ثُمَّ فِي الرِّوَايَةِ الْاُوْلٰى بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيُفْهَمُ مِنْهُ وُجُوْبُ كِلَا الْاَمْرَيْنِ اَعْنِي الْكَفَّارَةَ وَالْحِنْثَ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيْمِ اَحَدِهِمَا عَلَى الْاٰخَرِ ثُمَّ يُفْهَمُ التَّرْتِيْبُ وَهُوَ تَقْدِيْمُ الْحِنْثِ عَلَى الْكَفَّارَةِ مِنَ الرِّوَايَةِ الْاُخْرٰى وَلَمْ يُعْكَسْ لِاَنَّ تَقْدِيْمَ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ غَيْرُ وَاجِبٍ بِالْاِتِّفَاقِ غَايَتُهٗ اَنَّهٗ جَائِزٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح فَلَوْعَمِلْنَا بِالرِّوَايَةِ الْاُوْلٰى يَلْزَمُ وُجُوْبُ تَقْدِيْمِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ وَهُوَخِلَافُ الْاِجْمَاعِ وَيَلْزَمُ تَخْصِيْصُ الْكَفَّارَةِ بِالْمَالِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ وَيَلْزَمُ اِلْغَاءُ الرِّوَايَةِ الْاُخْرٰى فَلِذَا عَمِلْنَا بِالرِّوَايَةِ الْاُخْرٰى وَجَعَلْنَا لَفْظَ ثُمَّ فِي الْاُوْلٰى بِمَعْنَى الْوَاوِ لِيَبْقَى الْاَمْرُ عَلٰى حَقِيْقَتِهٖ لِاَنَّ الْمَجَازَ فِي الْحَرْفِ خَيْرٌ مِّنَ الْمَجَازِ فِي الْفِعْلِ بِحَمْلِ الْاَمْرِ عَلَى الْاِبَاحَةِ وَنَحْوِهَا ـ

ترجمہ: ــ مصنف رحؒ نے جواب دیا کہ اس حدیث میں کلمۂ ثم واؤ کے معنی میں مستعار ہے تاکہ حقیقتِ امر پر عمل ہو سکے اس پر دوسری روایت بھی دلالت کرتی ہے اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ" ہے کیوں کہ یہ حدیث کفارہ پر حانث ہونے کی تقدیم کا تقاضہ کرتی ہے لہٰذا دونوں کے درمیان تطبیق ضروری ہے اس طور پر کہ کلمۂ ثم پہلی روایت میں واؤ کے معنی میں کر دیا جائے تاکہ اس سے دونوں امر یعنی کفارہ اور حنث کا بغیر ایک کی دوسرے پر تقدیم کے وجوب سمجھا جائے۔ پھر دوسری روایت سے ترتیب یعنی کفارہ پر حانث ہونے کی تقدیم کو سمجھ لیا جائے اور اس کا برعکس نہیں کیا کیوں کہ حانث ہونے پر کفارہ کی تقدیم بالاتفاق واجب نہیں ہے زیادہ سے زیادہ یہ امام شافعی کے نزدیک جائز ہے پس اگر ہم پہلی روایت پر عمل کرتے تو حانث ہونے پر کفارہ کی تقدیم کا وجوب لازم آتا۔ حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے اور بغیر کسی مرجح کے کفارہ بالمال کی تخصیص بھی لازم آتی اور دوسری روایت کو لغو کر دینا لازم آتا پس ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا اور پہلی روایت میں لفظ ثم کو واؤ کے معنی میں کر دیا تاکہ امر اپنی حقیقت پر باقی رہے کیوں کہ مجاز فی الحرف امر کو اباحت وغیرہ پر محمول کر کے مجاز فی الفعل سے بہتر ہے۔

تشریح: ــ مصنف رحؒ نے مذکورہ سوال اور امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حدیث میں کلمۂ ثم واؤ کے معنی میں مستعار ہے اور ثم اور واؤ کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ واؤ مطلق

عطف کیلئے آتا ہے اور ثم عطف مقید یعنی عطف مع التراخی کیلئے آتا ہے پس یہ اطلاق مقید اور ارادۂ مطلق کے قبیل سے ہوگا یعنی مقید بول کر مطلق مراد لیا گیا ہے اور مقید بول کر مطلق مراد لینا مجاز ہے لہٰذا یہاں حدیث میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لینا بھی مجاز ہوگا۔ اور اس حدیث میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں اسلئے لیا گیا ہے تاکہ امر یعنی فلیکفر کی حقیقت (وجوب) پر عمل کیا جاسکے اس لئے کہ اگر ثم کو اس کی حقیقت پر باقی رکھا گیا اور اس کو واؤ کے معنی میں مستعار نہ لیا گیا تو فلیکفر، امر کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ کیوں کہ اگر فلیکفر، امر کو بھی اس کی حقیقت یعنی وجوب پر باقی رکھا گیا تو اس صورت میں تقدیم کفارہ علی الحنث کا وجوب ثابت ہوگا حالانکہ تقدیم کفارہ علی الحنث بالاجماع واجب نہیں ہے اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ پس امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اس حدیث پر عمل کرنے کیلئے امر کو مجازاً اباحت پر محمول کرنا پڑے گا حالانکہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کرنے کی بہ نسبت حرف میں مجاز کا ارتکاب کرنا زیادہ بہتر ہے لہٰذا کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لینا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت امر کو اباحت پر محمول کرنے کے۔

بہر حال اس حدیث میں کلمۂ ثمّ، واؤ کے معنی میں مستعار ہے اور اس پر ایک دوسری روایت یعنی "فلیأت بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ" بھی دلالت کرتی ہے، حاصل یہ کہ حانث ہونے کی وجہ سے کفارہ ادا کرنے کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں اور ان دونوں میں تعارض ہے اس طور پر کہ پہلی حدیث تقدیم کفارہ علی الحنث کا تقاضہ کرتی ہے اور دوسری حدیث تقدیم حنث علی الکفارہ کا تقاضہ کرتی ہے لہٰذا تعارض دور کرنے کیلئے ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنا واجب ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق کی صورت یہ ہے کہ پہلی روایت میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں لیا گیا ہے، اور واؤ صرف مطلق جمع پر دلالت کرتا ہے ترتیب کے معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے لہٰذا اس پہلی حدیث سے کفارہ اور حنث دونوں کا وجوب مفہوم ہوگا اس سے قطع نظر کہ مقدم کون ہے اور مؤخر کون ہے۔ پھر دوسری روایت میں کلمۂ ثم جو اپنی حقیقت پر ہے اس سے ترتیب مفہوم ہوگی یعنی تقدیم حنث علی الکفارہ کا وجوب ثابت ہوگا۔ اور اس صورت میں احناف کا مذہب ثابت ہوگا نہ کہ شوافع کا۔

لیکن اس پر شوافع کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ تطبیق پیدا کرنے کیلئے اس کا برعکس کیوں نہیں کیا گیا یعنی اگر روایتِ اولیٰ میں کلمۂ ثم کو اس کی حقیقت پر رکھا جاتا اور روایتِ ثانیہ میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لیا جاتا تو اس صورت میں شوافع کا مذہب یعنی تقدیم کفارہ علی الحنث ثابت ہوجاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی کا مذہب، ایسا کرنے سے بھی ثابت نہ ہوگا کیوں کہ اگر روایت ثانیہ میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں لیا جائے اور روایتِ اولیٰ میں ثم کو اس کی حقیقت پر باقی رکھا جائے تو

اس صورت میں تقدیم کفارہ علی الحنث کا واجب ہونا ثابت ہوگا حالانکہ اس کے وجوب کا کوئی قائل نہیں ہے زیادہ سے زیادہ اتنی بات ہے کہ امام شافعیؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ نے احناف کے مذہب کی ترجیح کو ثابت کرنے کیلئے فرمایا ہے کہ اگر ہم من وعن روایتِ اولیٰ پر عمل کریں تو چند خرابیاں لازم آئیں گی۔

(۱) تقدیم کفارہ علی الحنث کا وجوب لازم آئے گا حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔

(۲) روایتِ اولیٰ مطلق ہے اس سے کفارہ بالمال اور کفارہ بالصوم دونوں کی تقدیم علی الحنث ثابت ہوتی ہے حالانکہ امام شافعیؒ صرف کفارہ بالمال کی تقدیم علی الحنث کے جواز کے قائل ہیں، اور کفارہ بالصوم کی تقدیم علی الحنث کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ پس بغیر مرجح کے کفارہ بالمال کی تخصیص لازم آئے گی حالانکہ یہ بھی درست نہیں ہے۔

(۳) پہلی روایت پر عمل کرنے کی صورت میں دوسری روایت کو بالکل لغو کردینا لازم آئے گا۔

ان خرابیوں کی وجہ سے ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا اور پہلی روایت میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں قرار دیا اور ہم نے ایسا اسلئے کیا تاکہ امر (فلیکفر) اپنی حقیقت یعنی وجوب پر باقی رہے کیوں کہ حرف یعنی کلمۂ ثمّ میں مجاز کا ارتکاب کرنا یعنی واؤ کے معنی میں لینا اس سے بہتر ہے کہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کیا جائے یعنی امر کو اباحت یا ندب کے معنی پر محمول کیا جائے۔

وَبَلْ لِلْاِثْبَاتِ مَا بَعْدَهٗ وَالْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهٗ عَلٰى سَبِيْلِ التَّدَارُكِ اَيْ تَدَارُكِ الْغَلَطِ بِمَعْنٰى اِنَّا غَلِطْنَا فِيْ تَكَلُّمِ مَا قَبْلَ بَلْ اِذْ لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدًا لَنَا وَاِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ مَا بَعْدَهٗ لَا اَنَّهٗ خَطَاءٌ فِي الْوَاقِعِ وَنَفْسِ الْاَمْرِ فَاِذَا قُلْتَ جَاءَنِيْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو كَانَ مَعْنَاهُ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ اِثْبَاتُ الْمَجِيْءِ لِعَمْرٍو لَا لِزَيْدٍ وَزَيْدٌ يَحْتَمِلُ مَجِيْئَهٗ وَعَدَمَهٗ فَاِذَا زِدْتَ عَلَيْهِ لَا فَتَقُوْلُ جَاءَنِيْ زَيْدٌ لَا بَلْ عَمْرٌو كَانَ نَصًّا فِيْ نَفْيِ الْمَجِيْءِ عَنْ زَيْدٍ هٰذَا اِذَا جَاءَ فِي الْاِثْبَاتِ وَاِنْ جَاءَ فِي النَّفْيِ بِاَنْ يُقَالَ مَا جَاءَنِيْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو فَقِيْلَ يَصْرِفُ النَّفْيَ اِلٰى عَمْرٍو وَقِيْلَ يَصْرِفُ الْاِثْبَاتَ اِلَيْهِ عَلٰى مَا عُرِفَ فِي النَّحْوِ۔

ترجمہ:۔ اور کلمۂ بل اپنے مابعد کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کیلئے تدارک کے طور پر آتا ہے یعنی غلطی کی تلافی کیلئے آتا ہے یعنی ہم نے کلمۂ بل کے ماقبل کے تلفظ میں غلطی کی ہے اسلئے کہ وہ ہمارا مقصود نہیں ہے ہمارا مقصود تو بل کا مابعد ہے نہ یہ کہ وہ واقع اور نفس الامر میں خطا تھی پس

جب تو" جاءنی زید بل عمرو" کہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس عبارت سے مقصود مجیئت کا اثبات عمرو کیلئے ہے زید کیلئے نہیں ہے پس زید کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں پھر جب تو اس پر کلمۂ لا زیادہ کر کے "جاءنی زید لا بل عمرو" کہے گا تو یہ "لا" زید سے مجیئت کی نفی میں نص ہوگا، یہ مذکورہ معنی اس وقت ہے جب کہ کلمۂ بل اثبات کے موقع پر آئے اور اگر نفی کے موقع پر آیا بایں طور کہ کہا جائے "ما جاءنی زید بل عمرو" تو کہا گیا کہ نفی عمرو کی طرف منصرف ہوگی اور کہا گیا کہ نحو کے معروف طریقہ پر عمرو کی طرف اثبات منصرف ہوگا۔

تشریح :۔ حروفِ عطف میں سے کلمۂ بل کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمۂ بل غلطی کی تلافی کے طور پر اپنے مابعد یعنی معطوف کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل یعنی معطوف علیہ سے اعراض کرنے کیلئے آتا ہے بشرطیکہ اعراض ممکن ہو اور اگر اعراض ممکن نہ ہو تو بل کے ماقبل سے اعراض نہ ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ متکلم نے کلمۂ بل کے ماقبل کے تلفظ اور اظہار مقصود دینی غلطی کی ہے کیوں کہ کلمۂ بل سے پہلے جو بیان کیا گیا ہے وہ متکلم کا مقصود نہیں ہے بلکہ متکلم کا مقصود بل کے بعد والا بیان ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ کلمۂ بل کا ماقبل یعنی معطوف علیہ باطل اور نفس الامر میں غلط ہے بلکہ وہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے نہ اس کا اثبات مقصود ہے اور نہ اس کی نفی مقصود ہے۔

بہر حال غلطی کے تدارک کا مطلب یہ ہے کہ کلمۂ بل کے ماقبل یعنی معطوف علیہ کے بارے میں جو خبر دی گئی ہے وہ متکلم کا مقصود نہیں ہے بلکہ متکلم کا مقصود کلمۂ بل کے مابعد یعنی معطوف کے بارے میں خبر دینا ہے چنانچہ اگر کسی نے "جاءنی زید بل عمرو" کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عبارت سے متکلم کا مقصود عمرو کے آنے کو ثابت کرنا ہے زید کے آنے کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہے زید تو مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں۔ اور اگر کلمۂ لا زیادہ کر کے "جاءنی زید لا بل عمرو" کہا گیا تو یہ "لا" کی زیادتی اس بارے میں نص ہوگی کہ زید نہیں آیا ہے بلکہ عمرو آیا ہے یعنی "لا" زیادہ کرنے کی صورت میں زید (معطوف علیہ) مسکوت عنہ کے درجہ میں نہیں ہوگا بلکہ اس کا نہ آنا منصوص اور متیقن ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اول (معطوف علیہ) سے اعراض اور ثانی (معطوف) کا اثبات اس صورت میں ہے جبکہ کلمۂ بل اثبات کے موقع پر آئے اور اگر نفی کے موقع پر آیا مثلاً "ما جاءنی زید بل عمرو" کہا گیا تو اس میں اختلاف ہے، بعض حضراتِ علماء نے فرمایا کہ اس صورت میں نفی معطوف یعنی عمرو کی طرف منصرف اور راجع ہو جائے گی۔ اور معطوف علیہ یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور اس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو تو نہیں آیا لیکن زید کا نہ آنا اور آنا دونوں محتمل ہیں یعنی متکلم کا مقصود نہ زید کی آمد کو ثابت کرنا ہے اور نہ اس کی نفی کرنا ہے۔ اور بعض حضرات علماء نے فرمایا ہے کہ عمرو یعنی معطوف کی طرف اثبات

منصرف اور راجع ہوگا اور معطوف علیہ یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا۔ ان حضرات کے نزدیک اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو تو آیا ہے لیکن زید کا نہ آنا اور آنا دونوں محتمل ہیں متکلم نہ تو زید کیلئے آنا ثابت کرنا چاہتا ہے اور نہ آنے کی نفی کرنا چاہتا ہے۔

فَتَطلُقُ ثَلٰثًا اِذَا قَالَ لِامْرَأَتِہٖ الْمَوْطُوْءَۃِ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَۃً بَلْ ثِنْتَیْنِ لِاَنَّہٗ لَمْ یَمْلِکْ اِبْطَالَ الْاَوَّلِ فَیَقَعَانِ تَفْرِیْعٌ عَلٰی کَوْنِہٖ لِلْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَہٗ یَعْنِیْ اَنَّ الْاِعْرَاضَ عَمَّا قَبْلَہٗ اِنَّمَا یَصِحُّ اِذَا کَانَ مَا قَبْلَہٗ صَالِحًا لِلْاِعْرَاضِ کَمَا فِی الْاِخْبَارِ اَمَّا فِی الْاِنْشَاءَاتِ فَلَا یُمْکِنُ ذٰلِکَ فَیَقَعُ الْاَوَّلُ وَالثَّانِیْ جَمِیْعًا فَفِیْ مَسْئَلَۃِ الطَّلَاقِ اَرَادَ اَنْ یَضْرِبَ عَنِ الْوَاحِدَۃِ اِلَی الْاِثْنَتَیْنِ فَالْقِیَاسُ یَقْتَضِیْ اَنْ لَا یَقَعَ الْاَوَّلُ بَلِ الْاٰخَرُ وَلٰکِنْ لَمَّا لَمْ یَصِحَّ الْاِعْرَاضُ عَنِ الطَّلَاقِ لَاجَرَمَ یَعْمَلُ بِالْاَوَّلِ وَالْاٰخَرِ مَعًا فَیَقَعُ الثَّلٰثُ۔

ترجمہ:- چنانچہ جب کوئی شخص اپنی مدخول بہا بیوی سے "انت طالق واحدۃ بل ثنتین" کہے تو اس پر تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی کیوں کہ شوہر اول کے ابطال کا مالک نہیں ہے لہٰذا کلمۂ بل کے ماقبل اور مابعد دونوں جانب کی طلاقیں واقع ہوں گی، یہ ایک تفریعی مسئلہ ہے اس بات پر کہ کلمۂ بل اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے آتا ہے یعنی اس کے ماقبل سے اعراض اسی صورت میں درست ہوتا ہے جب کہ بل کا ماقبل اعراض کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ اخبار میں ہے لیکن انشاءات میں ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اول وثانی سب واقع ہوں گی پس مسئلۂ طلاق میں شوہر نے واحدہ سے اثنین کی طرف اعراض کرنے کا ارادہ کیا ہے پس قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اول واقع نہ ہو بلکہ دوسری واقع ہو لیکن چونکہ طلاق سے اعراض درست نہیں ہے تو بلاشبہ اول وآخر سب پر عمل ہوگا اور تین طلاقیں واقع ہوجائینگی۔

تشریح:- اس بات پر کہ کلمۂ بل اعراض کیلئے آتا ہے مصنفؒ نے ایک تفریعی مسئلہ ذکر کیا ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی مدخول بہا بیوی سے کہا "انت طالق واحدۃ بل ثنتین" تو اس پر کلمۂ بل کے ماقبل اور مابعد دونوں جانب کی تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔ کیوں کہ کلمۂ بل کے ماقبل جو طلاق ہے شوہر اس کو باطل کرنے اور اس سے اعراض کرنے کا مالک نہیں ہے اور اس کو باطل کرنے کا مالک اسلئے نہیں ہے کہ کلمۂ بل کے ماقبل سے اعراض اسی وقت درست ہوتا ہے جب کہ کلمۂ بل کا ماقبل اعراض قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ اخبار میں ہے کیوں کہ خبر صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا خبر میں کذب سے صدق کی طرف اعراض کیا جاسکتا ہے جیسے "جاءنی زید بل عمرو" میں ہے کہ زید کے

بارے میں آنے کی جو خبر دی گئی ہے وہ غلط ہے بلکہ عمرو کا آنا صحیح ہے۔
اور رہا انشاءات میں تو یہ ممکن نہیں ہے کیوں کہ انشاء میں صدق وکذب کا احتمال نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا حکم تکلم کرتے ہی بغیر کسی توقف کے واقع ہو جاتا ہے۔ اور جب تکلم کرتے ہی انشاء کا حکم واقع ہو جاتا ہے تو اس سے اعراض ممکن نہ ہوگا پس مسئلہ طلاق میں چونکہ شوہر نے واحدہ سے اثنتین کی طرف اعراض کرنے کا ارادہ کیا ہے اسلئے قیاس یہی چاہتا ہے کہ اول یعنی کلمۂ بل کے ماقبل کی طلاق واقع نہ ہو اور کلمۂ بل کے مابعد کی دو طلاقیں واقع ہوں لیکن چونکہ طلاق انشاء کے قبیل سے ہے اسلئے اس سے اعراض کرنا درست نہیں ہے بلکہ اس سے اعراض متکلم کی قدرت ہی میں نہیں ہے اور جب طلاق سے اعراض درست نہیں ہے تو کلمۂ بل سے پہلے جو ایک طلاق ہے وہ بھی واقع ہوگی اور کلمۂ بل کے بعد جو دو طلاقیں ہیں وہ بھی واقع ہو جائیں گی اس طرح مذکورہ کلام سے عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔
(فوائد)۔ مصنف نے متن میں موطوءہ کی قید اسلئے ذکر کی ہے کہ اگر شوہر نے یہ کلام غیر موطوءہ سے کیا ہو تو اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ جب شوہر نے غیر موطوءہ سے "انت طالق واحدۃ" کہا اور اس سے اعراض ممکن نہیں ہے تو یہ ایک طلاق واقع ہو گئی اور غیر موطوءہ بلا عدّت کے بائنہ ہو گئی اور جب اس پر عدّت نہیں ہے تو اب وہ کسی اور طلاق کا محل نہ رہی اور جب وہ طلاق کا محل نہ رہی تو کلمۂ بل کے بعد کی دونوں طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔

بِخِلَافِ قَوْلِهٖ لَهٗ عَلَيَّ اَلْفٌ بَلْ اَلْفَانِ جَوَابٌ عَنْ قِيَاسِ زُفَرَ فَاِنَّهٗ يَقِيْسُ مَسْأَلَةَ الْاِقْرَارِ عَلٰى مَسْأَلَةِ الطَّلَاقِ فَيَقُوْلُ يَلْزَمُهٗ هٰذَا الْمِثَالَ ثَلٰثَةُ آلَافٍ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّهٗ اِقْرَارٌ وَاِخْبَارٌ وَهُوَ يَحْتَمِلُ الْاِضْرَابَ وَتَدَارُكَ الْغَلَطِ فَيُعْمَلُ عَلٰى اَصْلِهٖ وَالطَّلَاقُ اِنْشَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّدَارُكَ فَجَاءَتْ فِيْهِ الضَّرُوْرَةُ الدَّاعِيَةُ اِلَى الْعَمَلِ بِهِمَا۔

ترجمہ :۔ برخلاف مقر کے قول "لہ علیّ الف بل الفان" کے، یہ امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ہے کیوں کہ وہ مسئلۂ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس مثال میں تین ہزار لازم ہوں گے اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کلام اقرار واخبار ہے جو اعراض اور غلطی کے تدارک کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس کی اصل پر عمل کیا جائے گا اور طلاق انشاء ہے تدارک کا احتمال نہیں رکھتی ہے پس اس میں ایسی ضرورت آپڑی جو دونوں جانب پر عمل کرنے کی داعی ہے۔

تشریح :۔ اس عبارت میں حضرت امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ہے کیوں کہ وہ مسئلۂ اقرار کو مسئلۂ طلاق پر قیاس کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس طرح "انت طالق واحدۃ بل ثنتین" سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں، اسی طرح "لہ علیّ الف بل الفان" سے بھی مقر پر تین ہزار واجب ہوں گے لیکن ہماری طرف سے اس قیاس کا جواب یہ ہے کہ "لہ علی الف بل الفان" اقرار واخبار ہے جو اعراض اور غلطی کی تلافی کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس کی اصل پر عمل کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ مقر نے "لہ علی الف" کہہ کر ایک ہزار کا اقرار کیا تھا مگر جب "بل الفان" کہا تو اس نے "بل" کے ماقبل یعنی "الف" سے اعراض کیا اور یہ باور کرایا کہ میں نے یہ غلط کہا ہے اور "الفان" کا اثبات کیا یعنی یہ کہا کہ صحیح بات یہ ہے کہ مجھ پر دو ہزار ہیں اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی "سنی ستون بل سبعون" کہے یعنی میری عمر ساٹھ سال ہے بلکہ ستر سال ہے اور رہی طلاق تو از قبیل انشاء ہے اعراض اور غلطی کی تلافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے لہٰذا طلاق میں ایسی ضرورت موجود ہے جو بل کے ماقبل اور مابعد دونوں پر عمل کرنیکا تقاضہ کرتی ہے پس دونوں پر عمل کے نتیجہ میں تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

وَلٰكِنْ لِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ اَيْ دَفْعِ تَوَهُّمٍ نَاشٍ مِنَ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَقَوْلِكَ مَا جَاءَنِيْ زَيْدٌ فَاُوْهِمَ اَنَّ عَمْرًوا اَيْضًا لَمْ يَجِئْ لِمُنَاسَبَةٍ وَمُلَازَمَةٍ بَيْنَهُمَا فَاسْتَدْرَكْتَ بِقَوْلِكَ لٰكِنْ عَمْرًا وَهِيَ اِنْ كَانَتْ مُخَفَّفَةً فَهِيَ عَاطِفَةٌ وَاِنْ كَانَتْ مُشَدَّدَةً فَهِيَ مُشَبَّهَةٌ مُشَارِكَةٌ لِلْعَاطِفَةِ فِي الْاِسْتِدْرَاكِ ثُمَّ اِنْ كَانَ عَطْفُ مُفْرَدٍ عَلٰى مُفْرَدٍ يُشْتَرَطُ وُقُوْعُهَا بَعْدَ النَّفْيِ وَاِنْ كَانَ عَطْفُ جُمْلَةٍ عَلٰى جُمْلَةٍ يَقَعُ بَعْدَ النَّفْيِ وَالْاِثْبَاتِ جَمِيْعًا غَيْرَ اَنَّ الْعَطْفَ اِنَّمَا يَصِحُّ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَانَفٌ يَعْنِيْ اَنَّ لٰكِنَّ وَاِنْ كَانَتْ لِلْعَطْفِ لٰكِنَّ الْعَطْفَ اِنَّمَا يَصِحُّ اِذَا كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا مُرْتَبِطًا وَنَعْنِيْ بِالْاِتِّسَاقِ اَنْ يَكُوْنَ لٰكِنَّ مَوْصُوْلًا بِالْكَلَامِ السَّابِقِ وَلَا يَكُوْنُ نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهٗ بِعَيْنِهٖ بَلْ يَكُوْنُ النَّفْيُ رَاجِعًا اِلٰى شَيْءٍ وَالْاِثْبَاتُ اِلٰى شَيْءٍ آخَرَ وَاِنْ فُقِدَ اَحَدُ الشَّرْطَيْنِ فَحِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ الْكَلَامُ مُسْتَانَفًا مُبْتَدَاً لَا مَعْطُوْفًا۔

ترجمہ :۔ اور لکن نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی اس توہم کو دور کرنے کیلئے جو کلام سابق سے پیدا ہوتا ہے جیسے تیرا قول "ماجاءنی زید" اس سے وہم ہوا کہ عمرو بھی نہیں آیا ہے کیونکہ ان دونوں میں لگاؤ اور تعلق ہے پس تو نے اپنے قول "لکن عمرًا" سے اس کی تلافی کر لی اور "لکن" اگر مخفف ہو تو عاطفہ ہے اور اگر مشدد ہو تو مشبہ بالفعل ہے استدراک میں عاطفہ کا شریک ہے پھر اگر عطفِ

مفرد علی المفرد ہو تو اس میں شرط یہ ہے کہ اس کا وقوع نفی کے بعد ہو اور اگر عطفِ جملہ علی الجملہ ہو تو وہ نفی اور اثبات دونوں کے بعد واقع ہوگا مگر یہ کہ عطف اس وقت صحیح ہوتا ہے جب کہ کلام مربوط ہو ورنہ کلام مستانف ہوگا یعنی "لکن" اگرچہ عطف کیلئے ہے لیکن عطف اس وقت درست ہوگا جب کہ کلام موصول اور مربوط ہو اور اتساق سے ہماری مراد یہ ہے کہ کلمۂ "لکن" کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور کسی فعل کی نفی اور اس کا اثبات بعینہ نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف اور اگر دونوں شرطوں میں سے ایک شرط مفقود ہو جائے تو اس وقت کلام مستانف ومبتدأ ہوگا معطوف نہ ہوگا۔

تشریح :۔ مصنف رح نے فرمایا کہ حروف عاطفہ میں سے ایک "لکن" ہے، اور کلمۂ "لکن" نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی کلام سابق سے جو وہم پیدا ہوتا ہے اس کو دور کرنے کیلئے کلمۂ "لکن" استعمال ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے "ما جاءنی زید" کہا تو اس سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ شاید عمرو بھی نہ آیا ہو کیوں کہ زید وعمرو کے درمیان غایت درجہ تعلق اور لگاؤ ہے لہٰذا اس تعلق اور لگاؤ کا تقاضہ یہ ہے کہ جب زید نہیں آیا تو عمرو بھی نہ آیا ہوگا پس اس وہم کو دور کرنے کیلئے "لکن عمروا" کہا جائے گا یعنی زید تو نہیں آیا البتہ عمرو آیا ہے اور عمرو کے بارے میں نہ آنے کا وہم غلط ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون رح نے فرمایا کہ کلمۂ "لکن" اگر مخففہ ہو یعنی غیر مشددہ ہو تو یہ عاطفہ ہوگا، اور اگر مشددہ ہو تو یہ حروف مشبہ بالفعل میں سے ہوگا اور استدراک میں "لکن" عاطفہ کیساتھ شریک ہوگا۔ پھر کلمۂ "لکن" کے ذریعہ اگر عطفِ مفرد علی المفرد ہو تو اس صورت میں یہ شرط ہے کہ کلمۂ "لکن" نفی کے بعد واقع ہو چنانچہ "ضربتُ زیداً لکن عمرواً" کہنا درست نہ ہوگا البتہ "ماضربتُ زیداً لکن عمراً" کہنا درست ہوگا، اور اگر عطفِ جملہ علی الجملہ ہو تو کلمۂ "لکن" نفی اور اثبات دونوں کے بعد واقع ہو سکتا ہے لیکن وہ جملہ جو "لکن" سے پہلے ہے اور وہ جملہ جو "لکن" کے بعد ہے دونوں نفی اور اثبات میں مختلف ہوں گے یعنی پہلا اگر مثبت ہے تو دوسرا جملہ منفی ہوگا اور پہلا اگر منفی ہے تو دوسرا جملہ مثبت ہوگا یہ اختلاف خواہ لفظوں میں ہو جیسے "جاءنی زید لکن عمرو لم یجئ" یا لفظوں میں نہ ہو بلکہ صرف معنًی ہو جیسے "سافر زید لکن عمرو حاضر" اس دوسری مثال میں اگرچہ دونوں جملے مثبت ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہے اس طور پر کہ زید کیلئے سفر کا اثبات ہے اور عمرو سے سفر کی نفی کی گئی ہے یعنی عمرو کیلئے اقامت کو ثابت کیا گیا ہے۔

ماتن علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ کلمۂ "لکن" کے ذریعہ عطف اس صورت میں درست ہوگا جب کہ کلام موصول ہو اور مربوط ہو یعنی کلمۂ "لکن" کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کے منافی نہ ہو یعنی جس کی نفی کی گئی ہو بعینہ اس کا اثبات نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات

دوسری شئ کی طرف راجع ہو اور اگران دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہو گئی یعنی کلمۂ "لکن" کلام سابق سے ملا ہوا نہ ہو یا "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کے منافی ہو تو اس صورت میں کلمۂ "لکن" کا مابعد والا کلام معطوف نہ ہوگا بلکہ یہ کلام مستانف اور مستقل ہوگا ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

وَلَمَّا كَانَ اَمْثِلَةُ الْاِتِّسَاقِ ظَاهِرَةً فِيمَا بَيْنَ الْاُصُوْلِيِّيْنَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَذَكَرَ مِثَالَ عَدَمِ الْاِتِّسَاقِ خَاصَّةً فَقَالَ كَالْاَمَةِ اِذَا تَزَوَّجَتْ بِغَيْرِ اِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِائَةِ دِرْهَمٍ فَقَالَ لَا اُجِيْزُ النِّكَاحَ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهُ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ دِرْهَمًا اَنَّ هٰذَا فَسْخٌ لِلنِّكَاحِ وَجَعْلُ لٰكِنْ مُبْتَدَأً لِاَنَّ هٰذَا نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهٗ بِعَيْنِهٖ فَاِنَّ فِيْ هٰذَا الْمِثَالِ لَمَّا قَالَ الْمَوْلٰى اَوَّلًا لَا اُجِيْزُ النِّكَاحَ فَقَدْ قَلَعَ النِّكَاحَ عَنْ اَصْلِهٖ وَلَمْ يَبْقَ لَهٗ وَجْهُ صِحَّةٍ ثُمَّ لَمَّا قَالَ بَعْدَهٗ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ اِثْبَاتُ ذٰلِكَ الْفِعْلِ الْمَنْفِيِّ بِعَيْنِهٖ لِاَنَّ الْمَهْرَ فِي النِّكَاحِ تَابِعٌ لَا اِعْتِبَارَ لَهٗ فَيَتَنَاقَضُ اَوَّلُ الْكَلَامِ بِاٰخِرِهٖ فَحَمَلْنَاهُ عَلٰى اِبْتِدَاءِ النِّكَاحِ بِمَهْرٍ اٰخَرَ وَفَسْخِ النِّكَاحِ الْاَوَّلِ الَّذِيْ عَقَدَتْهُ فَيَكُوْنُ لٰكِنْ لِلْاِسْتِئْنَافِ لَا لِلْعَطْفِ وَلَوْ قَالَ الْمَوْلٰى فِيْ جَوَابِهَا لَا اُجِيْزُ النِّكَاحَ بِمِائَةٍ وَّلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ يَكُوْنُ هٰذَا بِعَيْنِهٖ مِثَالَ الْاِتِّسَاقِ فَيَبْقٰى اَصْلُ النِّكَاحِ وَيَكُوْنُ النَّفْيُ رَاجِعًا اِلٰى قَيْدِ الْمِائَةِ وَالْاِثْبَاتُ اِلٰى قَيْدِ الْمِائَةِ وَالْخَمْسِيْنَ فَلَا يَكُوْنُ نَفْيُ فِعْلٍ وَّاِثْبَاتُهٗ بِعَيْنِهٖ۔

ترجمہ :- چونکہ اتساق کی مثالیں اصولیین کے نزدیک ظاہر تھیں اسلئے مصنفؒ ان کے درپے نہ ہوئے اور عدم اتساق کی مثال کو خاص طور پر ذکر کیا چنانچہ فرمایا کہ جیسے باندی جب اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر ایک سو درہم کے عوض نکاح کرے پھر مولیٰ کہے "لا اجیز النکاح ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین درہما" تو مولیٰ کا یہ قول فسخ نکاح ہوگا اور کلمۂ "لکن" کو مبتداء کر دینے کا موجب ہوگا کیونکہ یہ ایک ہی فعل کی نفی اور بعینہٖ اس کا اثبات ہے اسلئے کہ اس مثال میں جب مولیٰ نے اولاً "لا اجیز النکاح" کہا تو نکاح کو اس کی جڑ سے اکھاڑ دیا اور نکاح کے صحیح ہونے کی کوئی صورت باقی نہ رہی پھر جب اس کے بعد و لکن اجیزہ بمائۃ وخمسین" کہا تو بعینہٖ اس فعل منفی کا اثبات لازم آئے گا۔ کیوں کہ نکاح میں مہر تابع ہے اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے پس مولیٰ کا اول کلام اس کے آخر کلام کے مناقض ہوگا لہٰذا ہم نے اس قول (ولکن اجیز النکاح) کو دوسرے مہر کے عوض ابتدائے نکاح پر محمول کیا اور اس پہلے نکاح کے

فسخ پر محمول کیا جس کو اس عورت نے از خود کیا ہے پس کلمۂ "لکن" استیناف کیلئے ہوگا عطف کیلئے نہ ہوگا،
اور اگر مولیٰ نے اس عورت کے جواب میں "لا اجیز النکاح بمائۃ ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین" کہا تو یہ
قول بعینہٖ اتساق کی مثال ہوگا لہٰذا اصل نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی قید مائۃ کی طرف راجع ہوگی اور
اثبات مائۃ وخمسین کی قید کی طرف راجع ہوگا پس ایک فعل کی نفی اور بعینہٖ اس کا اثبات نہ ہوگا۔

تشریح: سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ اگر کلمۂ "لکن" کے مابعد اور اس کے ماقبل کے درمیان اتساق
ہو یعنی "لکن" کا مابعد کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کے مناقض نہ ہو تو کلمۂ "لکن"
کے ذریعہ عطف کرنا درست ہوگا اور اگر یہ اتساق نہ ہو تو عطف درست نہ ہوگا بلکہ کلمۂ "لکن" کے مابعد
سے از سر نو کلام کا آغاز ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اتساق کی مثالیں چونکہ اصولیین کے نزدیک ظاہر تھیں اسلئے ان کو بیان نہیں کیا گیا
بلکہ صرف عدمِ اتساق کی مثال ذکر کی گئی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اگر باندی نے بغیر اپنے مولیٰ کی اجازت کے
ایک سو درہم کے عوض نکاح کیا، اس کے بعد مولیٰ نے کہا "لا اجیز النکاح، ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین درہما"
میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن میں ایک سو پچاس درہم کے عوض اس کی اجازت دیتا ہوں تو مولیٰ
کے اس قول کی وجہ سے باندی کا کیا ہوا نکاح فسخ ہو گیا اور کلمۂ "لکن" سے از سر نو کلام ہوگا کیوں کہ
مولیٰ کے اس کلام میں جس فعل کی نفی کی گئی ہے بعینہٖ اسی کا اثبات کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ اس مثال
میں اتساق موجود نہیں ہے اس طور پر کہ جب مولیٰ نے اوّلاً "لا اجیز النکاح" کہا تو اس نے نکاح کو سرے
سے ختم کر ڈالا، اس کے صحیح ہونے کی کوئی صورت باقی نہیں رہی پھر جب مولیٰ نے "ولکن اُجیزہ بمائۃ
وخمسین" کہا تو اس سے بعینہٖ اس فعل کا اثبات کیا گیا ہے جس کی پہلے نفی کی جا چکی ہے، لہٰذا مولیٰ کے
کلام کا اول اس کے آخر کلام کا مناقض ہو گیا اور جب مولیٰ کے کلام میں "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل
کا مناقض ہو گیا تو شرطِ اتساق نہ پائے جانے کی وجہ سے کلام متسق نہ رہا اور جب کلام متسق نہ رہا تو
کلمۂ "لکن" عطف کیلئے نہ ہوگا بلکہ استیناف کیلئے ہوگا۔ اور "لکن" کے بعد کا کلام یعنی "ولکن اجیزہ"
دوسرے مہر یعنی ایک سو پچاس درہم کے عوض از سر نو نکاح کرنے پر محمول ہوگا اور "لکن" سے پہلے کا
کلام یعنی "لا اجیز النکاح" باندی کے منعقد کردہ نکاح کے فسخ کرنے پر محمول ہوگا۔

لیکن اس پر سوال ہوگا کہ مولیٰ کے اس کلام میں بعینہٖ اس فعل کا اثبات نہیں ہے جس کی نفی کی گئی ہے
کیونکہ نکاحِ ثانی جس کی مولیٰ نے اجازت دی ہے وہ ایک سو پچاس درہم مہر کیساتھ مقید ہے اور جس
نکاح کو فسخ کیا گیا ہے وہ ایک سو درہم کے عوض منعقد کیا گیا تھا بہر حال جس نکاح کا اثبات ہے وہ
اس نکاح کا غیر ہے جس کی نفی کی گئی ہے اور جب نکاح مثبت اور نکاح منفی کے درمیان تغایر ہے تو فعل
منفی اور فعل مثبت دونوں ایک نہ ہوئے یعنی "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کا مناقض نہ رہا اور جب "لکن"

کا مابعد، ماقبل کے مناقض نہ رہا تو شرطِ اتساق پائی گئی اور جب شرطِ اتساق پائی گئی تو "لکن" کو عطف کیلئے ہونا چاہیئے نہ کہ استئناف کیلئے۔

اس کا جواب یہ ہوگا کہ مہر، نکاح میں تابع ہوتا ہے اس کا اعتبار نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ نکاح کے وقت اگر مہر ذکر نہ کیا جائے یا مہر کی نفی کردی جائے تو دونوں صورتوں میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے اگر نکاح میں مہر کا اعتبار ہوتا تو ان دونوں صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوتا بہر حال جب نکاح میں مہر کا اعتبار نہیں ہے تو مولیٰ کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اوّلاً نکاح کی نفی کی ہے اور پھر "لکن" کے ذریعہ بعینہ اس کی اجازت دی ہے اور جب ایسا ہے تو فعلِ منفی اور فعلِ مثبت دونوں ایک ہوئے یعنی "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کا مناقض ہوا۔ اور شرطِ اتساق مفقود ہو گئی، لہٰذا "لکن" عطف کیلئے نہ ہوگا بلکہ استئناف کیلئے ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے باندی کے جواب میں یہ کہا "لا اجیز النکاح بمائۃ ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین" تو یہ قول بعینہ اتساق کی مثال ہوگا اور "لکن" عطف کیلئے ہوگا پس اس صورت میں اصلِ نکاح یعنی باندی کا منعقد کردہ نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی کا تعلق "مائۃ" کی قید کیساتھ اور اثبات کا تعلق "مائۃ وخمسین" کی قید کیساتھ ہوگا یعنی مولیٰ باندی کے منعقد کردہ نکاح پر تو راضی ہے لیکن مقدار مہر پر راضی نہیں ہے، اور جب ایسا ہے تو جس فعل کی نفی کی گئی ہے بعینہ اس فعل کا اثبات نہ ہوا یعنی "لکن" کا مابعد، اس کے ماقبل کا مناقض نہ رہا، اور جب "لکن" کا مابعد، ماقبل کے مناقض نہیں ہے تو شرطِ اتساق موجود ہونے کی وجہ سے "لکن" کو عطف پر محمول کیا جائے گا اور استئناف پر محمول نہ ہوگا۔

وَاَوْ لِاَحَدِ الْمَذْكُوْرَيْنِ وَقَوْلُهٗ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا كَقَوْلِهٖ اَحَدُهُمَا حُرٌّ وَهٰذَا مُخْتَارُ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ وَفَخْرِ الْاِسْلَامِ وَذَهَبَ طَائِفَةٌ مِنَ الْاُصُوْلِيِّيْنَ وَجَمَاعَةُ النَّحْوِيِّيْنَ اِلٰى اَنَّهَا مَوْضُوْعَةٌ لِلشَّكِّ وَهُوَ لَيْسَ بِسَدِيْدٍ لِاَنَّ الشَّكَّ لَيْسَ مَعْنًى مَقْصُوْدًا لِلْمُتَكَلِّمِ قَصْدًا تَفْهِيْمَهٗ لِلْمُخَاطَبِ وَاِنَّمَا يَلْزَمُ الشَّكُّ مِنْ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَهُوَ الْخَبَرُ الْمَجْهُوْلُ وَلِذَا لَزِمَ مِنْهُ التَّخْيِيْرُ فِي الْاِنْشَاءِ وَلَوْ سُلِّمَ اَنَّ الشَّكَّ مَقْصُوْدٌ فَقَدْ وُضِعَ لَهٗ لَفْظُ الشَّكِّ.

ترجمہ:۔ اور کلمہ او مذکورین میں سے کسی ایک کیلئے آتا ہے اور قائل کا قول "ہذا حرٌّ او ہذا" ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کا قول "احدہما حرٌّ" یہ شمس الائمہ اور فخر الاسلام کا پسندیدہ مذہب ہے اور اصولیوں اور نحویوں کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ کلمہ او شک کیلئے موضوع ہے حالانکہ

یہ درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ شک متکلم کا ایسا معنی مقصود نہیں ہے جسے مخاطب کو سمجھانے کا ارادہ کیا ہو البتہ شک صرف محل کلام سے لازم آتا ہے اور وہ خبر مجہول ہے اسی وجہ سے اس سے انشاء میں تخییر لازم آتی ہے اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ شک مقصود ہے تو اس کیلئے لفظ شک وضع کیا گیا ہے۔

تشریح: ۔ حروفِ عطف میں سے کلمہ" او" کے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کلمہ" او" معطوف علیہ اور معطوف دونوں میں سے ایک کیلئے آتا ہے یعنی کلمہ" او" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف ان دونوں میں سے لاعلی التعیین کوئی ایک مراد ہے چنانچہ" ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" کہنا ایسا ہے جیساکہ" احدہما حرٌّ" یعنی جس طرح" احدہما حرٌّ" سے لاعلی التعیین ایک غلام کو آزاد کرنا مقصود ہے اسی طرح" ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" کے ذریعہ بھی لاعلی التعیین ایک غلام آزاد ہوگا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور شمس الائمہ کا پسندیدہ مذہب یہی ہے اور اہل اصول اور نحات کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ" او" خبر میں شک کیلئے آتا ہے اور انشاء (امر) میں تخییر اور اباحت کیلئے آتا ہے۔ تخییر اور اباحت میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں معطوف اور معطوف علیہ دونوں جمع ہوسکتے ہیں لیکن تخییر میں دونوں جمع نہیں ہوسکتے۔ تخییر کی مثال" اضرب زیداً او عمراً" ہے کہ مخاطب کیلئے دونوں میں سے کسی ایک کو مارنے کا حق تو حاصل ہے لیکن دونوں کو مارنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اباحت کی مثال" جالس الحسن او ابن سیرین" ہے کہ مخاطب کو حسن اور ابن سیرین دونوں کی مجالست اختیار کرنے کا حق حاصل ہے۔ بہرحال ان حضرات کے نزدیک کلمہ" او" خبر میں شک کیلئے آتا ہے یعنی متکلم، شک میں مبتلا ہوتا ہے متعین طریقہ پر احد الامرین سے واقف نہیں ہوتا۔ شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ یہ قول درست نہیں ہے یعنی کلمہ" او" کو خبر کے اندر شک کیلئے موضوع قرار دینا درست نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام، افہام یعنی مخاطب کو سمجھانے کیلئے وضع کیا جاتا ہے اور شک ایسا معنیٰ مقصود نہیں ہے جس کو سمجھانے کا ارادہ کیا جاتا ہو یعنی متکلم کے پیش نظر یہ بات ہرگز نہیں ہوتی کہ وہ اپنے کلام سے مخاطب کو اپنا شاک ہونا سمجھاتا ہو۔ پس جب کلام کی وضع، افہام کیلئے ہوتی ہے اور شک ایسا معنی نہیں ہے جس کا افہام مقصود ہو تو معلوم ہوا کہ کلمہ" او" شک کیلئے موضوع نہیں ہے البتہ محلِ کلام سے شک لازم آتا ہے یعنی خبر کے مجہول ہونے کی وجہ سے شک لازم آتا ہے مثلاً" جاءنی زید او عمرو" میں متکلم کا مقصود لاعلی التعیین ان دونوں میں سے ایک کی آمد کو بیان کرنا ہے مگر اس خبر کے زید وعمرو کے درمیان متردد ہونے کی وجہ سے سامع کیلئے شک پیدا ہوگیا الغرض شک محلِ کلام سے لازم آتا ہے اسلئے نہیں کہ کلمہ" او" شک کیلئے موضوع ہے چنانچہ کلمہ" او" اگر شک کیلئے موضوع ہوتا تو ہر جگہ شک کیلئے

ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ انشاء میں کلمہ "او" تخییر کیلئے آتا ہے اور اباحت کیلئے آتا ہے، شک کیلئے نہیں آتا پس کلمہ "او" کا بعض مقامات پر مثلاً انشاء میں شک کیلئے نہ آنا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ "او" شک کیلئے موضوع نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر اس بات کو تسلیم بھی کرلیا جائے کہ شک ایسا معنی ہے جس کو سمجھانے کا متکلم ارادہ کرتا ہے یعنی متکلم مخاطب کو اس بات کی خبر دینا چاہتا ہے کہ مجھ کو احد الامرین کی تعیین میں شک ہے تو اس مقصد کو حاصل کرنے کیلئے لفظ شک موضوع ہے متکلم لفظ شک کے ذریعہ مخاطب کو یہ بات سمجھا سکتا تھا۔ کلمہ "او" ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَهٰذَا الْكَلَامُ اِنْشَاءٌ يَحْتَمِلُ الْخَبَرَ فَاُوْجِبَ التَّخْيِيْرُ عَلٰى اِحْتِمَالِ اَنَّهٗ بَيَانٌ يَعْنِيْ اَنَّ قَوْلَهٗ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا اِنْشَاءٌ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ لِاَنَّ الشَّرْعَ وَضَعَهٗ لِاِيْجَادِ الْحُرِّيَّةِ بِهٰذَا اللَّفْظِ وَلٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ اِخْبَارًا عَنْ حُرِّيَّةٍ سَابِقَةٍ عَلٰى هٰذَا الْكَلَامِ لِاَجْلِ كَوْنِهٖ خَبَرًا مِنْ حَيْثُ اللُّغَةِ وَلَمَّا كَانَ هُوَ ذَا جِهَتَيْنِ فَاُوْجِبَ التَّخْيِيْرُ اَيْ تَخْيِيْرُ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ اِنْشَاءً بَعْدَ ذٰلِكَ بِاَنْ يُوْقِعَ الْعِتْقَ فِيْ اَيِّهِمَا شَاءَ وَيُعَيِّنَ اَنَّ هٰذَا كَانَ مُرَادًا لِيْ عَلٰى اِحْتِمَالِ اَنْ يَكُوْنَ هٰذَا التَّعْيِيْنُ بَيَانًا لِلْخَبَرِ الْمَجْهُوْلِ الصَّادِرِ عَنْهُ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ خَبَرًا وَجُعِلَ الْبَيَانُ اِنْشَاءً مِنْ وَجْهٍ وَاِظْهَارًا مِنْ وَجْهٍ اَيْ كَمَا اَنَّ الْمُبَيَّنَ ذُوْ جِهَتَيْنِ فَكَذٰلِكَ الْبَيَانُ ذُوْ جِهَتَيْنِ اِنْشَاءٌ مِنْ وَجْهٍ كَاَنَّهٗ يُوْجِدُ الْعِتْقَ الْاٰنَ فِيْ وَقْتِ الْبَيَانِ فَتُشْتَرَطُ لَهٗ صَلَاحِيَّةُ الْمَحَلِّ لِاَنَّ اِنْشَاءَ الْعِتْقِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا فِيْ مَحَلٍّ صَالِحٍ لَهٗ فَاِذَا مَاتَ اَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ الْبَيَانِ وَيَقُوْلُ اِنَّهٗ كَانَ مُرَادًا لِيْ لَمْ يُقْبَلْ لِاَنَّهٗ لَمْ يَبْقَ مَحَلًّا لِاِيْجَادِ الْعِتْقِ وَتَعَيَّنَ الْحَيُّ لِلْعِتْقِ وَاِظْهَارٌ مِنْ وَجْهٍ لِلْخَبَرِ الْمَجْهُوْلِ السَّابِقِ فَلِهٰذَا يُجْبَرُ عَلَيْهِ مِنْ جَانِبِ الْقَاضِيْ وَاِلَّا فَفِي الْاِنْشَاءِ لَا يُجْبِرُ الْقَاضِيْ بِاَنْ يَعْتِقَ عَبْدَهُ الْبَتَّةَ فَالْحَاصِلُ اَنَّ جِهَةَ الْاِنْشَائِيَّةِ وَالْخَبَرِيَّةِ قَدِ اعْتُبِرَتْ فِيْ كُلٍّ مِنَ الْمُبَيَّنِ وَالْبَيَانِ بِوَجْهَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ اِحْتِيَاطًا فَفِي الْمُبَيَّنِ مِنْ حَيْثُ قَبُوْلِهِ التَّخْيِيْرَ وَالْبَيَانَ وَفِي الْبَيَانِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ فِيْ مَوْضَعِ التُّهْمَةِ وَغَيْرِهٖ فَاِنْ بَيَّنَ الْمَيِّتَ لَا يَصِحُّ لِلتُّهْمَةِ وَاِنْ بَيَّنَ

عَبْدًا قِيمَتُهُ اَكْثَرُ مِنْ ثُلُثِ الْمَالِ فِي مَرَضِ مَوْتِهِ يَصِحُّ لِعَدَمِ التُّهْمَةِ ۔

ترجمہ :۔ یہ کلام انشاء ہے خبر کا احتمال رکھتا ہے پس تخییر واجب کردی گئی اس احتمال پر کہ بیان واقع ہو یعنی اس کا قول "ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" شرعی اعتبار سے انشاء ہے کیوں کہ شریعت نے اس لفظ کے ذریعہ اس کو ایجاد حریت کیلئے وضع کیا ہے لیکن یہ کلام اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس کلام کے ذریعہ اُس حریت کی خبر دینا مقصود ہو جو اس کلام سے پہلے ہے اسلئے کہ یہ کلام لغوی اعتبار سے خبر ہے اور چونکہ یہ کلام دو حیثیتوں والا ہے اسلئے تخییر واجب کردی گئی یعنی اس کے بعد متکلم کی تخییر اس حیثیت سے کہ یہ کلام انشاء ہے اس طور پر کہ متکلم دونوں میں سے جس میں چاہے عتق واقع کرے اور معین کردے کہ یہی میرا مقصود ہے اس احتمال کیساتھ کہ یہ تعیین اس مجہول خبر کیلئے بیان ہے جو اس سے خبر ہونے کی حیثیت سے صادر ہوئی ہے ۔ اور بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار (خبر) قرار دیا گیا ہے یعنی جس طرح مبیّن ذو جہتین ہے اسی طرح بیان بھی ذو جہتین ہے (بیان) من وجہ انشاء ہے گویا متکلم بیان کے وقت عتق کو ایجاد کرتا ہے پس عتق کیلئے محل کی صلاحیت شرط ہے کیوں کہ انشاء عتق نہیں ہوگی مگر ایسے محل میں جو اس کی صلاحیت رکھتا ہو پس جب احد العبدین بیان سے پہلے وفات پا جائے اور متکلم کہے کہ وہی میرا مقصود تھا تو اس کا یہ بیان قبول نہ ہوگا ۔ کیوں کہ ایجاد عتق کیلئے محل باقی نہیں رہا اور جو غلام زندہ ہے وہ آزادی کیلئے متعین ہو جائے گا اور من وجہ غیر معلوم سابق خبر کیلئے اظہار (خبر) ہے پس اسی وجہ سے قاضی کی جانب سے اس پر جبر کیا جائے گا ورنہ انشاء میں قاضی یہ اجبار نہیں کرے گا کہ متکلم اپنے غلام کو بالیقین آزاد کردے حاصل یہ کہ انشاء اور خبر ہونے کی جہت کا مبیّن اور بیان دونوں میں سے ہر ایک میں دو مختلف وجہوں سے احتیاطاً اعتبار کیا گیا ہے پس مبیّن میں اس حیثیت سے کہ وہ تخییر اور بیان کو قبول کرتا ہے اور بیان میں اس حیثیت سے کہ وہ تہمت وغیرہ کے مقام میں ہے پس اگر متکلم نے میت کو بیان کردیا تو تہمت کی وجہ سے صحیح نہ ہوگا اور اگر ایسا غلام بیان کیا جو مرض وفات میں تہائی مال سے زیادہ ہو تو عدم تہمت کی وجہ سے یہ بیان صحیح ہوگا ۔

تشریح :۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سابقہ کلام یعنی "ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" شرعاً تو انشاء ہے اور لغتہً خبر ہے شرعاً انشاء تو اسلئے ہے کہ شریعت نے اس کلام کو ایجاد حریت کیلئے وضع کیا ہے اور جو کلام ایجاد شئی کیلئے موضوع ہوتا ہے وہی انشاء ہوتا ہے لہٰذا یہ کلام انشاء ہوگا اور لغتہً خبر اسلئے ہے کہ اہل لغت نے اس کلام کو اخبار (خبر دینے کیلئے) وضع کیا ہے ۔ بہر حال یہ کلام ہے تو انشاء لیکن احتمال اس بات کا بھی رکھتا ہے کہ اس کلام کے ذریعہ اس حریت اور آزادی کی خبر دی گئی ہو جو

حریت اس کلام سے پہلے ہے یعنی مولیٰ پہلے غلام کو آزاد کر چکا پھر "ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" کہہ کر اس کو آزاد کرنے کی خبر دی ہے۔ الغرض یہ کلام ذو جہتین ہے یعنی انشاء بھی ہے اور خبر بھی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلمہ "او" انشاء میں تخییر کیلئے ہوتا ہے لہٰذا اس کلام کے انشاء ہونے کی وجہ سے متکلم یعنی مولیٰ کیلئے اختیار ثابت ہوگا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے جس کو چاہے آزاد کرے اور متعین کر کے یہ کہے کہ میری مراد یہ غلام تھا۔ اور یہ کلام خبر بھی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلمہ "او" خبر میں احد المذکورین کیلئے ہوتا ہے یعنی کلمہ "او" کی وجہ سے خبر مجہول ہو جاتی ہے لہٰذا متکلم جب اس کلام کے انشاء ہونے کی وجہ سے ایک غلام کو متعین کرے گا تو یہ متعین کرنا اُس خبر مجہول کا بیان بھی واقع ہوگا جو خبر متکلم سے صادر ہوئی ہے اسلئے کہ یہ کلام خبر ہے اور خبر مجہول بیان کا احتمال رکھتی ہے۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ جس طرح کلام مُبیَّن (بفتح الیاء) انشائیت اور خبریت کی وجہ سے ذوجہتین ہے اسی طرح جو کلام بیان واقع ہوگا یعنی مولیٰ ایک غلام کی طرف اشارہ کر کے "ہٰذا حرٌّ" کہے گا تو یہ بیان (کلام مبیِّن بکسر الیاء) بھی ذو جہتین ہے یعنی من وجہ انشاء ہے اور من وجہ خبر ہے۔ پس جونکہ بیان (ہٰذا حرٌّ) من وجہ انشاء ہے اسلئے یہ ایسا ہوگا گویا مولیٰ اب بیان کے وقت اس غلام کو آزاد کرتا ہے اور جب کلام مبیِّن (بکسر الیاء) یعنی بیان من وجہ انشاء ہے اور مولیٰ گویا اسی وقت اس غلام کو آزاد کرتا ہے تو آزادی کیلئے محل کا بیان کے وقت قابلِ عتق ہونا ضروری ہوگا کیونکہ عتق اُسی محل میں واقع ہوتا ہے جو محل اسکو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو چنانچہ اگر بیان سے پہلے ہی ایک غلام مرگیا اور مولیٰ اس کے بارے میں یہ کہے کہ میری مراد یہی غلام تھا تو اس کا یہ بیان قبول نہ ہوگا کیوں کہ غلام میّت ایجادِ عتق کا محل نہیں رہا حالانکہ بیان کے وقت اس کا قابلِ عتق ہونا ضروری تھا پس جو غلام زندہ ہے وہ آزاد ہونے کیلئے متعین ہو جائے گا۔ اگر بیان من کلِ وجہ اخبار ہوتا تو حالتِ بیان میں صلاحیتِ محل کی شرط نہ ہوتی بلکہ ایجاب اول یعنی کلام مبیَّن (بفتح الیاء) کے تلفظ کے وقت قیامِ محل اور صلاحیتِ محل کی شرط ہوتی لیکن حالتِ بیان میں صلاحیتِ محل کی شرط ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ بیان من کل وجہ اخبار نہیں ہے بلکہ من وجہ انشاء بھی ہے اور بیان یعنی کلامِ مبیِّن (بکسر الیاء) چوں کہ من وجہ اُس خبر مجہول کیلئے اخبار ہے جو خبر مجہول بیان پر مقدم ہے اسلئے مولیٰ کو قاضی کی طرف سے مجبور کیا جائے گا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے ایک کو متعین کرے اگر یہ بیان من کل وجہ انشاء ہوتا تو قاضی، مولیٰ کو اس بات پر مجبور کرنے کا مجاز نہ ہوتا کہ وہ اپنے غلام کو بالیقین آزاد کرے کیوں کہ انشاء میں قاضی کو یہ حق حاصل نہیں ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مبیَّن (بفتح الیاء) اور بیان (مبیِّن بکسر الیاء) دونوں میں سے ہر ایک میں انشاء اور خبر ہونے کا اعتبار مختلف دو وجہوں سے احتیاط کے طور پر کیا گیا ہے چنانچہ مبیَّن (بفتح الیاء) چونکہ تخییر کو قبول کرتا ہے اور مولیٰ کیلئے تخییر ثابت کرتا ہے اسلئے اس میں انشاء کا اعتبار کیا

گیا اور چونکہ بیان کو قبول کرتا ہے یعنی کلام مبیّن (بفتح الیاء) چونکہ تعیین بیان کا احتمال رکھتا ہے اسلئے اس میں خبر کا اعتبار کیا گیا اور بیان (کلام مبیِّن (بکسر الیاء) میں تہمت کی وجہ سے چونکہ مولیٰ کا قول قبول نہیں ہوتا اسلئے اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا اور چونکہ عدم تہمت کی وجہ سے اس کا قول قبول کرلیا جاتا ہے اس لئے اس میں خبر کا اعتبار کیا گیا، پس اگر مولیٰ غلام میت کو بیان کرے اور یہ کہے کہ میری مراد یہی غلام تھا تو چونکہ اس میں مولیٰ کا فائدہ ہے اسلئے تہمت کذب کی وجہ سے اس کا یہ قول قبول نہ ہوگا اور یہ بیان انشاء ہوگا، اور اگر اس نے مرض وفات کے وقت ایسا غلام بیان کیا جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہو تو یہ اظہار و بیان درست ہوگا اور یہ بیان خبر ہوگا کیوں کہ یہاں کسی طرح کی کوئی تہمت نہیں ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

وَإِذَا دَخَلَتْ فِي الْوَكَالَةِ يَصِحُّ بِأَنْ يَقُوْلَ وَكَّلْتُ هٰذَا أَوْ هٰذَا فَأَيُّهُمَا تَصَرَّفَ صَحَّ وَلَا يُشْتَرَطُ اجْتِمَاعُهُمَا لِأَنَّ أَوْ فِي مَوْضِعِ الْإِنْشَاءِ لِلتَّخْيِيْرِ وَالتَّوْكِيْلُ إِنْشَاءٌ بِخِلَافِ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ التَّرْدِيْدُ فِيْهِمَا بِأَنْ يَقُوْلَ بِعْتُ هٰذَا أَوْ هٰذَا أَوْ بِعْتُ هٰذَا بِأَلْفٍ أَوْ بِأَلْفَيْنِ وَآجَرْتُ هٰذَا أَوْ هٰذَا أَوْ آجَرْتُ هٰذَا بِأَلْفٍ أَوْ بِأَلْفَيْنِ لِبَقَاءِ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ أَوِ الْمَعْقُوْدِ بِهٖ مَجْهُوْلًا مَعَ عَدَمِ تَعَيُّنِ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُوْمًا فِي اثْنَيْنِ أَوْ ثَلٰثَةٍ مُتَعَلِّقٌ بِالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ أَيْ لَا يَصِحُّ الْبَيْعُ وَالْإِجَارَةُ قَطُّ إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُوْمًا بِأَنْ يَقُوْلَ عَلٰى أَنَّ الْخِيَارَ فِي التَّعْيِيْنِ لِلْبَائِعِ أَوْ لِلْمُشْتَرِيْ أَوْ لِلْآجِرِ أَوْ لِلْمُسْتَاجِرِ وَيَكُوْنُ الْخِيَارُ وَاقِعًا فِي اثْنَيْنِ أَوْ ثَلٰثَةٍ مِنَ الْمَبِيْعِ وَالثَّمَنِ وَمِنَ الْأُجْرَةِ وَالدَّارِ لَا أَزْيَدُ مِنَ الثَّلٰثَةِ لِأَنَّ الثَّلٰثَةَ تَشْتَمِلُ عَلَى الْجَيِّدِ وَالْوَسَطِ وَالرَّدِيِّ وَالرَّابِعُ زَائِدٌ لَا حَاجَةَ إِلَيْهِ وَالْجَهَالَةُ غَيْرُ مُفْضِيَةٍ إِلَى الْمُنَازَعَةِ لِتَعَيُّنِ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ فَيَصِحُّ اسْتِحْسَانًا إِلْحَاقًا لِهٰذَا الْخِيَارِ بِخِيَارِ الشَّرْطِ وَعِنْدَ زُفَرَ وَالشَّافِعِيِّ رح لَا يَصِحُّ قِيَاسًا لِلْجَهَالَةِ۔

ترجمہ :۔ اور کلمہ "او" جب وکالت میں داخل ہو تو وکالت درست ہوگی مثلاً یوں کہے "وکّلتُ ہٰذا او ہٰذا" پس ان دونوں میں سے جو بھی تصرّف کرے گا اس کا تصرف صحیح ہوگا۔ اور

دونوں کا اکٹھا ہونا شرط نہیں ہے کیوں کہ کلمۂ "او" انشاء کے مقام میں تخییر کیلئے ہوتا ہے۔ اور توکیل انشاء ہے برخلاف بیع اور اجارہ کے کیوں کہ ان دونوں میں تردید درست نہیں ہوتی ہے مثلاً کوئی کہے "بعت ہٰذا او ہٰذا" یا "بعت ہٰذا بالف او بالفین" یا "آجرت ہٰذا او ہٰذا" یا "آجرت ہٰذا بالف او بالفین" کیوں کہ معقود علیہ یا معقود بہ من لہ الخیار کے متعین نہ ہونے کے باوجود مجہول رہ جاتا ہے مگر یہ کہ من لہ الخیار دو یا تین میں معلوم ہو یہ عبارت بیع اور اجارہ کے ساتھ متعلق ہے یعنی بیع اور اجارہ دونوں کبھی صحیح نہ ہوں گے مگر یہ کہ من لہ الخیار معلوم ہو مثلاً یوں کہے کہ تعیین میں خیار، بائع یا مشتری یا آجر یا مستاجر کیلئے ہے اور خیار، مبیع، ثمن، اجرت اور دار میں سے دو یا تین میں واقع ہو، تین سے زیادہ میں نہ ہو۔ کیوں کہ تین، اعلیٰ، اوسط اور ردی سب پر مشتمل ہے اور جو تھا زائد ہے اس کی ضرورت نہیں پڑتی ہے اور من لہ الخیار کے متعین ہونے کی وجہ سے جہالت غیر مفضی الی المنازعہ ہے پس اس خیار کو خیار شرط کیساتھ لاحق کرتے ہوئے استحساناً درست ہے۔ اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جہالت کی وجہ سے قیاساً صحیح نہیں ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمۂ "او" اگر وکالت کے باب میں ذکر کیا گیا تو وکالت درست ہوگی مثلاً کسی نے یوں کہا "وکلتُ فلانا او فلانا ببیع ہٰذا العبد" میں نے فلاں یا فلاں کو اس غلام کے فروخت کرنے کا وکیل کیا تو یہ وکیل کرنا استحساناً درست ہوگا جیسا کہ "وکلتُ احدہما ببیع ہٰذا العبد" کہنے سے وکالت استحساناً درست ہوجاتی ہے۔ چنانچہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی تصرف کرے گا اس کا تصرف درست ہوجائے گا یعنی دونوں میں سے جو بھی وکیل اس غلام کو فروخت کرے گا اس کا فروخت کرنا استحساناً درست ہوگا۔ اور فروخت کرنے کیلئے دونوں وکیلوں کا جمع ہونا شرط نہ ہوگا۔ البتہ کلمۂ "او" داخل کرنے کی صورت میں قیاساً وکالت درست نہیں ہے وجہ قیاس یہ ہے کہ کلمۂ "او" داخل کرنے کی وجہ سے مامور (وکیل) مجہول ہوجاتا ہے پس اس جہالت کی وجہ سے توکیل درست نہ ہوگی۔ اور وجہ استحسان یہ ہے کہ کلمۂ "او" انشاء کے موقع پر تخییر کیلئے ہوتا ہے اور توکیل بھی از قبیل انشاء ہے اور تخییر، تعمیل حکم کیلئے مانع نہیں ہے کیوں کہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی موکل کے بیان کردہ تصرف کو انجام دے گا وہی موکل کے حکم کی تعمیل کرنے والا ہوگا۔ اور موکل کے حکم کی تعمیل کرنا ہی وکالت کا مقصد ہے۔ الحاصل جب کلمۂ "او" کے داخل کرنے سے وکالت کا مقصد حاصل ہوجاتا ہے ــــــــ

ــــــــ تو کلمۂ "او" کے داخل کرنے سے وکالت بھی درست ہوجائے گی اور رہا مامور (وکیل) کا مجہول ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وکالت کی بنیاد

توسع پر ہے لہٰذا مامور (وکیل) کا اس انداز پر مجہول ہونا مفضی الی المنازعہ نہ ہوگا بلکہ باب وکالت میں اس درجہ جہالت برداشت کرلی جائے گی۔ بہر حال کلمۂ "او" اگر باب وکالت میں داخل کیا گیا تو وکالت درست ہے لیکن بیع اور اجارہ کے باب میں اگر کلمۂ "او" ذکر کیا گیا تو یہ دونوں درست نہ ہوں گے مثلاً کسی نے کہا "بعت ہٰذا او ہٰذا" میں نے اس کو فروخت کیا یا اسکو، تو معقود علیہ (مبیع) کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع درست نہ ہوگی یا "بعت ہٰذا بالف او بالفین" کہا تو معقود بہ (ثمن) کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع درست نہ ہوگی، اسی طرح اگر "آجرت ہٰذا او ہٰذا" کہا تو معقود علیہ یعنی شئی مستاجر کے مجہول ہونے کی وجہ سے اور اگر "آجرت ہٰذا بالف او بالفین" کہا تو معقود بہ یعنی اجرت کے مجہول ہونے کی وجہ سے اجارہ درست نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ بابِ بیع اور بابِ اجارہ میں کلمۂ "او" داخل کرنے سے چونکہ معقود علیہ یا معقود بہ میں ایسی جہالت پیدا ہوجاتی ہے جو مفضی الی المنازعہ ہے اور من لہ الخیار متعین نہیں ہے اسلئے یہ بیع اور اجارہ درست نہ ہوں گے ہاں۔ اگر من لہ الخیار متعین اور معلوم ہو یعنی اگر عاقدین میں سے کسی ایک متعین عاقد کیلئے دو یا تین میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کا اختیار ہو تو اس صورت میں کلمۂ "او" کے مذکور رہنے کے باوجود بیع اور اجارہ درست ہوجائیں گے مثلاً ایک شخص نے کہا "بعتُ ہٰذا او ہٰذا" یا "بعتُ ہٰذا بالف او بالفین" اور ایک کو متعین کرنے کا اختیار مشتری کو دیدیا یا بائع نے اپنے لئے اختیار لے لیا تو یہ بیع درست ہوجائے گی، اسی طرح اگر اجارہ میں شئی مستاجر کو کلمۂ "او" کے ذریعہ ذکر کیا یا اجرت کو کلمۂ "او" کے ذریعہ ذکر کیا اور من لہ الخیار کو متعین کردیا تو یہ اجارہ درست ہوجائے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر مبیع، یا ثمن یا اجرت یا شئی مستاجر مثلاً مکان، دو یا تین کی تعداد میں کلمۂ "او" کے ذریعہ مذکور ہوں تو من لہ الخیار کو ان میں سے کسی ایک کو متعین کرنے کا اختیار حاصل ہوگا لیکن اگر تین سے زائد ہوں مثلاً یوں کہا "بعت ہٰذا او ہٰذا او ہٰذا او ہٰذا" اور مشتری کو اختیار دیدیا تو یہ بیع درست نہ ہوگی اور من لہ الخیار کو کسی ایک کے متعین کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ خیار تعیین کو خیار شرط کی طرح ضرورت کے پیشِ نظر مشروع کیا گیا ہے اور ضرورت تین سے پوری ہوجاتی ہے اس طور پر کہ تین میں اعلیٰ، اوسط اور ردی تینوں آجاتے ہیں، اور رہا چوتھا تو وہ زائد ہے اس کی ضرورت نہیں پڑتی ہے بہر حال خیار تعیین کی صورت میں معقود علیہ یا معقود بہ اگرچہ مجہول ہوتا ہے لیکن من لہ الخیار کے متعین ہونے کی وجہ سے یہ جہالت مفضی الی المنازعہ نہیں ہوتی اور جو جہالت مفضی الی المنازعہ نہ ہو وہ مفسد نہیں ہوتی ہے لہٰذا یہ جہالت بھی مفسدِ عقد نہ ہوگی۔

ماتن رح کہتے ہیں کہ خیار تعیین کی صورت میں عقد بیع اور عقد اجارہ دونوں استحساناً درست

ہوں گے اور اس خیار تعیین کو خیار شرط کیساتھ لاحق کردیا جائے گا یعنی ضرورت کی وجہ سے جس طرح خیار شرط مشروع ہے اسی طرح خیار تعیین بھی ضرورت کی وجہ سے مشروع کردیا گیا البتہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ قیاس کا اعتبار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ معقود علیہ یا معقود بہ کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع اور اجارہ درست نہ ہوں گے۔

وَفِي الْمَهْرِ كَذٰلِكَ عِنْدَهُمَا اِنْ صَحَّ التَّخْيِيْرُ وَفِي النَّقْدَيْنِ يَجِبُ الْاَقَلُّ يَعْنِيْ اِذَا دَخَلَ اَوْ فِي الْمَهْرِ بِاَنْ يَقُوْلَ تَزَوَّجْتُ عَلٰى هٰذَا اَوْ هٰذَا فَاَيُّهُمَا اَعْطَاهَا صَحَّ عِنْدَهُمَا وَلٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ يَصِحَّ التَّخْيِيْرُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ بِاَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِنْهُمَا دَائِرًا بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ بِاخْتِلَافِ الْجِنْسِ اَوِ الصِّفَةِ بِاَنْ يَقُوْلَ عَلٰى اَلْفِ دِرْهَمٍ اَوْ مِائَةِ دِيْنَارٍ اَوْ يَقُوْلَ عَلٰى اَلْفٍ حَالَّةٍ اَوْ اَلْفَيْنِ مُؤَجَّلَةٍ اَوْ يَقُوْلَ عَلٰى هٰذَا الْعَبْدِ اَوْ هٰذَا الْعَبْدِ فَاِنَّ كُلًّا مِنْ هٰؤُلَاءِ مُشْتَمِلٌ عَلٰى نَفْعٍ وَضَرَرٍ وَعُسْرٍ وَيُسْرٍ فَيَصِحُّ التَّخْيِيْرُ فَيُعْطِيْهَا مَا شَاءَ وَاِنْ لَمْ يَصِحَّ التَّخْيِيْرُ بِاَنْ يَكُوْنَ بَيْنَ الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ مِنَ النَّقْدَيْنِ مَثَلًا يَقُوْلُ تَزَوَّجْتُكِ عَلٰى اَلْفِ دِرْهَمٍ اَوْ اَلْفَيْ دِرْهَمٍ يَجِبُ الْاَقَلُّ لَا مُحَالَةَ اِذْ لَا فَائِدَةَ لِلزَّوْجِ فِي هٰذَا الْاِخْتِيَارِ بَلْ نَفْعُهُ فِي اِعْطَاءِ الْاَقَلِّ اَلْبَتَّةَ وَلَمْ يُعْتَبَرْ نَفْعُهَا فِي قَبُوْلِ الْكَثِيْرِ لِاَنَّ الْاَصْلَ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ وَالْمَالُ فِي النِّكَاحِ لَيْسَ اَمْرًا اَصْلِيًّا حَتّٰى تُعْتَبَرَ رِعَايَةُ الزِّيَادَةِ وَقَدْ فُهِمَ مِنْ هٰذَا التَّقْرِيْرِ اَنَّ قَيْدَهُ فِي النَّقْدَيْنِ اِتِّفَاقِيٌّ لِاَنَّهُ اِذَا تَزَوَّجَ عَلٰى هٰذَا الْعَبْدِ اَوْ هٰذَا الْعَبْدِ يَجِبُ عِنْدَهُمَا الْعَبْدُ الْاَقَلُّ قِيْمَةً هٰكَذَا قِيْلَ وَهٰذَا كُلُّهُ عِنْدَهُمَا وَعِنْدَهُ يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ فِي كُلٍّ مِنْ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ لِاَنَّهُ هُوَ الْمُوْجَبُ الْاَصْلِيُّ فِي النِّكَاحِ وَالْعُدُوْلُ عَنْهُ اِلَى الْمُسَمّٰى اِنَّمَا يَكُوْنُ عِنْدَ مَعْلُوْمِيَّةِ التَّسْمِيَةِ وَلَمْ تُوْجَدْ وَلٰكِنْ فِي صُوْرَةِ الْاَلْفِ الْحَالَّةِ وَالْاَلْفَيْنِ النَّسِيْئَةِ اِنْ كَانَ مَهْرُ الْمِثْلِ اَلْفَيْنِ اَوْ اَكْثَرَ فَالْخِيَارُ لَهَا وَاِنْ كَانَ اَقَلَّ مِنَ الْاَلْفِ فَالْخِيَارُ لِلزَّوْجِ يُعْطِيْهَا اَيَّهُمَا شَاءَ۔

ترجمہ:۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مہر میں بھی ایسا ہی ہے اگر تخییر صحیح ہو اور نقدین میں

اقل واجب ہوگا یعنی جب کلمۂ "او" مہر کے باب میں داخل ہو مثلاً کوئی اس طور پر کہے "تزوجتُ علیٰ ہٰذا او ہٰذا" پس ان دونوں میں سے جس کو دیدے گا صاحبین کے نزدیک صحیح ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تخییر اس طور پر صحیح ہو کہ اختلافِ جنس یا اختلافِ صفت کی وجہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہو مثلاً یوں کہے "علی الف درہم او مائۃ دینار" یا یوں کہے "علی الف حالۃ او الفین مؤجلۃ" یا یوں کہے "علی ہٰذا العبد او ہٰذا العبد" ان مثالوں میں سے ہر ایک مثال نفع، ضرر اور تنگی و آسانی پر مشتمل ہے لہٰذا تخییر صحیح ہوگی پس ان میں سے جو چاہے دے، اور اگر تخییر صحیح نہ ہو اس طور پر کہ ایک جنس کے نقدین قلیل و کثیر کے درمیان ہوں مثلاً یوں کہے "تزوجتک علی الف درہم او الفی درہم" تو اس صورت میں لامحالہ اقل واجب ہوگا کیوں کہ اس اختیار میں شوہر کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ اس کا نفع اقل کے دینے میں ہے اور کثیر کے قبول کرنے میں عورت کے نفع کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ کیوں کہ اصل ذمہ کا بری ہونا ہے اور نکاح میں مال کوئی امر اصلی نہیں ہے کہ زیادتی کی رعایت کا اعتبار کیا جائے۔ اس تقریر سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ فی النقدین کی قید اتفاقی ہے کیوں کہ جب کوئی شخص "علی ہٰذا العبد او ہٰذا العبد" کی شرط پر نکاح کرے تو صاحبین کے نزدیک وہی غلام واجب ہوگا جس کی قیمت کم ہو ایسا ہی کہا گیا ہے اور یہ سب باتیں صاحبین کے نزدیک ہیں، اور امام صاحب کے نزدیک مہر مثل واجب ہوگا ان تمام مذکورہ مسائل میں کیوں کہ نکاح میں موجَب اصلی وہ ہی ہے اور اس سے مسمّٰی کی طرف عدول اس وقت ہوتا ہے جب کہ تسمیہ معلوم ہو حالانکہ تسمیہ موجود نہیں ہے۔ البتہ ایک ہزار نقد اور دو ہزار ادھار کی صورت میں اگر مہر مثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو عورت کو خیار ہوگا اور اگر ایک ہزار سے کم ہو تو شوہر کو خیار ہوگا کہ وہ عورت کو ان دونوں میں سے جو چاہے دے۔

تشریح: سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ کلمۂ "او" اگر باب وکالت میں داخل ہو تو کلمۂ "او" تخییر کیلئے ہوگا کیونکہ وکالت از قبیل انشاء ہے اور انشاء میں کلمۂ "او" تخییر کیلئے آتا ہے، اسی طرح کلمۂ "او" اگر مہر میں داخل کیا گیا تو صاحبین رح کے نزدیک کلمۂ "او" تخییر کیلئے ہوگا بشرطیکہ تخییر درست اور مفید ہو۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان کلمۂ "او" داخل کیا گیا ہو وہ دونوں اختلافِ جنس یا اختلافِ صفت کی وجہ سے نفع اور ضرر، تنگی اور آسانی کے درمیان دائر ہوں، اختلافِ جنس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً ان میں سے ایک دراہم کے قبیلہ سے ہو اور ایک دنانیر کے قبیلہ سے ہو مثلاً مرد یہ کہے "تزوجتُ علی الف درہم او مائۃ دینار" میں نے ایک ہزار درہم یا ایک سو دینار پر نکاح کیا، اور اختلافِ صفت کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ایک نقد ہو اور ایک ادھار ہو اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہو مثلاً مرد کہے "تزوجت علی الف حالۃ او الفین مؤجلۃ" میں نے ایک ہزار درہم نقد

یا دو ہزار درہم ادھار پر نکاح کیا یا " تزوجت علی ہٰذا العبد او ہٰذا العبد " کہے اور ان میں سے ایک غلام اوکس (کم قیمت کا) ہو اور ایک غلام ارفع (زیادہ قیمت کا) ہو۔ بہر حال ان مثالوں میں سے ہر ایک مثال چونکہ نفع اور ضرر، تنگی اور آسانی پر مشتمل ہے اس لئے ان مثالوں میں تخییر مفید اور درست ہوگی، اور جب ان مثالوں میں تخییر مفید اور درست ہے تو ان مثالوں میں کلمۂ "او" تخییر کیلئے ہوگا اور شوہر کو اختیار ہوگا کہ مذکورہ دونوں رقموں میں سے جونسی چاہے رقم عورت کو دیدے کیونکہ یہاں کلمۂ "او" ذکر کیا گیا ہے اور کلمۂ "او" کا موجَب تخییر ہے اور تخییر پر عمل کرنا ممکن بھی ہے لہٰذا تخییر کا قائل ہونا واجب ہوگا، اور اگر تخییر مفید اور درست نہ ہو اس طور پر کہ تخییر نقدین میں سے ایک جنس کے قلیل وکثیر کے درمیان ہو مثلاً مرد یہ کہے "تزوجتکِ علی الف درہم او الفی درہم" یا " تزوجتکِ علی الف دینار او الفی دینار" کہے یعنی میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم یا دو ہزار درہم پر نکاح کیا یا یہ کہے کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار دینار یا دو ہزار دینار پر نکاح کیا تو ان دونوں صورتوں میں شوہر کیلئے تخییر ثابت نہ ہوگی بلکہ جو رقم کم ہوگی شوہر پر وہی رقم واجب ہوگی، کیونکہ ان صورتوں میں شوہر کو اختیار دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ شوہر کا فائدہ اس میں ہے کہ وہ عورت کو کم رقم ادا کرے۔ اور رہا یہ سوال کہ مقدار زائد کو قبول کرنے میں عورت کا نفع ہے لہٰذا عورت کے نفع کا اعتبار کرتے ہوئے شوہر کو اختیار دیدیا جاتا یعنی کم رقم دینے میں شوہر کا نفع ہے اور زائد رقم دینے میں عورت کا نفع ہے لہٰذا اس صورت میں بھی تخییر مفید اور درست ہے اور جب تخییر مفید ہے تو اس صورت میں بھی کلمۂ "او" تخییر کیلئے ہونا چاہیئے تھا، اور شوہر کیلئے اختیار ثابت ہونا چاہیئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ شوہر ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے اور شوہر کم رقم ادا کرنے سے بھی سبکدوش ہو جاتا ہے لہٰذا شوہر پر کم رقم کا ادا کرنا واجب ہوگا، اور رہا عورت کے نفع کا اعتبار تو اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کے باب میں مال کوئی امر اصلی نہیں ہے کہ زیادہ رقم قبول کرنے میں عورت کے نفع کا اعتبار کیا جائے یعنی نکاح میں چونکہ مال امر اصلی نہیں ہوتا، اسلئے مال کی زیادتی کی رعایت معتبر نہ ہوگی۔

شارح علیہ الرحمہ نے متن " وفی النقدین یجب الاقل " کی تشریح کرتے ہوئے " من جنس واحد من النقدین " کہہ کر ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ " وفی النقدین یجب الاقل " سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً نقدین میں اقل واجب ہوگا خواہ کلمۂ "او" کے ماقبل اور مابعد کی جنس ایک ہو یا دو ہوں، چنانچہ اگر مرد " تزوجتک علی الف درہم او مائۃ دینار " کہے تو اس پر ان دونوں میں سے جو اقل ہو وہ واجب ہونا چاہیئے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں شوہر کو اختیار ہوتا ہے کہ ان دونوں

رقموں میں سے جو چاہے ادا کرے جیسا کہ گذشتہ سطروں میں گذرا ہے۔ پس شارح رح نے "من جنس واحد" کہہ کر واضح کر دیا کہ اگر دونوں کی جنس ایک ہو مثلاً کلمہ "او" کے ماقبل اور مابعد صرف درہم مذکور ہو یا صرف دینار مذکور ہو اور اوصاف میں بھی دونوں مختلف نہ ہوں تو شوہر پر اقل واجب ہوگا اور شوہر کیلئے تخییر ثابت نہ ہوگی اور اگر دونوں کی جنس الگ الگ ہو یا جنس تو ایک ہو لیکن اوصاف میں مختلف ہوں تو شوہر پر اقل واجب نہ ہوگا بلکہ اس کیلئے تخییر ثابت ہوگی۔ بہر حال "من جنس واحد" کا لفظ زیادہ کرنے کے بعد مذکورہ وہم پیدا نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ متن میں "وفی النقدین" کی قید اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے کیونکہ مقدار اقل واجب ہونے کا حکم نقدین (دراہم و دنانیر) کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ نقدین کے علاوہ بھی اگر ایک جنس کی دو چیزوں کے درمیان کلمہ "او" کے ذریعہ تردید کی گئی اور ان دونوں کی قیمتوں میں تفاوت ہوا تو صاحبین رح کے نزدیک اس صورت میں بھی اقل ہی واجب ہوتا ہے اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہیں ہوتا مثلاً اگر کسی مرد نے کہا "تزوجتک علی ہٰذا العبد او ہٰذا العبد" اور ان دونوں میں سے ایک غلام کم قیمت کا ہو اور ایک زیادہ قیمت کا ہو تو شوہر پر لامحالہ کم قیمت والا غلام واجب ہوگا، اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہ ہوگا۔ علماء نے صاحبین رح کا مذہب یہی بیان کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ مہر کے اس مسئلہ میں اب تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ سب صاحبین رح کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رح کے نزدیک مذکورہ تمام صورتوں میں مہر مثل کو حَکَم بنایا جائے گا یعنی مہر مثل اگر مقدار اقل سے کم ہوا تو مقدار اقل واجب ہوگی اور اگر مقدار اکثر سے زائد ہوا تو مقدار اکثر واجب ہوگی اور اگر دونوں کے درمیان ہوا تو مہر مثل واجب ہوگا مثلاً "علیٰ ہٰذا العبد او ہٰذا العبد" کہہ کر نکاح کیا حالانکہ ان میں سے ایک غلام اوکس، کم قیمت کا ہے اور ایک ارفع، زائد قیمت کا ہے تو امام صاحب کے نزدیک مہر مثل حکم ہوگا یعنی اگر مہر مثل اوکس سے کم ہوا تو اوکس غلام واجب ہوگا کیوں کہ شوہر، عورت کو مہر مثل سے زیادہ دینے پر راضی ہو گیا ہے اور اگر مہر مثل ارفع غلام سے زیادہ ہوا تو شوہر پر ارفع غلام واجب ہوگا کیوں کہ عورت مہر مثل سے کم پر راضی ہو گئی ہے اور اگر مہر مثل دونوں کے درمیان ہوا تو مہر مثل واجب ہوگا۔ ہاں۔ اگر شوہر نے یہ کہا ہو کہ "تزوجتک علی الف حالّة او الفین نسیئة" میں نے تجھ سے ایک ہزار نقد پر یا دو ہزار ادھار پر نکاح کیا تو اس صورت میں بھی اگرچہ مہر مثل حکم ہوگا لیکن اس صورت میں امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ اگر مہر مثل دو ہزار یا دو ہزار سے زائد ہوا تو عورت کو اختیار ہوگا جی چاہے ایک ہزار نقد لے اور جی چاہے دو ہزار ادھار لے کیوں کہ عورت بہر حال مہر مثل سے کم پر راضی ہے اور عورت چونکہ دونوں صورتوں میں شوہر پر تبرع کرنے والی ہے (ایک ہزار نقد لینے کی صورت میں مقدار میں تبرع کرنے والی ہے اور دو ہزار ادھار لینے کی صورت میں وصف

یعنی نقد وصول نہ کرنے میں تبرع کرنیوالی ہے) اسلئے شوہر کیلئے کوئی اختیار نہ ہوگا۔
اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے کم ہو تو شوہر کیلئے اختیار ہوگا جی چاہے عورت کو ایک ہزار نقد ادا کرے اور جی چاہے دو ہزار ادھار ادا کرے کیوں کہ مرد بہر حال مہر مثل سے زائد دینے پر راضی ہو گیا ہے اور شوہر چونکہ دونوں صورتوں میں تبرع کرنیوالا ہے (ایک ہزار نقد دینے کی صورت میں وصف یعنی نقد دینے میں تبرع کرنے والا ہے اور دو ہزار ادھار دینے کی صورت میں مقدار یعنی ایک ہزار زائد دینے میں تبرع کرنیوالا ہے) اسلئے عورت کیلئے کوئی اختیار نہ ہوگا اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے زیادہ اور دو ہزار سے کم ہو تو عورت کے لئے مہر مثل واجب ہوگا۔
امام اعظم رحؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح میں موجَب اصلی مہر مثل ہے کیوں کہ مہر مثل ہی ملکِ بضع کے معادل اور مساوی ہوتا ہے ورنہ مہر مسمّیٰ ملکِ بضع سے کم بھی ہو سکتا ہے اور زیادہ بھی۔ بہر حال نکاح میں موجَب اصلی تو مہر مثل ہے لیکن مہر مسمّیٰ کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب کہ مہر مسمّیٰ معلوم اور معین ہو۔ حالانکہ کلمۂ "او" ذکر کرنے کی وجہ سے مہر مسمّیٰ معلوم و معیّن نہیں ہو سکا پس جب مہر مسمّیٰ، معلوم معین نہیں ہے تو موجَب اصلی یعنی مہر مثل کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا۔ اور کلمۂ "او" ذکر کرنے کی صورت میں شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا یعنی مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا۔
(فوائد) ۔ شارح کی عبارت میں تضاد ہے اس طور پر کہ شارح نے صاحبین کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے "علی ہٰذا العبد او ہٰذا العبد" کہہ کر نکاح کیا تو شوہر کیلئے اختیار ثابت ہے۔ بیوی کو جو بھی غلام دے گا مہر ادا ہو جائے گا۔ اور آخر میں چل کر کہا " اذا تزوج علی ہٰذا العبد او ہٰذا العبد یجب عندہما الاقل قیمۃ " یعنی شوہر پر اقل قیمت کا غلام واجب ہوگا اور اس کو اختیار نہ ہوگا اور یہ عین تضاد ہے کیوں کہ مسئلہ ایک ہے اور حکم دو ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی مثال جس میں " علی ہٰذا العبد او ہٰذا العبد" کہنے کی وجہ سے شوہر کو اختیار دیا گیا ہے یہ شارح کا سہو ہے اور کم قیمت والے غلام کا واجب ہونا اور شوہر کو اختیار نہ دینا یہ درست ہے۔

وَفِي الْكَفَّارَةِ يَجِبُ اَحَدُ الْاَشْيَاءِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ يَعْنِيْ اَنَّ فِيْ كُلِّ كَفَّارَةٍ يُرَدَّدُ فِيْهَا بَيْنَ الْاَشْيَاءِ بِكَلِمَةِ اَوْ كَمَا فِيْ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ وَكَمَا فِيْ كَفَّارَةِ حَلْقِ الرَّاْسِ مِنْ عُذْرٍ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ وَكَمَا فِيْ كَفَّارَةِ جَزَاءِ الصَّيْدِ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ

يَحْكُمُ بِهٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ اَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِيْنَ اَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا مَا يَجِبُ عِنْدَنَا اَحَدُ الْاَشْيَاءِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِبَاحَةِ فَلَوْ اَدّٰى الْكُلَّ لَا يَقَعُ عَنِ الْكَفَّارَةِ اِلَّا وَاحِدٌ وَالْبَاقِيْ تَبَرُّعٌ وَاِنْ عَطَّلَ الْكُلَّ يُعَاقَبُ عَلٰى وَاحِدٍ مِّنْهَا بِخِلَافِ الْبَعْضِ وَهُمُ الْعِرَاقِيُّوْنَ وَالْمُعْتَزِلَةُ فَاِنَّ الْكُلَّ وَاجِبٌ عِنْدَهُمْ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ فَاِنْ فَعَلَ اَحَدَهَا سَقَطَ وُجُوْبُ بَاقِيْهَا وَاِنْ اَدَّى الْكُلَّ يَقَعُ الْكُلُّ وَاجِبًا وَاِنْ عَطَّلَ الْكُلَّ يُعَاقَبُ عَلَى الْجَمِيْعِ قُلْنَا هٰذَا اخْتِلَافُ وَضْعِ اللُّغَةِ وَالشَّرْعِ فَلَا يُعْتَبَرُ۔

ترجمہ:۔ اور کفارہ میں ہمارے نزدیک بعض ائمہ کے برخلاف چند چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہوتی ہے یعنی ہر اس کفارہ میں جس میں چند چیزوں کے درمیان کلمہ "او" کے ذریعہ تردید واقع ہوتی ہے جیسا کہ کفارہ یمین میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبۃ" اور جیسے عذر کی وجہ سے حلق راس کے کفارہ میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک" اور جیسے کفارہ جزائے صید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ہدیا بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین او عدل ذالک صیاما (ان تمام کفاروں میں) ہمارے نزدیک اباحت کے طور پر چند امور میں سے ایک واجب ہے پس اگر کسی نے تمام کو ادا کر دیا تو بھی وہ صرف ایک ہی کفارہ سے واقع ہوگا اور باقی تبرع ہوں گے اور اگر تمام امور کو چھوڑ دیا تو ان میں سے ایک پر سزا دی جائے گی۔ اس کے برخلاف بعض علمائے اہل عراق و معتزلہ کہ ان کے نزدیک علی سبیل البدل تمام امور واجب ہیں پس اگر ایک کو ادا کر لیا تو باقی امور کا وجوب ساقط ہو جائے گا اور اگر تمام کو ادا کر لیا تو تمام امور واجب ہو کر واقع ہوں گے اور اگر تمام کو چھوڑ دیا تو تمام پر سزا دی جائے گی۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ بات چونکہ لغت اور شرع کی وضع کے خلاف ہے اسلئے معتبر نہیں ہے۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ انشاء کے مقام میں کلمہ "او" چونکہ تخییر کیلئے آتا ہے اسلئے کفارات کے موقع پر کلمہ "او" کے ذریعہ جن چند چیزوں کو بیان کیا گیا ہے ہمارے نزدیک ان میں سے صرف ایک ہی چیز واجب ہوگی یعنی کفارہ ادا کرنیوالے کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر دے، اگرچہ بعض حضرات معتزلہ اور اہل عراق کا اختلاف ہے مثلاً کفارہ یمین میں خداوند قدوس کا ارشاد ہے۔ "لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبۃ" (پ، رکوع ۱۲ مائدہ) یعنی نہیں پکڑتا تم کو اللہ تمہاری بیہودہ قسموں پر لیکن پکڑتا ہے تم کو اس پر جس قسم کو تم نے مضبوط باندھا ہے سو اس کا کفارہ کھانا دینا ہے دس محتاجوں کو

اوسط درجہ کا کھانا جو دیتے ہو اپنے گھر والوں کو یا کپڑا پہنا دینا دس محتاجوں کو یا ایک گردن آزاد کرنی ہے ملاحظہ فرمایئے باری تعالیٰ نے کفارۂ یمین میں کلمۂ "او" کے ذریعہ تین چیزوں کو بیان کیا ہے (۱) دس مساکین کو کھانا دینا (۲) دس مساکین کو کپڑا پہنانا (۳) ایک غلام آزاد کرنا۔ پس کفارہ ادا کرنے والا مذکورہ تینوں امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر سکتا ہے۔ اسی طرح بحالت احرام عذر کی وجہ سے حلق راس کے کفارہ میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک" (البقرہ رکوع ۲۴) پھر جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا اس کو تکلیف ہو سر کی تو بدلہ دیوے روزے یا خیرات یا قربانی۔ اگر حالتِ احرام میں عذر کی وجہ سے سر منڈا دیا تو کلمۂ "او" کے ذریعہ باری تعالیٰ نے تین چیزوں کو ذکر کیا ہے (۱) تین دن کے روزے (۲) چھ مساکین پر خیرات کرے اس طور پر کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور دے (۳) ایک بکری ذبح کرے لہٰذا یہاں بھی کفارہ ادا کرنے والا تینوں امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے میں مختار ہے۔ اسی طرح حالت احرام میں جانور قتل کرنے کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہوتا ہے اس کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " یا ایہا الذین آمنوا لا تقتلوا الصید و انتم حرم ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ہدیا بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین او عدل ذالک صیاما لیذوق وبال امرہ (مائدہ رکوع ۱۳) اے ایمان والو نہ مارو شکار جس وقت تم ہو احرام میں اور جو کوئی تم میں اس کو مارے جان کر تو اس پر بدلہ ہے اس مارے ہوئے کے برابر مویشی میں سے جو تجویز کریں دو آدمی معتبر تم میں سے اس طرح سے کہ وہ جانور بدلے کا بطور نیاز پہنچایا جاوے کعبہ تک یا اس پر کفارہ ہے چند محتاجوں کو کھانا کھلانا یا اس کے برابر روزے تاکہ چکھے سزا اپنے کام کی۔ یعنی اگر کسی شخص نے حالتِ احرام میں کوئی جانور مار ڈالا تو دو عادل اور جانکار آدمی اس جانور کی قیمت کا اندازہ لگائیں گے اب اس قیمت میں اگر ہدی کا جانور مل سکتا ہو تو اس محرم کو تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے۔ (۱) یا تو ہدی کا جانور (بکری، گائے، اونٹ) خرید کر سرزمین حرم میں ذبح کرے (۲) یا اس قیمت سے گندم یا دوسرا اناج خرید کر مساکین پر تقسیم کر دے اس طور پر کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم یا ایک صاع دوسرا اناج دیدے (۳) یا ایک مسکین کے گندم کے عوض ایک روزہ رکھ لے اور اگر اس قیمت میں ہدی کا جانور نہ آسکتا ہو تو پھر محرم کو طعامِ مساکین اور روزوں کے درمیان اختیار ہوگا بہر حال جزائے صید کا کفارہ بھی کلمۂ "او" کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے اور اسی "او" کی وجہ سے محرم کو مذکورہ تین چیزوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

الحاصل مذکورہ تینوں کفارات میں تین تین چیزیں کلمۂ "او" کے ذریعہ بیان کی گئی ہیں پس اسی کلمۂ "او" کی وجہ سے ہمارے حنفی علماء کے نزدیک اباحت کے طور پر صرف ایک چیز واجب ہوگی اور اس ایک کو متعین کرنے میں کفارہ ادا کرنے والا مختار ہوگا مگر یہ تعین فعلاً معتبر ہوگا نہ کہ قولاً یعنی اگر قول سے کسی

ایک چیز کو متعین کر دیا تو یہ تعین معتبر نہ ہوگا بلکہ اس کے علاوہ سے کفارہ ادا کرنا درست ہوگا ہاں اگران میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر دیا تو وہ متعین ہو جائے گا اب اس کو بدل کر دوسری چیز کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ بہر حال ہمارے نزدیک صرف ایک چیز واجب ہوتی ہے چنانچہ اگر اس نے تمام کو ادا کر دیا مثلاً قسم کا کفارہ دینے والے نے مساکین کو کھانا بھی کھلا دیا، کپڑے بھی پہنا دیئے اور غلام بھی آزاد کر دیا تو کفارہ میں ایک ہی چیز ادا ہوگی اور اس کو ایک واجب کا ثواب دیا جائے گا، اور بقیہ دو تبرع اور نفل کے طور پر ادا ہوں گے البتہ کفارہ میں ان تینوں میں سے ایک ادا ہوگا جو قیمت کے اعتبار سے اعلیٰ ہو اور اس کے علاوہ بقیہ دو تبرع کے طور پر ادا ہوں گے۔ اور اگر اس نے تینوں کو ترک کر دیا کسی کو بھی ادا نہ کیا تو ان میں سے صرف ایک کے ترک پر سزا دی جائے گی کیونکہ اس نے صرف ایک واجب میں خلل اندازی کی ہے البتہ سزا اس ایک کے ترک کرنے پر دی جائے گی جو ان میں سے قیمت کے اعتبار سے ادنیٰ ہوگا۔ اہل عراق اور بعض معتزلہ نے فرمایا کہ کفارہ میں علی سبیل البدل تمام امور واجب ہیں یعنی مساکین کو کھانا دینا واجب ہے یا کپڑے پہنانا واجب ہے یا غلام آزاد کرنا واجب ہے البتہ اگر ان میں سے ایک کو ادا کر دیا تو باقی دو کا وجوب ساقط ہو جائے گا جیسا کہ واجب علی الکفایہ، سب پر واجب ہوتا ہے لیکن بعض کے ادا کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں علی سبیل البدل واجب تو تمام امور ہیں لیکن کسی ایک کے ادا کرنے سے بقیہ دو کا وجوب ساقط ہو جائے گا اور اگر تمام کو ادا کر دیا تو وہ تمام کے ادا کرنے سے امتثال امر کرنے والا ہوگا اور تین واجبات کے ثواب کا مستحق ہوگا یعنی تینوں امور میں سے ہر امر کے ادا کرنے پر ایک واجب کا ثواب دیا جائے گا اور اگر تینوں چیزیں ترک کر دیں اور کسی کو ادا نہیں کیا تو وہ تینوں کو ترک کرنے پر تین سزاؤں کا مستحق ہوگا۔

ہماری طرف سے ان حضرات کے قول کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ مذہب وضع لغت اور وضع شرع دونوں کے خلاف ہے کیونکہ کلمہ "او" احد الاشیاء کیلئے آتا ہے تو کلمہ "او" احد الاشیاء کیلئے آتا ہے نہ کہ جمع کیلئے۔ پس جب کلمہ "او" احد الاشیاء کیلئے آتا ہے تو کلمہ "او" کے ذریعہ ذکر کردہ اشیاء میں سے صرف ایک شئی واجب ہوگی تمام اشیاء واجب نہ ہوں گی جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ علی سبیل البدل تمام اشیاء واجب ہیں۔

(فوائد)۔ بقول محشی معتزلہ کے دو گروہ ہیں ایک مشاہیر معتزلہ کا دوسرا بعض معتزلہ کا۔ مشاہیر معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ کفارہ میں تینوں چیزیں علی سبیل البدل واجب ہیں لیکن اگر تینوں کو ترک کر دیا تو صرف ایک کے ترک کرنے پر سزا ہوگی باقی دو کے ترک کرنے پر سزا نہ ہوگی اور اگر تینوں کو ادا کر دیا تو صرف ایک فعل پر ثواب دیا جائے گا باقی دو تبرع اور نفل کے طور پر ادا ہوں گے اور کفارہ ادا کرنے والے کو اختیار ہوگا وہ جس کو ادا کرے گا اسی سے کفارہ ادا ہو جائے گا۔ آپ غور کریں تو

معلوم ہوگا کہ ہمارا مذہب بھی یہی ہے ہمارے اور ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے صرف لفظی فرق ہے کیونکہ ہم بھی "او" کے ذریعہ بیان کردہ تینوں چیزوں میں سے ایک کے وجوب کے قائل ہیں اور وہ تمام کے وجوب کے قائل ہیں مگر علی سبیل البدل اور علی سبیل البدل میں بھی ایک ہی واجب ہوتا ہے۔ اور بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ "او" کے ذریعہ جن چیزوں کو ذکر کیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک واجب ہے البتہ ایک کے ادا کرنے سے دوسری دو چیزوں کا وجوب بھی ساقط ہو جائے گا اور اگر تینوں کو ادا کر دیا تو تین واجبات کے ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر تینوں کو ترک کر دیا تو تین سزاؤں کا مستحق ہوگا ان حضرات کا مذہب ہمارے مذہب کے خلاف ہے کیوں کہ ہمارے نزدیک تمام کو ادا کرنے کی صورت میں ایک واجب کے ثواب کا مستحق ہوتا ہے اور تمام کو ترک کرنے کی صورت میں صرف ایک واجب کو ترک کرنے پر عذاب کا مستحق ہوتا ہے پس ہمارے اور بعض معتزلہ کے مذاہب میں واضح فرق ہے شارح علیہ الرحمہ نے عجیب انداز اختیار کیا کہ معتزلہ کے دونوں فرقوں کے مذاہب میں خلط ملط کر دیا چنانچہ مذہب نقل کرتے وقت تو مشاہیر معتزلہ کا مذہب بیان کیا اور کہا " فان الکل واجب عندہم علی سبیل البدل " اور احکام کی تفسیر کرتے وقت بعض معتزلہ کے مذہب کے مطابق تفسیر کر ڈالی چنانچہ کہا " فان فعل احدہا سقط وجوب باقیہا وان ادی الکل یقع الکل واجبا وان عطل الکل یعاقب علی الجمیع "۔

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ حَقِيْقَةِ كَلِمَةِ اَوْ شَرَعَ فِيْ مَجَازِهَا فَقَالَ وَفِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اَنْ يُّقَتَّلُوْا اَوْ يُصَلَّبُوْا لِلتَّخْيِيْرِ عِنْدَ مَالِكٍ رح وَعِنْدَنَا بِمَعْنٰی بَلْ تَمَامُ الْاٰيَةِ اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ فَاِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی قَدْ نَقَلَ لِلْمُحَارِبِيْنَ وَلِسَاعِي الْفَسَادِ اَعْنِيْ قُطَّاعَ الطَّرِيْقِ اَرْبَعَةَ اَجْزِيَةٍ مِّنَ الْقَتْلِ وَالصَّلْبِ وَقَطْعِ الْاَيْدِيْ وَالْاَرْجُلِ مِنْ خِلَافٍ وَالنَّفْيِ مِنَ الْاَرْضِ بِطَرِيْقِ التَّرْدِيْدِ بِكَلِمَةِ اَوْ فَمَالِكٌ رح يَقُوْلُ اِنَّهَا عَلٰی حَالِهَا فَيَتَخَيَّرُ الْاِمَامُ بَيْنَهَا وَعِنْدَنَا بِمَعْنٰی بَلْ لِلْاِضْرَابِ عَنْ كَلَامٍ وَشُرُوْعٍ فِيْ اٰخَرَ لِاَنَّ جِنَايَاتِ قُطَّاعِ الطَّرِيْقِ كَانَتْ عَلٰی اَرْبَعَةِ اَنْوَاعٍ اَعْنِيْ اَخْذَ الْمَالِ فَقَطْ وَالْقَتْلَ فَقَطْ وَالْقَتْلَ وَاَخْذَ الْمَالِ جَمِيْعًا وَالتَّخْوِيْفَ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ قَتْلٍ وَاَخْذِ مَالٍ فَقَابَلَ بِهٰذِهِ الْجِنَايَاتِ الْاَرْبَعِ الْاَجْزِيَةَ الْاَرْبَعَ وَلٰكِنْ لَّمْ يَذْكُرِ الْجِنَايَاتِ فِي النَّصِّ اِعْتِمَادًا عَلٰی فَهْمِ الْعَاقِلِيْنَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْجَزَاءَ اِنَّمَا

يَكُونُ عَلٰى حَسَبِ الْجِنَايَةِ فَغَلْظُهَا بِغَلْظِهٖ وَخِفَّتُهَا بِخِفَّتِهٖ وَلَا يَلِيْقُ مِنَ الْحَكِيْمِ
الْمُطْلَقِ اَنْ يُّجَازِيَ اَغْلَظَ الْجِنَايَةِ بِاَخَفِّهَا اَوْ بِالْعَكْسِ فَكَانَ تَقْدِيْرُ عِبَارَةِ الْقُرْآنِ
اَنْ يُّقَتَّلُوْا اِذَا قَتَلُوْا فَقَطْ بَلْ يُصَلَّبُوْا اِذَا ارْتَفَعَتِ الْمُحَارَبَةُ بِقَتْلِ النَّفْسِ وَ
اَخْذِ الْمَالِ بَلْ تُقَطَّعُ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ اِذَا اَخَذُوا الْمَالَ فَقَطْ بَلْ يُنْفَوْا مِنَ
الْاَرْضِ اِذَا خَوَّفُوا الطَّرِيْقَ وَقَدْ وَرَدَ هٰذَا الْبَيَانُ بِعَيْنِهٖ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ
اَنَّهٗ وَادَعَ اَبَا بُرْدَةَ اَنْ لَا يُعِيْنَهٗ وَلَا يُعِيْنَ عَلَيْهِ فَجَاءَهٗ اُنَاسٌ يُرِيْدُوْنَ الْاِسْلَامَ
فَقَطَعَ اَصْحَابُ اَبِيْ بُرْدَةَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيْقَ فَنَزَلَ جِبْرَئِيْلُ ؑ بِالْحَدِّ فِيْهِمْ اَنَّ مَنْ قَتَلَ
وَاَخَذَ الْمَالَ صُلِّبَ وَمَنْ قَتَلَ وَلَمْ يَاْخُذِ الْمَالَ قُتِلَ وَمَنْ اَخَذَ الْمَالَ وَلَمْ يَقْتُلْ
قُطِعَتْ يَدُهٗ وَرِجْلُهٗ مِنْ خِلَافٍ وَمَنْ اَفْرَدَ الْاِخَافَةَ نُفِيَ مِنَ الْاَرْضِ وَلٰكِنْ حَمَلَ
اَبُوْ حَنِيْفَةَ رح قَوْلَهٗ مَنْ قَتَلَ وَاَخَذَ الْمَالَ صُلِّبَ عَلَى اخْتِصَاصِ الصَّلْبِ بِهٰذِهِ الْحَالَةِ
لَا اخْتِصَاصَ هٰذِهِ الْحَالَةِ بِالصَّلْبِ بِحَيْثُ لَا يَجُوْزُ فِيْهَا غَيْرُهٗ بَلْ اَثْبَتَ لِلْاِمَامِ
الْخِيَارَ فِي الْاَرْبَعَةِ اِنْ شَاءَ قَطَعَ ثُمَّ قَتَلَ اَوْ صَلَّبَ وَاِنْ شَاءَ قَتَلَ اَوْ صَلَّبَ
مِنْ غَيْرِ قَطْعٍ لِاَنَّ الْجِنَايَةَ تَحْتَمِلُ الْاِتِّحَادَ وَالتَّعَدُّدَ فَتُرَاعٰى كِلْتَا الْجِهَتَيْنِ فِيْهِ
وَالْمُرَادُ مِنَ النَّفْيِ لَيْسَ الْجَلَاءُ عَنِ الْوَطَنِ كَمَا يُوْهِمُهُ الظَّاهِرُ بَلِ النَّفْيُ عَنِ الظُّهُوْرِ
عَلٰى وَجْهِ الْاَرْضِ بِاَنْ يُّحْبَسُوْا حَتّٰى يَتُوْبُوْا۔

ترجمہ :۔ پھر کلمہ "او" کے حقیقی معنی سے فراغت کے بعد مصنف رحؒ نے اس کے مجازی معنی کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا اور باری تعالیٰ کے قول "ان یقتلوا او یصلبوا" میں (کلمہ او) امام مالکؒ کے نزدیک تخییر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک "بل" کے معنی میں ہے پوری آیت اس طرح ہے "انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف او ینفوا من الارض" اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے محاربہ کرنیوالوں اور فساد پھیلانیوالوں یعنی ڈاکوؤں کیلئے چار سزائیں یعنی قتل کرنا، سولی دینا، ہاتھ اور پیر کا مخالف جانب سے کاٹنا اور جلا وطن کرنا، بطریق تردید کلمہ "او" کے ذریعہ نقل کی ہیں۔ پس امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کلمہ "او" اپنی حالت پر ہے لہٰذا امام المسلمین کو ان چاروں کے درمیان اختیار ہوگا اور ہمارے نزدیک "بل" کے معنی میں ایک کلام سے اعراض کرنے کیلئے اور دوسرے کلام کو شروع کرنے کیلئے ہے کیوں کہ ڈاکوؤں کے جرم چار طریقہ پر تھے صرف مال لینا، صرف قتل کرنا، قتل کرنا اور مال لینا، صرف ڈرانا دھمکانا نہ قتل کرنا نہ مال لینا۔ پس ان چار جرائم کے مقابلہ میں چار سزائیں ذکر کی ہیں اور اہل عقل کے فہم پر بھروسہ کرکے نص میں ان جرائم کا ذکر نہیں کیا ہے اور

یہ اسلئے ہے کہ سزا، جرم کے مطابق ہوتی ہے پس سزا کا سخت ہونا جرم کے سخت ہونے پر ہے اور سزا کا ہلکا ہونا جرم کے ہلکا ہونے پر ہے اور حکیم مطلق کیلئے مناسب نہیں ہے کہ وہ سخت ترین جرم کے بدلے ہلکی سزا دے یا اس کے برعکس ۔ پس عبارت قرآن کی تقدیر اس طرح ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے جب وہ صرف قتل کریں بلکہ ان کو سولی دیجائے جب کہ جنگ کا شعلہ قتلِ نفس اور اخذِ مال کی وجہ سے بلند ہو جائے بلکہ ان کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں جب وہ صرف مال لیں بلکہ ان کو جلاوطن کر دیا جائے جب وہ راستہ میں ڈرائیں ، دھمکائیں ۔ اور بعینہ یہ بیان رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طور پر مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ سے اس شرط پر صلح کی تھی کہ ابو بردہ نہ تو آپ کی مدد کرے اور نہ آپ کے مقابلہ میں آپ کے دشمنوں کی مدد کرے چنانچہ کچھ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادے سے آئے پس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر ڈاکہ ڈالا تو جبریل علیہ السلام انکے بارےمیں حد لیکر نازل ہوئے کہ جس نے قتل کیا اور مال بھی چھینا اس کو سولی دیجائے اور جس نے قتل کیا اور مال نہیں لیا اس کو قتل کیا جائے اور جس نے مال چھینا اور قتل نہیں کیا اس کے ہاتھ پاؤں مخالف جانب سے کاٹے جائیں اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا اسے جلاوطن کر دیا جائے ۔ لیکن امام ابو حنیفہ رح نے قول من قتل واخذ المال صلب کو اس حالت کیساتھ صلب کے اختصاص پر محمول کیا ہے نہ کہ صلب کیساتھ اس حالت کے اختصاص پر اس طور پر کہ اس حالت میں غیر صلب جائز نہیں ہے بلکہ امام صاحب نے امام المسلمین کیلئے ان چار چیزوں میں خیار ثابت کیا ہے۔ امام المسلمین اگر چاہے تو قطع کرے پھر قتل کرے یا سولی دیدے اور اگر چاہے بغیر قطع کے قتل کرے یا سولی دیدے کیوں کہ جرم اتحاد اور تعدد دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس باب میں دونوں جہتوں کی رعایت کی جائے گی اور نفی سے مراد جلاوطن نہیں جیساکہ ظاہر عبارت سے اس کا وہم ہوتا ہے بلکہ سرزمین پر کھلم کھلا رہنے سے اس طور پر علیحدہ رکھنا کہ انھیں محبوس کر دیا جائے تاکہ وہ توبہ کریں ۔

تشریح :۔ شارح رح نے فرمایا ہے کہ مصنف رح کلمۂ "او" کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اب اس کے مجازی معنی بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "ان یقتلوا او یصلبوا الخ" میں کلمۂ "او" امام مالک رح کے نزدیک اپنی حقیقت پر ہے یعنی تخییر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک مجازاً "بل" کے معنی میں ہے پوری آیت اس طرح ہے "انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض" (سورہ مائدہ رکوع ۵) یہی سزا ہے ان کی جو لڑائی کرتے ہیں اللہ سے اور اس کے رسول سے اور دوڑتے ہیں ملک میں فساد کرنے کو ان کو قتل کیا جائے یا سولی پر چڑھائے جائیں یا کاٹے جاویں ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف جانب سے یا دور کر دیئے جائیں اس جگہ سے ۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے محاربین اور ڈاکوؤں کی چار سزائیں کلمۂ "او" کے ساتھ ذکر کی ہیں اور وہ چار سزائیں یہ ہیں (۱) قتل کرنا (۲) سولی پر چڑھا کر

ہلاک کر دینا (۳) دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹنا (۴) جلاوطن کرنا۔ حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہاں کلمۂ "او" اپنی حقیقت پر ہے یعنی علی سبیل التخییر امور اربعہ میں سے ایک پر دلالت کرتا ہے پس امام مالکؒ کے نزدیک کلمۂ "او" کے اپنی حقیقت پر ہونے کی وجہ سے امام المسلمین کو ان چاروں کے درمیان اختیار ہوگا یعنی مذکورہ چاروں سزاؤں میں سے ڈاکو کو جو سزا چاہے دے سکتا ہے اس کو پورا اختیار ہے لیکن ہمارے نزدیک اس جگہ کلمۂ "او" اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ مجازاً "بل" کے معنی میں ہے جیساکہ "او اشد قسوۃ" میں کلمۂ "او" "بل" کے معنی میں ہے اور کلمۂ "او" اور "بل" کے درمیان مناسبت بھی موجود ہے اس طور پر کہ جس طرح "بل" کے ذریعہ کلام اول سے اعراض اور آخر کلام کیلئے اثبات ہوتا ہے اسی طرح کلمۂ "او" کے ذریعہ اس تعیین سے اعراض ہوتا ہے جو کلام اول سے ثابت ہوتی ہے یعنی کلمۂ "او" سے پہلے جو شئی مذکور ہوتی ہے وہ کلمۂ "او" مذکور ہونے سے پہلے متعین ہوتی ہے لیکن جب کلمۂ "او" ذکر کیا گیا تو اس کے ذریعہ

تعیین سے اعراض ہوگیا اور غیر معین طور پر احدالمذکورین کا اثبات ہوگیا۔ بہرحال جب کلمۂ "او" اور "بل" کے درمیان مناسبت موجود ہے تو کلمۂ "او" کو مجازاً "بل" کے معنی میں لینا درست ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ ڈاکوؤں کے احوال جرم چار طریقہ پر ہیں (۱) صرف مال چھیننا (۲) صرف قتل کرنا (۳) مال بھی چھیننا اور قتل بھی کرنا (۴) راستہ سے گذرنیوالوں کو صرف ڈرانا دھمکانا نہ قتل کرنا اور نہ مال چھیننا۔ پس باری عزاسمہٗ نے ان چار جرائم کے مقابلہ میں چار سزائیں الگ الگ ذکر کی ہیں کیوں کہ سزاء جرم کے مطابق ہوتی ہے جرم اگر سخت ہوتا ہے تو اس کی سزاء بھی سخت ہوتی ہے اور جرم اگر ہلکا ہوتا ہے تو اس کی سزاء بھی ہلکی ہوتی ہے اور حکیم مطلق جناب باری تعالیٰ کے لئے یہ بات مناسب نہیں ہے کہ سخت جرم کے بدلے ہلکی سزاء تجویز کرے اور ہلکے جرم کے بدلے سخت سزاء تجویز کرے اور جب ایسا ہے تو تخییر پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ تخییر کی صورت میں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ڈاکو نے اگر قتل بھی کیا اور مال بھی چھینا تو امام المسلمین اسکو صرف جلاوطن کردے حالانکہ یہاں جرم سخت ہے اور سزاء ہلکی ہے اسی طرح اگر ڈاکو نے صرف ڈرایا دھمکایا ہو تو امام المسلمین اس کو قتل کرا سکتا ہے حالانکہ یہاں جرم ہلکا اور سزاء سخت ہے اور یہ دونوں باتیں اس قاعدے کے خلاف ہیں کہ سزاء، جرم کے مطابق ہوتی ہے۔ لیکن یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ جرائم کا مقابلہ سزاؤں سے کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ مقابلہ کا تقاضہ یہ ہے کہ آیت میں جرائم اور سزائیں دونوں کا ذکر ہو حالانکہ آیت میں سزائیں تو مذکور ہیں لیکن جرائم مذکور نہیں ہیں لہٰذا ان دونوں کے درمیان مقابلہ کرنا کیسے درست ہوگا۔ شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اہل عقل کی سمجھ پر اعتماد کرکے آیت میں جرائم کا ذکر نہیں کیا گیا یا یوں کہہ لیا جائے کہ ذکر عام ہے حقیقۃً ہو یا حکماً ہو آیت میں جرائم کا ذکر اگرچہ حقیقۃً نہیں ہے لیکن حکماً موجود ہے۔

بہرحال اس آیت میں تخییر ممکن نہیں ہے اور جب تخییر ممکن نہیں ہے تو کلمۂ "او" کو مجازاً "بل" کے معنی پر محمول کیا جائے گا اور اس آیت کی تقدیری عبارت یہ ہوگی "ان یقتلوا اذا قتلوا فقط بل یصلبوا اذا ارتفعت المحاربۃ بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدیھم وارجلھم اذا اخذوا المال فقط بل ینفوا من الارض اذا اخوفوا الطریق" یعنی ڈاکوؤں کی سزا یہ ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے جب وہ صرف قتل کریں بلکہ ان کو سولی پر چڑھا دیا جائے جب وہ قتل بھی کریں اور مال بھی لوٹیں بلکہ ان کا دایاں ہاتھ بایاں پاؤں کاٹ دیا جائے جب وہ صرف مال لوٹیں بلکہ ان کو جلا وطن کر دیا جائے جب وہ راستہ میں صرف ڈرائیں دھمکائیں۔

یہی مضمون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طور پر مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ سے اس شرط پر صلح کی تھی کہ ابو بردہ نہ تو آپکی مدد کرے اور نہ آپ کے مقابلے میں آپکے دشمنوں کی مدد کرے چنانچہ ایک مرتبہ کچھ لوگ آپ کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادہ سے آئے پس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر ڈاکہ ڈالا تو جبرئیل علیہ السلام ان کے بارے میں حد لیکر نازل ہوئے کہ جس نے قتل بھی کیا اور مال بھی چھینا اس کو سولی پر چڑھایا جائے اور جس نے قتل کیا اور مال نہیں چھینا اس کو قتل کیا جائے اور جس نے مال چھینا اور قتل نہیں کیا اس کا دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹا جائے اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا اس کو جلا وطن کر دیا جائے اس حدیث سے بھی ہمارے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ ہر جرم کی سزا علیحدہ ہے ایسا نہیں جیساکہ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ امام المسلمین کو چاروں سزاؤں کے درمیان اختیار ہے لیکن اس حدیث پر یہ اعتراض ہوگا کہ حدیث میں "یریدون الاسلام" کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ آنیوالے مسلمان نہیں تھے بلکہ غیر مسلم تھے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ آنیوالے غیر مسلم مستامن تھے یعنی امن طلب کرکے اسلام قبول کرنے کیلئے دار الاسلام میں داخل ہوئے اور غیر مسلم مستامن پر ڈاکہ ڈالنا موجب حد نہیں ہے لہٰذا قوم ابو بردہ کے ڈاکوؤں پر جنھوں نے غیر مسلم مستامنین پر ڈاکہ ڈالا ہے حد کس طرح واجب ہوگی۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں اسلام سے تعلم احکام اسلام مراد ہے یعنی آنیوالے حضرات مسلمان تھے اور آنے کا مقصد احکامِ اسلام سیکھنا تھا اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں "یریدون الاسلام" کی جگہ "یریدون رسول اللہ" ہے یعنی وہ لوگ احکام سیکھنے کیلئے سردارِ دوجہاں کی خدمت میں حاضر ہونا چاہتے تھے پس اس صورت میں ڈاکہ زنی مسلمانوں پر ہوگی نہ کہ غیر مسلموں پر اور مسلمانوں پر ڈاکہ زنی چونکہ موجبِ حد ہے اسلئے حضرت جبرئیل علیہ السلام نے ابو بردہ کے ڈاکوؤں کی حد بیان فرمائی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آنیوالے حضرات غیر مسلم تھے لیکن جو شخص اسلام قبول کرنے کیلئے دار الاسلام میں داخل ہوتا ہے وہ ذمی کی طرح ہوتا ہے اور ذمی پر ڈاکہ زنی موجبِ حد ہے لہٰذا ان لوگوں پر ڈاکہ زنی

کرنا بھی موجبِ حد ہوگا اسی وجہ سے جبریل علیہ السلام ابو بردہ کے ڈاکوؤں کے بارے میں حد لیکر نازل ہوئے۔

"ولکن حمل ابوحنیفۃ قولہ من قتل الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ فروع میں امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ امام المسلمین کو اشیاء اربعہ کے درمیان اختیار ہے اور یہاں بیان مذہب احناف کے موقع پر گذشتہ سطروں میں گذرا ہے کہ ہر جرم کی سزا علیحدہ ہے امام المسلمین کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ حالانکہ یہ تناقض ہے پس امام صاحبؒ کے قول میں تناقض لازم آیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ فروع میں جن اشیاء اربعہ کا ذکر ہے ان اشیاء اربعہ سے وہ چار سزائیں مراد نہیں ہیں جن کا آیت میں ذکر کیا گیا ہے ان میں حضرت امام صاحبؒ امام المسلمین کو کوئی اختیار نہیں دیتے ہیں بلکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اشیاء اربعہ سے یہ مراد ہے کہ اگر ڈاکو کسی کو قتل بھی کردے اور اس کا مال بھی چھین لے تو امام المسلمین اس ڈاکو کو چار سزاؤں میں سے کوئی ایک سزا دے سکتا ہے (۱) یا تو دایاں ہاتھ بایاں پاؤں کاٹ کر اس کو قتل کردے (۲) یا ہاتھ پاؤں کاٹ کر اس کو سولی دیدے (۳) یا بغیر قطع کے صرف قتل کردے (۴) یا بغیر قطع کے صرف سولی دیدے گویا اس ایک جرم کی چار سزائیں ہیں حضرت امام صاحب نے امام المسلمین کیلئے ان چار میں خیار ثابت کیا ہے اور آیت میں بیان کردہ چار جرائم کی چار سزاؤں میں خیار ثابت نہیں کیا ہے، اور جب ایسا ہے تو امام صاحب کے قول میں کوئی تناقض لازم نہ آئے گا۔ پس امام ابوحنیفہؒ سے حدیث کے جملہ "من قتل واخذ المال صُلِبَ" کو اس پر محمول کیا ہے کہ سولی دینا اس حالت کے ساتھ خاص ہے یعنی ڈاکو کو سولی صرف اسی حالت میں دی جاسکتی ہے اس کے علاوہ بقیہ تین حالتوں میں سولی دینا جائز نہیں ہے اس پر محمول نہیں کیا کہ یہ حالت سولی دینے کیساتھ خاص ہے یعنی اس حالت میں صرف سولی ہی دی جاسکتی ہے اور کوئی سزا نہیں دی جاسکتی بلکہ اس حالت میں سولی کے علاوہ اور سزائیں بھی دی جاسکتی ہیں البتہ ان سزاؤں میں امام المسلمین کو اختیار ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ڈاکوؤں کا قتل کرنا اور مال چھیننا ایسا جرم ہے جو اتحاد اور تعدد دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی قتل کرنا اور مال چھیننا چونکہ دونوں ملکر ڈاکہ زنی ہے اسلئے یہ دونوں ایک جرم شمار ہوں گے اور مال چھیننا چونکہ الگ جرم ہے اور قتل کرنا الگ جرم ہے اسلئے یہ دونوں دو جرم شمار ہوں گے۔ بہر حال یہ دونوں چونکہ دو جرم ہونے کا احتمال رکھتے ہیں اسلئے امام المسلمین کو اختیار دیا گیا کہ وہ ان کو دو سزائیں دے اخذِ مال کی وجہ سے ہاتھ پاؤں کاٹ دے اور قتل کی وجہ سے قتل کردے یا سولی دیدے اور یہ دونوں مل کر چونکہ ایک جرم ہونے کا احتمال رکھتے ہیں اسلئے امام المسلمین ان کو صرف ایک سزا بھی دے سکتا ہے یعنی صرف قتل کردے یا صرف سولی دیدے۔

اس پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ یہاں اتحاد کا شبہ موجود ہے لہٰذا قتل اور اخذِ مال میں تعدد کا اعتبار کرنا اور دو جرم سمجھ کر دو سزائیں دینا شبہ کے ہوتے ہوئے حد قائم کرنا ہے حالانکہ شبہ کے ہوتے ہوئے حد قائم کرنا جائز نہیں ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ اس مسئلہ میں صاحبین کا مذہب راجح ہے یعنی قتل اور اخذِ مال دونوں کی سزا صرف سولی پر چڑھانا ہے۔ آیت مذکورہ میں نفی من الارض کا لفظ آیا ہے اور نفی من الارض کے ظاہری معنی جلاوطن اور شہر بدر کرنے کے ہیں۔ خادم نے ترجمہ اور تشریح کے وقت یہی معنی ذکر کیا ہے اور فقہاء کی ایک جماعت بھی یہی معنی مراد لیتی ہے لیکن صاحب نور الانوار نے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی رعایت کرتے ہوئے فرمایا کہ آیت میں نفی سے مراد جلاوطن کرنا نہیں ہے بلکہ قید کرنا مراد ہے اور قید کرنے میں بھی جلاوطنی کے معنی پائے جاتے ہیں اس طور پر کہ جلاوطن کرنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ اس کے شر سے محفوظ ہو جائیں اور یہ مقصد قید کرنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے بلکہ قید کرنے سے یہ مقصد زیادہ حاصل ہوتا ہے کیوں کہ قید کرنے کی صورت میں تمام لوگ اس ڈاکو کے ڈاکہ زنی کرنے سے محفوظ ہو جائیں گے اور جلاوطن کرنے کی صورت میں ایک جگہ کے لوگ اگرچہ محفوظ ہو جائیں گے لیکن دوسری جگہ جہاں اس کو جلاوطن کیا گیا ہے وہاں کے لوگ محفوظ نہیں رہیں گے بلکہ وہ وہاں ڈاکہ زنی کرے گا۔ بہر حال ڈرانے دھمکانے کی صورت میں ڈاکوؤں کو قید میں ڈالدیا جائے یہاں تک کہ وہ توبہ کریں اور ان کی حالتوں سے اندازہ ہو جائے کہ اب وہ اس جرم کا ارتکاب نہیں کریں گے یا قید خانہ میں مرجائیں۔

ثُمَّ شَرَعَ فِی مِثَالٍ آخَرَ لِمَجَازِهَا عَلٰی مَذْهَبِ اَبِی حَنِیْفَةَ رح خَاصَّةً فَقَالَ وَ قَالَا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ وَ دَابَّتِهٖ هٰذَا حُرٌّ وَهٰذَا اَنَّهٗ بَاطِلٌ لِاَنَّهٗ اِسْمٌ لِاَحَدِهِمَا غَیْرُ عَیْنٍ وَ ذٰلِكَ غَیْرُ مَحَلٍّ لِلْعِتْقِ لِاَنَّ حَقِیْقَةَ کَلِمَةِ اَوْ اَنْ یَّتَرَدَّدَ بَیْنَ شَیْئَیْنِ یَکُوْنُ کُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا صَالِحًا لِذٰلِكَ الْحُکْمِ عَلٰی سَبِیْلِ الْبَدَلِ حَتّٰی یُعَیِّنَ الْمُتَکَلِّمُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَحَدَهُمَا وَ هٰهُنَا الدَّابَّةُ غَیْرُ صَالِحَةٍ لِلْعِتْقِ فَاسْتَحَالَ الْحُکْمُ الْحَقِیْقِیُّ فَبَطَلَ الْکَلَامُ وَقِیْلَ اِنَّ هٰذَا اِذَا لَمْ یَنْوِ وَاِنْ نَوَی الْعَبْدَ خَاصَّةً یَعْتِقُ عِنْدَهُمَا عَلٰی مَا فِی الْمَبْسُوْطِ۔

ترجمہ:۔ پھر مصنفؒ نے خاص طور پر امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق کلمۂ "او" کے مجازی معنی کی دوسری مثال کو بیان کرنا شروع کیا ہے چنانچہ فرمایا اور صاحبین نے کہا کہ جب مولیٰ اپنے غلام اور چوپائے سے کہے "ہٰذا حرا وہٰذا" تو یہ کلام باطل ہے کیوں کہ یہ امر دا احد غیر معین کا اسم ہے اور

واحد غیر معین عتق کا محل نہیں ہے اسلئے کہ کلمہ "او" کی حقیقت یہ ہے کہ اس کو دو چیزوں کے درمیان دائر کیا جائے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک علی سبیل البدل اس حکم کی صلاحیت رکھتا ہو یہاں تک کہ اس کے بعد متکلم ان دونوں میں سے ایک کو متعین کردے اور یہاں چوپایہ عتق کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے پس حکم حقیقی محال ہوگیا اور کلام باطل ہوگیا اور کہا گیا کہ یہ حکم اس وقت ہے جب مولی نے نیت نہ کی ہو اور اگر خاص طور پر غلام کی نیت کی تو مبسوط کے بیان کے مطابق صاحبین کے نزدیک غلام آزاد ہوجائے گا۔

تشریح :۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے خاص طور پر امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق کلمہ "او" کے مجازی معنی کی ایک اور مثال بیان فرمائی ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام اور چوپائے کی طرف اشارہ کرکے کہا "ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام لغو اور باطل ہوگا۔ کیونکہ کلمہ "او" مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک غیر معین کیلئے آتا ہے، اور مثال مذکور میں ایک غیر معین عتق کا محل نہیں ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ "او" کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایسی دو چیزوں کے درمیان دائر ہو جن میں سے ہر ایک یکے بعد دیگرے اس حکم کی صلاحیت رکھتی ہو اور پھر اس کے بعد متکلم ان میں سے کسی ایک کو متعین کردے یعنی کلمہ "او" جن دو چیزوں کے درمیان واقع ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک کا ذکر کردہ حکم کی صلاحیت رکھنا ضروری ہے پھر اس کے بعد متکلم کو اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کردے مثلاً "جاءنی زید او بکر" میں زید و بکر دونوں میں سے ہر ایک مجیئت کی صلاحیت رکھتا ہے پھر اس کے بعد متکلم کو اختیار ہے کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کردے اور یہ کہہ دے کہ میری مراد زید ہے یا میری مراد بکر ہے بہر حال کلمہ "او" کی حقیقت یہی ہے کہ وہ جن دو چیزوں کے درمیان واقع ہو علی سبیل البدل دونوں چیزیں مذکورہ حکم کی صلاحیت رکھتی ہوں اور مثال مذکور میں یہ بات موجود نہیں ہے کیونکہ چوپایہ آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور چوپایہ آزاد ہونیکی صلاحیت اسلئے نہیں رکھتا کہ آزادی، رقیت کی فرع ہے یعنی جہاں رقیت ہوتی ہے آزادی وہیں متحقق ہوتی ہے اور رقیت، جزا ہے کفر کی یعنی ابتداءً کافر ہی رقیق ہوسکتا ہے مومن رقیق نہیں ہوسکتا اور چوپایہ، کفر کیساتھ متصف نہیں ہوتا کیونکہ مومن اور کافر ہونا اہل عقل کی صفات میں سے ہیں نہ کہ غیر اہل عقل کی صفات میں سے پس چوپایہ، کفر کے ساتھ متصف نہیں ہوگا اور جب کفر کیساتھ متصف نہیں ہوگا تو چوپایہ رقیق بھی نہ ہوگا اور جب چوپایہ رقیق نہ ہوگا تو آزاد ہونیکی صلاحیت بھی نہ رکھے گا بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ احد المذکورین یعنی چوپایہ آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور جب احد المذکورین یعنی چوپائے میں آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں ہے تو کلمہ "او" کا حقیقی حکم محال ہوگیا اور جب حقیقی حکم محال ہوگیا تو کلام لغو اور باطل ہوگیا۔ لہٰذا متکلم اگر خاص طور پر غلام کو آزاد کرنے کی نیت بھی کرلے تو صاحبینؒ کے نزدیک غلام آزاد نہ ہوگا۔ بعض حضرات علماء نے کہا ہے کہ صاحبینؒ

کے نزدیک کلام اس صورت میں باطل ہوگا جب کہ متکلم نے کوئی نیت نہ کی ہو ورنہ اگر خاص طور پر غلام کی نیت کرلے تو صاحبین کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں احد المذکورین کا مصداق غلام ہی ہوگا۔

وَعِنْدَهٗ هُوَ كَذٰلِكَ لٰكِنْ عَلٰى اِحْتِمَالِ التَّعْيِيْنِ يَعْنِيْ قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ رح اِنَّ الْاَمْرَ كَذٰلِكَ فِي الْحَقِيْقَةِ وَنَفْسِ الْاَمْرِ عَلٰى مَا قُلْتُمْ لٰكِنَّهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الْمَجَازِ يَحْتَمِلُ التَّعْيِيْنَ حَتّٰى لَزِمَهُ التَّعْيِيْنُ كَمَا فِيْ مَسْأَلَةِ الْعَبْدَيْنِ بِاَنْ يُّرَدِّدَ بَيْنَ الْعَبْدَيْنِ وَيَقُوْلُ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا فَيُجْبِرُهُ الْقَاضِيْ عَلَى التَّعْيِيْنِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ يَحْتَمِلُ التَّعْيِيْنَ لَمَا اَجْبَرَهٗ عَلَيْهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُحْتَمَلِ اَوْلٰى مِنَ الْاِهْدَارِ لِاَنَّ كَلَامَ الْعَاقِلِ الْبَالِغِ يُصَحَّحُ حَتَّى الْاِمْكَانِ بِالْحَقِيْقَةِ اَوِ الْمَجَازِ فَجَعَلَ مَا وُضِعَ لِحَقِيْقَتِهٖ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهٗ وَاِنِ اسْتَحَالَتْ حَقِيْقَتُهٗ فَجَرٰى عَلٰى اَصْلِهِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ قَوْلِهٖ لِلْاَكْبَرِ سِنًّا مِّنْهُ هٰذَا اِبْنِيْ بِجَعْلِهٖ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهٗ بَعْدَ اسْتِحَالَةِ الْحَقِيْقَةِ وَهُمَا يُنْكِرَانِ الْاِسْتِعَارَةَ عِنْدَ اسْتِحَالَةِ الْحُكْمِ فَهُمَا جَرَيَا اَيْضًا عَلٰى اَصْلِهِمَا فِيْ ذٰلِكَ الْمِثَالِ فَيَبْطُلُ هٰهُنَا كَمَا بَطَلَ ثَمَّهٗ۔

ترجمہ:۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک بھی وہ ایسا ہی ہے لیکن تعیین کا احتمال ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ نے کہا حقیقت اور نفس الامر میں معاملہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم نے کہا لیکن بر سبیل مجاز تعیین کا احتمال رکھتا ہے اسلئے اس کو تعیین لازم ہے جیسا کہ مسئلہ عبدین میں بایں طور کہ عبدین کے درمیان کلمہ تردید لائے اور کہے "ہذا حرٌّ او ہذا" پس قاضی اس کو تعیین پر مجبور کرے گا پس اگر یہ کلام تعیین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو تعیین پر مجبور نہ کرتا اور محتمل پر عمل کرنا اولیٰ ہے ضائع کرنے سے کیونکہ عاقل بالغ کا کلام حتی الامکان صحیح کہا جائے گا حقیقت پر عمل کر کے یا مجاز پر۔ پس امام صاحب نے اس لفظ کو جو اپنی حقیقت کیلئے وضع کیا گیا تھا اس شئی سے مجاز قرار دیدیا جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اگرچہ اس کی حقیقت محال ہے پس امام صاحب اپنے اس قاعدہ پر قائم رہے جو پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے سے زیادہ عمر والے کو "ہذا ابنی" کہے حقیقت کے محال ہونے کے بعد اس کو اس چیز سے مجاز قرار دیکر جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اور صاحبین رحؒ استحالہ حکم کے وقت استعارہ کا انکار کرتے ہیں پس صاحبین بھی اس مثال میں اپنے قاعدہ پر قائم ہیں چنانچہ جس طرح وہاں کلام باطل ہو گیا یہاں بھی باطل ہو جائے گا۔

تشریح:۔ جب کسی شخص نے اپنے غلام اور چوپائے کی طرف اشارہ کر کے "ہذا حرٌّ او ہذا" کہا تو

امام صاحبؒ کے نزدیک نفس الامر میں ویسا ہی معاملہ ہے جیسا کہ صاحبین رح نے کہا یعنی کلمۂ "او" واحد غیر معین کیلئے آتا ہے اور یہاں واحد غیر معین محل عتق نہیں ہے لیکن یہ کلام (غلام اور چوپایے کیلئے "ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" کہنا) مجازاً تعیین کا احتمال رکھتا ہے یعنی مجازاً اس بات کا احتمال ہے کہ متعین طریقہ پر غلام مراد لے لیا جائے پس جب یہ کلام مجازاً تعیین کا احتمال رکھتا ہے تو اس کو تعیین لازم ہوگی یعنی متعینہ طور پر غلام آزاد ہو جائے گا جیسا کہ دو غلاموں کی طرف اشارہ کر کے اگر "ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" کہا گیا تو قاضی اس قائل کو تعیین پر مجبور کرے گا یعنی اس بات پر مجبور کرے گا کہ وہ ان دونوں غلاموں میں سے کسی ایک کو متعین کرے۔

ملاحظہ فرمائیے اگر یہ کلام تعیین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو اس بات پر مجبور نہ کرتا کہ وہ کسی ایک غلام کو متعین کرے بہر حال یہ کلام مجازاً تعیین کا احتمال رکھتا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ کسی کلام کو ضائع کرنے سے بہتر یہ ہے کہ ایک محتمل شئی پر عمل کر لیا جائے کیوں کہ عاقل بالغ آدمی کے کلام کو حتی الامکان صحیح کرنے کی کوشش کی جانی چاہیئے اور لغو ہونے سے بچانا چاہیئے۔ اب یہ کوشش خواہ حقیقت پر عمل کرنے کی صورت میں ہو خواہ مجاز پر عمل کرنے کی صورت میں پس چونکہ یہاں کلمۂ "او" کی حقیقت یعنی واحد غیر معین کیلئے ہونا محال اور متعذر ہے اسلئے حضرت امام اعظم رح نے اس کو اس چیز کیلئے یعنی واحد معین کے لئے مجاز قرار دیدیا جس کا وہ کلام احتمال رکھتا ہے حاصل یہ کہ یہاں کلمۂ "او" کی حقیقت پر عمل کرنا چونکہ متعذر ہے اسلئے یہاں کلمۂ "او" کو مجازاً واحد معین پر محمول کیا جائے گا۔ بہر حال حضرت امام صاحبؒ اس مثال میں بھی کلمۂ "او" کو مجاز پر محمول کرتے ہیں اگرچہ صاحبین رح مجاز پر محمول نہیں کرتے ہیں۔ حضرت امام صاحبؒ اور صاحبین رح اپنی اپنی اس اصل پر قائم ہیں جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے کہ اگر کسی نے اپنے سے زیادہ عمر والے اپنے غلام کو "ہٰذا ابنی" کہا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس کلام کی حقیقت یعنی [illegible]رتِ نسب اگر[illegible] [illegible]ر[illegible] [illegible]ر ہے لیکن لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کلام کو مجاز یعنی حریت پر محمول کیا گیا ہے اور صاحبین رح حقیقت کے متعذر ہونے کی صورت میں چونکہ استعارہ کرنے یعنی مجاز پر عمل کرنے کا انکار کرتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک یہ کلام (ہٰذا ابنی) باطل ہو جاتا ہے۔ پس صاحبین رح کے نزدیک جس طرح مذکورہ "ہٰذا ابنی" کلام حقیقت کے متعذر ہونے کی وجہ سے باطل ہے اسی طرح غلام اور چوپایے کی طرف اشارہ کر کے "ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" جو کلام کیا گیا ہے کلمۂ "او" کی حقیقت کے متعذر ہونے کی وجہ سے وہ بھی باطل ہو جائے گا اور حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک جس طرح "ہٰذا ابنی" کی حقیقت متعذر ہونے کی وجہ سے اس کو مجاز یعنی حریت پر محمول کیا گیا ہے اسی طرح یہاں کلمۂ "او" کی حقیقت (واحد غیر معین) متعذر ہونے کی وجہ سے اس کو مجاز یعنی واحد معین پر محمول کیا جائے گا۔

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازًا آخَرَ لَهَا فَقَالَ وَتُسْتَعَارُ لِلْعُمُوْمِ فَتَصِيْرُ بِمَعْنَى وَاوِ الْعَطْفِ لَا عَيْنَهَا يَعْنِي كَمَا أَنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى إِثْبَاتِ الْحُكْمِ لِلْمَعْطُوْفِ وَالْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ كِلَيْهِمَا فَكَذٰلِكَ أَوْ فَتَكُوْنُ بِمَعْنَى الْوَاوِ لٰكِنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى الْاِجْتِمَاعِ وَالشُّمُوْلِ وَ أَوْ تَدُلُّ عَلَى انْفِرَادِ كُلٍّ مِّنْهُمَا عَنِ الْآخَرِ فَلَا يَكُوْنُ عَيْنَهَا۔

ترجمہ:۔ پھر مصنف ؒ نے کلمہ "او" کے دوسرے مجازی معنی کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا اور کلمہ "او" عموم کیلئے مستعار ہوتا ہے پس وہ واو عاطفہ کے معنی میں ہو جاتا ہے بعینہ واو عاطفہ نہیں ہوتا یعنی جس طرح کلمہ "واو" معطوف اور معطوف علیہ دونوں کیلئے اثبات حکم پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ "او" ہے پس کلمہ "او" "واو" کے معنی میں ہو جاتا ہے لیکن واو عاطفہ اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ "او" معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے دوسرے سے علیحدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے لہٰذا کلمہ او بعینہ واو عاطفہ نہیں ہوگا۔

تشریح:۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف ؒ کلمہ او کے ایک مجازی معنی اور بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ کلمہ او، عموم کا فائدہ دینے کیلئے مستعار ہے یعنی کلمہ او مجازاً افادۂ عموم کیلئے مستعمل ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں او، واو کے معنی میں ہوگا لیکن بعینہ واو نہیں ہوگا حاصل یہ کہ جس طرح واو عاطفہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے واسطے حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ او بھی کلام نفی میں دونوں کیلئے منفی حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے لیکن دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ واو عاطفہ اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ او، معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے دوسرے سے علیحدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے یعنی کلمہ واو اگر کلام منفی میں داخل کیا گیا تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں کی اجتماعی طور سے نفی ہوگی اور اگر کلمہ او داخل کیا گیا تو دونوں کی نفی الگ الگ ہوگی مثلاً قرآن پاک میں ارشاد ہے "ولا تطع منهم آثما او كفورا" یہاں "او کفورا" کے معنی ہیں "ولا کفورا" لہٰذا دونوں میں سے جس کی بھی اطاعت کرے گا منہی عنہ کا مرتکب ہوگا یعنی آثم کی اطاعت کرے گا تو بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا اور اگر کفور کی اطاعت کی تو بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا بہر حال حکم منفی یعنی عدم اطاعت دونوں کیلئے الگ الگ ثابت ہے اور اگر بجائے او کے واو ہوتا یعنی "ولا تطع منهم آثما وكفورا" تو اس صورت میں عدم اطاعت کا حکم دونوں کیلئے اجتماعی طور پر ثابت ہوتا۔ یعنی دونوں کی اطاعت کرنے کی صورت میں منہی عنہ کا مرتکب ہوتا اور کسی ایک کی اطاعت کرنے سے منہی عنہ کا مرتکب نہ ہوتا پس چونکہ ان دونوں کے درمیان یہ فرق ہے اسلئے کلمہ او، بعینہ واو عاطفہ نہ ہوگا۔

وَذٰلِكَ اَىْ كَوْنُهَا مُسْتَعَارَةً بِمَعْنَى الْوَاوِ اِذَا كَانَتْ فِىْ مَوْضَعِ النَّفْىِ اَوْ مَوْضَعِ الْاِبَاحَةِ لِاَنَّهُمَا قَرِيْنَتَانِ لِهٰذَا الْمَجَازِ وَلَايُصَارُ اِلَيْهِ اِلَّا بِقَرِيْنَةٍ كَقَوْلِهٖ وَاللّٰهِ لَا اُكَلِّمُ فُلَانًا اَوْ فُلَانًا حَتّٰى اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا يَحْنَثُ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا لَمْ يَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً مِثَالٌ لِوُقُوْعِهَا فِىْ مَوْضَعِ النَّفْىِ وَالظَّاهِرُ اَنَّ قَوْلَهٗ حَتّٰى اِذَا كَلَّمَ تَفْرِيْعٌ لِكَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ وَقَوْلُهٗ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا تَفْرِيْعٌ لِعَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ يَعْنِىْ اِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيَعُمُّ الْحِنْثُ بِتَكَلُّمِ اَحَدِهِمَا اَيُّهُمَا كَانَ اِذْ لَوْ لَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَمْ يَحْنَثْ اِلَّا بِتَكَلُّمِ اَحَدِهِمَا فَاِذَا تَكَلَّمَ بِاَحَدِهِمَا اِرْتَفَعَ الْيَمِيْنُ وَحَنِثَ بِهٖ ثُمَّ بِتَكَلُّمِ آخَرَ لَمْ يَتَعَلَّقْ حُكْمُ الْحِنْثِ وَاِذَا لَمْ تَكُنْ عَيْنَ الْوَاوِ فَلَوْ كَلَّمَهُمَا جَمِيْعًا لَمْ يَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً وَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ اِلَّا كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ وَاحِدَةٍ اِذْ هَتْكُ حُرْمَةِ اِسْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَمْ يُوْجَدْ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً وَلَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْوَاوِ لَصَارَ بِمَنْزِلَةِ الْيَمِيْنَيْنِ فَتَجِبُ الْكَفَّارَةُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَلٰى حِدَةٍ وَقِيْلَ التَّفْرِيْعُ عَلَى الْعَكْسِ يَعْنِىْ اَنَّ قَوْلَهٗ حَتّٰى اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا يَحْنَثُ تَفْرِيْعٌ عَلٰى عَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ لِاَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْوَاوِ لَمْ يَحْنَثْ اِلَّا بِتَكَلُّمِ الْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ فَيَتَوَقَّفُ الْحِنْثُ عَلٰى اَنْ يَّتَكَلَّمَ بِكِلَيْهِمَا فَلَا يَحْنَثُ بِمُجَرَّدِ تَكَلُّمِ اَحَدِهِمَا فَاِذَا لَمْ تَكُنْ عَيْنَ الْوَاوِ يَحْنَثُ بِتَكَلُّمِ اَيِّهِمَا كَانَ وَاِنَّ قَوْلَهٗ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا لَمْ يَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ اِذْ لَوْ تَكَلَّمَ فِىْ هٰذَا الْمَقَامِ بِالْوَاوِ لَمْ يَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً وَلَمْ تَجِبْ اِلَّا كَفَّارَةٌ وَاحِدَةٌ وَاِنْ كَلَّمَهُمَا جَمِيْعًا فَكَذٰلِكَ ۔

ترجمہ :۔ اور وہ یعنی کلمہ او کا واو کے معنی مستعار ہونا اس وقت ہوتا ہے جب کہ کلمہ او نفی کی جگہ میں یا اباحت کی جگہ میں ہو اسلئے کہ یہ دونوں اس مجاز کیلئے قرینہ ہیں اور مجاز کی طرف بغیر قرینہ کے رجوع نہیں کیا جاتا ہے جیسے اس کا قول، بخدا میں فلاں یا فلاں سے بات نہیں کروں گا حتی کہ جب وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کرلے تو حانث ہو جائے گا اور اگر دونوں سے بات کرلے تو بجز ایک مرتبہ کے حانث نہ ہوگا یہ کلمہ او کے مقام نفی میں واقع ہونے کی ایک مثال ہے اور ظاہر یہ ہے کہ اس کا قول حتی اذا کلم کلمہ او کے واو کے معنی میں ہونے پر متفرع ہے اور ولو کلمھا کلمہ او کے عین واو نہ ہونے پر متفرع ہے یعنی کلمہ او جب واو کے معنی میں ہے تو ان دونوں میں سے جس چاہے ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہو جائے گا اسلئے کہ اگر او، واو کے معنی میں نہ ہوتا تو وہ حانث نہ ہوتا مگر ان

دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرنے سے پھر جب ان دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرلیتا تو یمین مرتفع ہوجاتی اور وہ اس کلام کی وجہ سے حانث ہوجاتا پھر دوسرے کیساتھ کلام کرنے سے حنث کا حکم متعلق نہ ہوتا۔ اور کلمہ او چونکہ عین واو نہیں ہے اسلئے اگر وہ دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے تو صرف ایک مرتبہ حانث ہوگا اور اس پر ایک ہی قسم کا کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ اللہ کے اسم مبارک کی بے عزتی ایک ہی مرتبہ پائی گئی ہے اور اگر او، عین واو ہوتا تو دو قسم کے مرتبہ میں ہوتا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے علیحدہ کفارہ واجب ہوتا۔ اور کہا گیا کہ یہاں پر تفریع، مذکورہ تفریع کے برعکس ہے یعنی اس کا قول حتی اذا کلم احدہما یحنث کلمہ او کے عین واو نہ ہونے پر تفریع ہے اسلئے کہ کلمہ او اگر عین واؤ ہوتا تو وہ حانث نہ ہوتا مگر مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ کلام کرنے سے پس حنث اس بات پر موقوف ہوگا کہ حالف دونوں سے کلام کرے لہٰذا ان دونوں میں سے محض ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث نہ ہوگا پس جب کلمہ او، عین واؤ نہیں ہے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہوجائیگا اور اس کا قول ولو کلمہما لم یحنث الامرۃ واحدۃ۔ کلمہ او کے واو کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے کیوں کہ اس مقام میں متکلم اگر واو کے ساتھ کلام کرے تو صرف ایک ہی مرتبہ حانث ہوگا اور صرف ایک ہی کفارہ واجب ہوگا اگرچہ دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے پس ایسا ہی کلمہ او ہے۔

تشریح:- فاضل مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ او، مجازاً واو کے معنی میں اس صورت میں استعمال ہوتا ہے جب کہ کلمہ او مقام نفی یا مقام اباحت میں واقع ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مجاز کی طرف بغیر قرینہ کے رجوع نہیں کیا جاتا اور یہ دونوں یعنی مقام نفی اور مقام اباحت اس بات پر قرینہ ہیں کہ کلمہ او، مجازاً واؤ کے معنی میں ہے مثلاً اگر کسی نے "واللہ لا اکلم فلانا او فلانا" کہا، بخدا میں فلاں یا فلاں سے بات نہ کروں گا" تو حالف اگر ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کرلے تو حانث ہوجائے گا اور اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کرلے تو صرف ایک بار حانث ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ 'یہ'، کلمۂ او کے مقام نفی میں واقع ہونے کی مثال ہے۔ اور پہلے دو باتیں بیان ہوئی ہیں ایک یہ کہ کلمۂ او، واو عاطفہ کے معنی میں آتا ہے دوم یہ کہ کلمہ او بعینہ واؤ نہیں ہوتا ہے پس لف ونشر مرتب کے طور پر مصنف نے دو تفریعیں ذکر کی ہیں چنانچہ "حتی اذا کلم" سے اس بات پر تفریع بیان کی ہے کہ کلمہ "او" "واو" کے معنی میں آتا ہے اور "لو کلمہما" سے اس بات پر تفریع بیان کی ہے کہ کلمہ "او" عین واؤ نہیں ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ کلمہ "او" چونکہ "واؤ" کے معنی میں ہے اسلئے ان دونوں میں سے جس کسی سے کلام کرے گا حانث ہوجائے گا یعنی جب ایک سے کلام کرے گا تو حانث ہوگا اور جب دوسرے سے کلام کرے گا تو پھر دوبارہ حانث ہوگا اور اس پر دو کفارے واجب ہوں گے کیوں کہ اگر کلمہ "او" "واؤ" کے معنی میں نہ ہوتا تو حالف صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہوجاتا اور یمین مرتفع ہوجاتی

پھر دوسرے کیساتھ کلام کرنے سے حانث نہ ہوتا۔ اسلئے کہ کلمہ "او" احدالمذکورین اور احدالامرین کیلئے آتا ہے نہ کہ امرین اور مذکورین دونوں کیلئے پس حنث کا عام ہونا یعنی دونوں میں سے ہر ایک کیساتھ علیحدہ علیحدہ کلام کرنے سے علیحدہ علیحدہ دو بار حانث ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ "او" "واؤ" کے معنی میں ہے۔ اور کلمہ "او" چونکہ عین واؤ نہیں ہے اسلئے حالف اگر دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے گا تو وہ صرف ایک ہی بار حانث ہوگا یعنی ایک ہی بار حانث شمار کیا جائے گا اور اس پر صرف ایک یمین کا کفارہ واجب ہوگا کیونکہ حانث ہونا اور کفارہ کا واجب ہونا اللہ کے نام کی بے حرمتی کرنے سے ہوتا ہے اور اس صورت میں یعنی دونوں سے ایک ساتھ کلام کرنے سے اللہ کے نام کی بے عزتی صرف ایک مرتبہ ہوئی ہے لہٰذا یہ شخص ایک ہی مرتبہ حانث ہوگا اور اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اگر کلمہ "او" عین واؤ ہوتا تو اس کا کلام یعنی "واللہ لا اکلم فلانا او فلانا" دو یمین کے مرتبہ میں ہوتا ایک یمین ایک کیساتھ عدم تکلم پر ہوتی اور دوسری یمین دوسرے کیساتھ عدم تکلم پر ہوتی اور دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے کی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے یعنی ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ کفارہ واجب ہوتا۔ جیساکہ "واللہ لا اکلم فلانا وفلانا" کی صورت میں دو یمین ہیں اور دونوں سے بات کرنے کی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے ہیں پس دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے کی صورت میں ایک بار حانث شمار ہونا اور ایک یمین کے کفارہ کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ "او" عین واؤ نہیں ہے۔

بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہاں پر تفریع، متن میں ذکر کردہ تفریع کے برعکس ہے یعنی مصنف کا قول "حتی اذا کلم احدہما یحنث" کلمہ "او" کے عین واؤ نہ ہونے پر تفریع ہے حالانکہ متن میں اس عبارت کو واؤ کے معنی میں ہونے پر تفریع کہا گیا ہے بہرحال ان حضرات کے نزدیک یہ عبارت عین واؤ نہ ہونے پر اسلئے تفریع ہے کہ اگر کلمہ "او" عین واؤ ہوتا تو حالف صرف مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہوتا یعنی حانث ہونا اس بات پر موقوف ہوتا کہ حالف دونوں سے کلام کرے صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث نہ ہوتا جیساکہ "واللہ لا اکلم فلانا وفلانا" کی صورت میں دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے سے حانث ہوتا ہے اور صرف ایک کیساتھ بات کرنے سے حانث نہیں ہوتا بہرحال کلمہ "او" چونکہ عین واؤ نہیں ہے اسلئے دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ بات کرنے سے بھی حانث ہو جاتا ہے اور دونوں سے بات کرنے پر حانث ہونا موقوف نہیں ہے۔

اور مصنف رح کا قول "ولو کلمہما لم یحنث الامرۃ واحدۃ" کلمہ "او" کے "واؤ" کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے حالانکہ متن میں اس عبارت کو عین واؤ نہ ہونے پر تفریع کہا گیا ہے۔ بہرحال ان حضرات کے نزدیک یہ عبارت کلمہ "او" کے "واؤ" کے معنی میں ہونے پر اسلئے متفرع ہے کہ اگر حالف اس مقام میں "او" کی بجائے "واؤ" کا تکلم کرتا تو دونوں سے بات کرنے کے باوجود حالف ایک بار حانث ہوتا اور

اس پرایک کفارہ واجب ہوتا اسی طرح کلمہ "او" کے ساتھ تکلم کی صورت میں حالف اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کرے تو وہ ایک بار حانث ہوتا ہے اور اس پر ایک کفارہ واجب ہوتا ہے بہر حال اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ کلمہ "او" "واؤ" کے معنی میں ہے یہ بات ذہن نشین رہے کہ ان بعض حضرات کی متن کے برعکس بیان کردہ تفریعات کی بنیاد اس پر ہے کہ "واؤ" مقارنت پر دلالت کرتا ہے اور متن میں بیان کردہ تفریعات کی بنیاد اس پر ہے کہ واؤ صرف عطف کیلئے آتا ہے اور مقارنت پر دلالت نہیں کرتا۔ اگر اس بات کو ملحوظ نہ رکھا گیا تو مذکورہ مسائل کے درمیان تعارض واقع ہوجائے گا اور مسئلہ کا سمجھنا انتہائی دشوار ہوجائے گا۔ خدا کرے آپ بھی خادم کی طرح اس مسئلہ کو حل کرنے میں کامیاب ہوں۔ آمین

جمیل ۲۳ رمضان جمعۃ الوداع ۱۴۱۱ھ

وَلَوْحَلَفَ لَا يُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا فُلَانًا اَوْ فُلَانًا فَلَهٗ اَنْ يُّكَلِّمَهُمَا مِثَالٌ لِوُقُوْعِهَا فِيْ مَوْضَعِ الْاِبَاحَةِ لِاَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ مِنَ الْحَظْرِ اِبَاحَةٌ وَاِطْلَاقٌ وَالتَّفْرِيْعُ فِيْ قَوْلِهٖ فَلَهٗ اَنْ يُّكَلِّمَهُمَا تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ اِذْ لَوْتَكَلَّمَ هٰهُنَا بِالْوَاوِ لَجَازَلَهُ التَّكَلُّمُ بِهِمَا فَكَذَا فِيْ اَوْ وَلَوْلَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَا يَحِلُّ التَّكَلُّمُ اِلَّا مِنْ وَاحِدٍ فَاِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا اِنْحَلَّتِ الْيَمِيْنُ ثُمَّ اِذَا تَكَلَّمَ بِالْاٰخَرِ تَجِبُ الْكَفَّارَةُ وَ لَمْ يَذْكُرْ هٰهُنَا ثَمَرَةَ عَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ وَقِيْلَ تَظْهَرُ ثَمَرَتُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ جَالِسِ الْفُقَهَاءَ اَوِ الْمُحَدِّثِيْنَ فَاِنَّهٗ اِنْ تَكَلَّمَ بِالْوَاوِ تَجِبُ عَلَيْهِ مُجَالَسَتُهُمَا وَاِنْ تَكَلَّمَ بِاَوْ تُبَاحُ لَهٗ مُجَالَسَتُهُمَا فَاَوْ تُفِيْدُ اِبَاحَةَ الْجَمْعِ وَالْوَاوُ تُوْجِبُهٗ وَهٰذَا مِمَّا لَا يُعْرَفُ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْاِبَاحَةِ وَالتَّخْيِيْرِ عَلٰى طَرِيْقِ الْعَرَبِيَّةِ وَ الْاُصُوْلِيِّيْنَ مَشْهُوْرٌ ۔

ترجمہ: اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سوائے فلاں یا فلاں کے کسی اور سے کلام نہ کرے گا تو اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہے، یہ، کلمہ "او" کے مقام اباحت میں واقع ہونے کی مثال ہے کیونکہ ممانعت سے استثناء، اباحت اور اطلاق ہے اور اس کے قول "فلہ ان یکلمہما" میں اس کے "واؤ" کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے اسلئے کہ حالف اگر اس جگہ واؤ کیساتھ کلام کرتا تو اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوتا۔ پس اسی طرح "او" میں ہے اور اگر کلمہ "او" "واؤ" کے معنی میں نہ ہوتا تو صرف ایک سے کلام کرنا جائز ہوتا پس جب وہ ایک سے کلام کرتا تو یمین منحل ہوجاتی پھر جب دوسرے سے کلام کرتا تو کفارہ واجب ہوجاتا اور یہاں مصنف نے کلمہ "او" کے عین واؤ نہ ہونے کا ثمرہ ذکر نہیں کیا ہے

اور کہا گیا ہے کہ اس کا ثمرہ" جالس الفقہاء او المحدثین " میں ظاہر ہو گا کیوں کہ متکلم اگر واؤ کیساتھ کلام کرے تو اس پر دونوں کی مجالست واجب ہوگی اور اگر" او" کیساتھ کلام کرے تو اس کیلئے دونوں کی مجالست مباح ہوگی پس کلمہ"او" اباحتِ جمع کا فائدہ دیتا ہے اور" واؤ" جمع کو واجب کرتا ہے اور یہ بات معروف نہیں ہے البتہ اہلِ عربیت اور اہلِ اصول کے طریق پر اباحت اور تخییر کے درمیان فرق مشہور ہے۔

تشریح :۔ کلمہ"او"کے مقامِ اباحت میں واقع ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے ان الفاظ کیساتھ قسم کھائی" واللہ لا اکلم احدًا الا فلانًا او فلانًا". بخدا میں کسی سے کلام نہیں کروں گا مگر فلاں سے یا فلاں سے تو اس حالف کیلئے ان دونوں سے جن کا استثناء کیا گیا ہے کلام کرنا جائز ہوگا یہ کلام کلمہ"او"کے مقامِ اباحت میں واقع ہونے کی مثال اسلئے ہے کہ یہاں، کلام ممنوع اور منفی سے استثناء کیا گیا ہے اور ممنوع اور منفی کلام سے استثناء، اباحت ہوتا ہے لہٰذا یہ کلام مقامِ اباحت میں کلمہ"او"کے واقع ہونے کی مثال ہوگا اور مصنف کے قول" فلہ ان یکلمھما" میں اس بات پر تفریع ہے کہ کلمہ"او" " واؤ"کے معنی میں ہے کیوں کہ اگر یہاں بجائے"او"کے" واؤ"کے ساتھ تکلم کرتا تو بھی جن دو کا استثناء کیا گیا ہے ان کے ساتھ کلام کرنا جائز ہوتا۔ اسی طرح کلمہ"او" کیساتھ تکلم کرنے کی صورت میں دونوں کیساتھ کلام کرنا جائز ہے لہٰذا اس سے کلمہ"او" کا" واؤ"کے معنی میں ہونا ثابت ہوگیا۔ اور اگر کلمہ"او" " واؤ" کے معنی میں نہ ہوتا بلکہ اپنی حقیقت پر ہوتا یعنی احد المذکورین کیلئے ہوتا تو اس صورت میں صرف ایک کیساتھ کلام کرنا جائز ہوتا۔ اور صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے یمین پوری ہوجاتی پھر اگر دوسرے کیساتھ کلام کرتا تو اس کی وجہ سے کفارہ واجب ہوجاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دونوں کیساتھ کلام کرنا جائز ہے اور صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے یمین منحل نہیں ہوتی اور نہ دوسرے کیساتھ کلام کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے اور یہ سب باتیں اس کی دلیل ہیں کہ کلمہ"او" اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ"واؤ"کے معنی میں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف رحؒ نے اس بات پر تفریع بیان نہیں فرمائی کہ کلمہ"او" عینِ واؤ نہیں ہوتا ہے البتہ دوسرے بعض حضرات نے اس پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ"او"کے عینِ واؤ نہ ہونے کا ثمرہ اس قول میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کرکے کہا" جالس الفقہاء او المحدثین" تو فقہاء کی ہم نشینی اختیار کر یا محدثین کی۔ پس اس مثال میں اگر"او" کی جگہ" واؤ" ہوتا تو مخاطب پر فقہاء اور محدثین دونوں کی مجالست واجب ہوتی اور"او" کیساتھ کلام کرنے کی صورت میں اس کیلئے دونوں کی مجالست مباح ہے حاصل یہ ہے کہ کلمہ"او" معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو جمع کرنے کی اباحت کا فائدہ دیتا ہے اور کلمہ" واؤ" دونوں کے جمع کرنے کو واجب کرتا ہے۔ بہر حال

کلمہ"او" اور "واو" کے درمیان جب اس قدر فرق ہے تو کلمہ "او" عین واو کیسے ہو سکتا ہے یعنی کلمہ "او" عین واو نہیں ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ "او" اور "واو" کے درمیان مذکورہ فرق عام طور سے مشہور نہیں ہے بلکہ کچھ خاص قسم کے لوگ ہی اس سے واقف ہیں اور اہل اصول اور اہل عربیت کے طریق پر اباحت اور تخییر کے درمیان فرق کا فی مشہور ہے یعنی اباحت میں دونوں کو جمع کیا جا سکتا ہے اور تخییر میں جمع نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازًا آخَرَ لِاَوْ فَقَالَ وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ اِذَا فَسَدَ الْعَطْفُ لِاخْتِلَافِ الْكَلَامِ وَيَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ يَعْنِي الْاَصْلُ فِي اَوْ اَنْ تَكُوْنَ لِلْعَطْفِ فَاِذَا لَمْ يَسْتَقِمِ الْعَطْفُ بِاَنْ يَخْتَلِفَ الْكَلَامَانِ اِسْمًا وَفِعْلًا اَوْ مَاضِيًا وَمُضَارِعًا اَوْ مُثْبَتًا وَمَنْفِيًّا اَوْ شَيْئًا آخَرَ يُشَوِّشُ الْعَطْفَ وَيَمْنَعُهُ وَيَكُوْنُ اَوَّلُ الْكَلَامِ مُمْتَدًّا بِحَيْثُ تُضْرَبُ لَهٗ غَايَةٌ فِيْمَا بَعْدَهَا فَحِ تُسْتَعَارُ كَلِمَةُ اَوْ بِمَعْنَى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ فَعَدَمُ اِسْتِقَامَةِ الْعَطْفِ بِاخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ يَكْفِي لِخُرُوْجِ اَوْ عَنْ مَعْنَاهَا وَلٰكِنَّ كَوْنَ السَّابِقِ مُمْتَدًّا بِحَيْثُ يَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ فِيْمَا بَعْدَهَا شَرْطٌ لِكَوْنِهَا بِمَعْنَى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ لِاَنَّ حَتّٰى لِلْغَايَةِ يَنْتَهِيْ بِهَا الْمُغَيَّا كَمَا اَنَّ اَحَدَ الشَّيْئَيْنِ فِيْ اَوْ يَنْتَهِيْ بِوُجُوْدِ الْاٰخَرِ وَاِلَّا اَنْ اِسْتِثْنَاءٌ فِي الْوَاقِعِ حُكْمُهٗ مُخَالِفَةُ مَا سَبَقَ فِي الْاَحْكَامِ كَمَا اَنَّ حُكْمَ الْمَعْطُوْفِ بِاَوْ يُخَالِفُ حُكْمَ الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ بِوُجُوْدِ اَحَدِهِمَا فَقَطْ فَيَتَحَقَّقُ بَيْنَ اَوْ وَبَيْنَ كُلٍّ مِنْ حَتّٰى وَاِلَّا اَنْ مُنَاسَبَةٌ يَجُوْزُ اِسْتِعَارَتُهَا لَهُمَا لٰكِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ حَتّٰى وَاِلَّا اَنْ اَنَّ حَتّٰى تَجِيْءُ بِمَعْنَى الْعَطْفِ اَيْضًا دُوْنَ اِلَّا اَنْ وَاَنَّ كَوْنَ الثَّانِيْ جُزْءًا مِنَ الْاَوَّلِ عِنْدَهٗ شَرْطٌ فِيْ حَتّٰى دُوْنَ اِلَّا اَنْ وَسَيَجِيْءُ تَحْقِيْقُهٗ فِيْ بَحْثِ حَتّٰى۔

ترجمہ:۔ پھر مصنفؒ نے کلمہ "او" کے ایک اور مجازی معنی کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا اور کلمہ "او" "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں بھی مستعار ہوتا ہے اس وقت جب کہ اختلاف کلام کی وجہ سے عطف فاسد ہو جائے اور کلام بیانِ غایت کا احتمال رکھتا ہو یعنی کلمہ "او" میں اصل یہ ہے کہ وہ عطف کیلئے ہو

پس جب عطف صحیح نہ ہو بایں طور کہ دو کلام اسم اور فعل کے اعتبار سے مختلف ہوں یا ماضی اور مضارع کے اعتبار سے یا مثبت اور منفی کے اعتبار سے یا کوئی اور چیز جو عطف کو پراگندہ کردے اور اس کو روک دے اور اول کلام اس طور پر ممتد ہو کہ اس کیلئے کلمہ "او" کے مابعد کو غایت بنایا جاسکے پس اس وقت کلمہ "او" "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں مستعار ہوگا اور کلامین کے اختلاف کی وجہ سے عطف کا صحیح نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمہ "او" اپنے حقیقی معنی سے خارج ہے لیکن کلام کے اول حصہ کا اس طور پر ممتد ہونا کہ کلمہ "او" کا مابعد غایت بننے کا احتمال رکھتا ہو کلمہ "او" کیلئے "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں ہونے کی شرط ہے کیوں کہ کلمہ "حتی" غایت کیلئے ہے اس سے مغیا کی انتہا ہوتی ہے جیسا کہ کلمہ "او" میں دو چیزوں میں سے ایک دوسری چیز کے وجود سے منتہی ہوتی ہے اور "الا ان" درحقیقت استثناء ہے اس کا حکم احکام میں ماقبل کے مخالف ہے جیسا کہ کلمہ "او" کیساتھ معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہے فقط ان دونوں میں سے ایک کے وجود کیساتھ پس کلمہ "او" کے درمیان اور "حتی" اور "الا ان" میں سے ہر ایک کے درمیان مناسبت متحقق ہوجائے گی اور ان دونوں کیلئے کلمہ "او" کا مستعار کرنا جائز ہوگا لیکن "حتی" اور "الا ان" کے درمیان فرق یہ ہے کہ "حتی" عطف کے معنی میں بھی آتا ہے نہ کہ "الا انْ" اور ثانی کا اول کا جز ہونا عبدالقاہر کے نزدیک "حتی" میں شرط ہے نہ کہ "الا انْ" میں اس کی تحقیق عنقریب "حتی" کی بحث میں آجائے گی۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ کلمہ "او" کے ایک اور مجازی معنی ذکر فرمارہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ اگر اول کلام اور آخر کلام کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہ ہوا اور آخر کلام اول کلام کیلئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس صورت میں کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا انْ" کے معنی میں مستعمل ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اصل اور حقیقت تو یہی ہے کہ کلمہ "او" عطف کیلئے ہوتا ہے لیکن اگر عطف درست نہ ہو اس طور پر کہ دو کلام مختلف ہوں مثلاً ایک اسم ہو اور ایک فعل ہو یا ایک ماضی ہو اور دوسرا مضارع ہو یا ایک مثبت ہو اور دوسرا منفی ہو یا کوئی اور چیز ہو جو عطف کے لئے رکاوٹ ہو اور کلمہ "او" کا ماقبل اس طور پر ممتد ہو کہ کلمہ "او" کا مابعد اس کیلئے غایت بن سکتا ہو تو ایسی صورت میں کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا انْ" کے معنی میں مستعمل ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ دو کلام کے اختلاف یعنی کلمہ "او" کے ماقبل اور مابعد کے مختلف ہونے کی وجہ عطف کا درست نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمہ "او" اپنے اصلی معنی یعنی عطف کے معنی سے خارج ہے البتہ "حتی" یا "الا انْ" کے معنی میں ہونے کی شرط یہ ہے کہ کلمہ "او" کا ماقبل اس طور پر ممتد ہو کہ اس کا مابعد اس کیلئے غایت بن سکتا ہو کیوں کہ کلمہ "او" کے حقیقی معنی (عطف) اور اس کے مجازی معنی کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے پس شارح نے مناسبت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ "او" کے حقیقی معنی (عطف) اور اس کے

مجازی معنی یعنی "حتی" کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ کلمہ "حتی" غایت کیلئے آتا ہے یعنی حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے غایت ہوتا ہے اور "حتی" کا ماقبل مغیا ہوتا ہے اور غایت سے مغیا کی انتہا ہو جاتی ہے پس اسی طرح کلمہ" او" جب عطف کیلئے ہوتا ہے تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے وجود سے منتہی ہو جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو کلمہ" او" کے حقیقی معنی (عطف) اور "حتی" کے درمیان مناسبت متحقق ہو گئی اور جب مناسبت متحقق ہو گئی تو کلمہ" او" کو" حتی" کے معنی میں مستعار لینا بھی درست ہوگا اور کلمہ" او" کے حقیقی معنی اور" الا ان" کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ" الا ان" درحقیقت استثناء ہے" الا ان" کا مابعد احکام میں" الا ان" کے ماقبل کے مخالف ہوتا ہے اسی طرح جب کلمہ" او" عطف کیلئے ہوتا ہے تو معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہوتا ہے یعنی انمیں سے ایک موجود ہوتا ہے اور دوسرا غیر موجود ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو کلمہ" او" اور" الا ان" کے درمیان مناسبت متحقق ہو گئی اور جب مناسبت متحقق ہو گئی تو کلمہ" او" کو" الا ان" کے معنی میں مستعار لینا بھی درست ہوگا۔ ہاں۔" حتی" اور" الا ان" کے درمیان دو طرح سے فرق ہے ایک تو یہ کہ کلمہ" حتی" غایت کے علاوہ عطف کے معنی میں بھی آتا ہے لیکن" الا ان" عطف کے معنی میں نہیں آتا ہے دوم یہ کہ شیخ عبدالقاہر کے نزدیک" حتی" میں یہ شرط ہے کہ ثانی (معطوف) اول یعنی معطوف علیہ کا جز ہو جیسے" اکلت السمکۃ حتی راسہا" میں" راسہا"" السمکہ" کا جز ہے یا جز تو نہ ہو البتہ غایت درجہ اختلاط کی وجہ سے جز کے مانند ہو جیسے" ضربنی السادات حتی عبیدہم" مجھے آقاؤں نے مارا حتی کہ ان کے غلاموں نے بھی۔ اس مثال میں" حتی" کا مابعد حقیقۃ تو سادات کا جز نہیں ہے لیکن اختلاط کی وجہ سے جز کے مانند ہے لیکن" الا ان" میں یہ شرط نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کی پوری تفصیل" حتی" کی بحث میں آجائے گی۔

كَقَوْلِهٖ تَعَالىٰ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ اَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَاِنَّ قَوْلَهٗ اَوْ يَتُوْبَ لَا يَصْلُحُ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْطُوْفًا عَلٰى قَوْلِهٖ لَيْسَ لَكَ لِعَدَمِ اِتِّسَاقِ النَّظْمِ وَلَا عَلٰى قَوْلِهٖ الْاَمْرِ اَوْ شَيْءٌ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلٰكِنَّهٗ يَصْلُحُ قَوْلُهٗ لَيْسَ لَكَ اَنْ يَّمْتَدَّ اِلٰى غَايَةِ التَّوْبَةِ اَوِ التَّعْذِيْبِ فَيَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى لَيْسَ لَكَ مِنْ اَمْرِ الْكُفَّارِ شَيْءٌ فِيْ دُعَاءِ الشَّرِّ اَوْ طَلَبِ الشَّفَاعَةِ حَتّٰى يَتُوْبَ اللّٰهُ تَعَالىٰ عَلَيْهِمْ فَاِنَّهٗ حِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ لَكَ طَلَبُ الشَّفَاعَةِ اَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَيَكُوْنُ لَكَ الدُّعَاءُ بِالشَّرِّ وَرُوِيَ اَنَّ النَّبِيَّ عليه السلام اِسْتَاْذَنَ اللّٰهَ اَنْ يَّدْعُوَ عَلَيْهِمْ فَنَزَلَتْ وَقِيْلَ اَنَّهٗ

لَمَّا شُجَّ وَجْهُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمَ اُحُدٍ سَأَلَ اَصْحَابُهُ اَنْ يَدْعُوَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَابَعَثَنِيَ اللّٰهُ لَعَّانًا وَلٰكِنْ بَعَثَنِيْ دَاعِيًا اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِيْ فَاِنَّهُمْ لَايَعْلَمُوْنَ فَنَزَلَتْ وَنَهَى اللّٰهُ عَنِ الدُّعَاءِ عَلَيْهِمْ اَوْسُؤَالِ الْهِدَايَةِ لَهُمْ وَهٰذَا مَاجَرٰى عَلَيْهِمُ الْاُصُوْلِيُّوْنَ وَقَدْ ذَكَرَ صَاحِبُ الْكَشَّافِ اَنَّ قَوْلَهُ اَوْيَتُوْبَ عَلَيْهِمْ مَعْطُوْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَوْيَكْبِتَهُمْ وَقَوْلُهُ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ جُمْلَةٌ مُعْتَرِضَةٌ بَيْنَهُمَا وَالْمَعْنٰى اَنَّ اللّٰهَ مَالِكُ اَمْرِهِمْ فَاِمَّا اَنْ يُّهْلِكَهُمْ اَوْيَهْزِمَهُمْ اَوْيَتُوْبَ عَلَيْهِمْ اِنْ اَسْلَمُوْا اَوْيُعَذِّبَهُمْ اِنْ اَصَرُّوْا عَلَى الْكُفْرِ وَلَيْسَ لَكَ مِنْ اَمْرِهِمْ شَيْءٌ اِنَّمَا اَنْتَ عَبْدٌ مَبْعُوْثٌ لِاِنْذَارِهِمْ فَنَظَرُ الْاُصُوْلِيِّيْنَ اِنَّمَا هُوَ فِيْ مُجَرَّدِ قَوْلِهٖ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ حَتّٰى مَنَعُوا الْعَطْفَ عَلَيْهِ وَلَمْ يَلْتَفِتُوْا اِلٰى مَاسَبَقَ فَكِلَا الْاَمْرَيْنِ صَحِيْحٌ كَمَاتَرٰى۔

ترجمہ :۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے آپ کو کچھ اختیار نہیں یا تو اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمائے یا ان کو عذاب میں ڈال دے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "اویتوب" باری تعالیٰ کے قول "لیس لک" پر معطوف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیوں کہ کلام کا ربط نہیں ہے اور باری تعالیٰ کے قول "الامر" یا "شیٔ" پر بھی معطوف نہیں ہوسکتا ہے اور وہ ظاہر ہے لیکن باری تعالیٰ کا قول "لیس لک" غایت توبہ یا تعذیب تک ممتد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا کلمہ "او" "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں ہوگا اور معنی یہ ہوں گے اے نبی آپ کو کفار کے بارے میں بد دعا کرنے یا شفاعت طلب کرنے میں کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی طرف متوجہ ہو جائے بس اس وقت آپ کو شفاعت طلب کرنے کا حق ہوگا یا اللہ ان کو عذاب دینے کا ارادہ کرے تو آپ کیلئے بد دعا کرنے کا حق حاصل ہوگا اور مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار کے حق میں بد دعا کرنے کی اجازت طلب کی چنانچہ یہ آیت نازل ہوئی اور کہا گیا کہ غزوہ احد کے موقع پر جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک زخمی ہو گیا تو آپ کے صحابہ نے کفار کے حق میں بد دعا کرنے کی درخواست کی پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھ کو لعنت بھیجنے والا بنا کر مبعوث نہیں فرمایا ہے بلکہ داعی الی الخیر بنا کر مبعوث کیا ہے، خدایا میری قوم کو ہدایت فرما اسلئے کہ وہ جانتے نہیں ہیں پس مذکورہ آیت نازل ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں بد دعا کرنے یا ہدایت کی درخواست کرنے سے منع فرما دیا یہ باتیں اصولیین کے طرز پر تھیں اور صاحب کشاف نے ذکر کیا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "او یتوب علیہم" باری تعالیٰ کے قول "لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتھم" پر معطوف ہے اور اس کا قول "لیس لک من الامر شیٔ" ان دونوں

کے درمیان جملہ معترضہ ہے اور معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کفار کے تمام امور کا مالک ہے بس یا تو وہ ان کو ہلاک کرے گا یا ان کو شکست دے گا یا ان پر متوجہ ہوگا اگر وہ اسلام قبول کرلیں یا ان کو عذاب دے گا اگر وہ کفر پر اڑے رہے اور آپ کو ان کے معاملہ میں کچھ اختیار نہیں آپ تو ایک بندے ہیں جس کی بعثت ان کو ڈرانے کیلئے ہوئی ہے پس اصولیین کی نظر صرف باری تعالیٰ کے قول "لیس لک من الامر شئی" پر ہے حتی کہ انھوں نے اس پر عطف کو منع کردیا ہے اور پہلے کلام کی طرف کوئی توجہ نہیں کی ہے پس دونوں باتیں صحیح ہیں جیساکہ تم دیکھ رہے ہو۔

تشریح:۔ سابق میں کہا گیا ہے کہ کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس کی مثال میں باری تعالیٰ کا جو قول مذکور ہے اس کی پوری آیت اس طرح مذکور ہے "وما جعلہ اللہ الا بشری لکم ولتطمئن قلوبکم بہ وما النصر الا من عند اللہ العزیز الحکیم لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتہم فینقلبوا خائبین لیس لک من الامر شئی او یتوب علیہم او یعذبہم فانہم ظالمون" (ترجمہ) اور یہ تو اللہ نے تمہارے دل کی خوشی کی اور تاکہ تسکین ہو تمہارے دلوں کو اس سے اور مدد ہے صرف اللہ ہی کی طرف سے جو کہ زبردست ہے حکمت والا تاکہ ہلاک کرے بعضے کافروں کو یا ان کو ذلیل کرے تو پھر جاویں محروم ہو کر تیرا اختیار کچھ نہیں یا ان کو توبہ دیوے خدا تعالیٰ یا ان کو عذاب کرے کہ وہ ناحق پر ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ اس آیت میں "او یتوب" "لیس لک" پر معطوف نہیں ہو سکتا ہے کیوں کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مناسبت اور ربط ضروری ہے حالاں کہ دونوں کے درمیان یہاں کوئی ربط نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان اختلاف ہے اس طور پر کہ معطوف علیہ یعنی "لیس لک" ماضی ہے اور معطوف یعنی "یتوب" مضارع ہے یا معطوف علیہ یعنی "لیس لک" منفی ہے اور معطوف یعنی "یتوب" مثبت ہے بہرحال دونوں کلاموں کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ "یتوب علیہم" کا عطف لفظ "الامر" پر بھی درست نہیں ہے اور "شئی" پر بھی درست نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں معطوف علیہ یعنی "الامر" یا "شئی" اسم ہوگا اور معطوف یعنی "یتوب" فعل ہوگا اور اسم وفعل کے اعتبار سے اختلاف کی وجہ سے بھی عطف درست نہیں ہوتا ہے لہٰذا "یتوب علیہم" نہ "الامر" پر معطوف ہوگا اور نہ "شئی" پر معطوف ہوگا۔ بہرحال جب "یتوب علیہم" کا عطف سابق میں مذکور تین چیزوں میں سے کسی پر درست نہیں ہے تو یہاں کلمہ "او" اپنی حقیقت پر نہ ہوگا یعنی عطف کیلئے نہ ہوگا۔ مگر چونکہ کلمہ "او" کا ماقبل یعنی "لیس لک" (عدم اختیار) غایت توبہ یا غایت تعذیب تک ممتد ہو سکتا ہے اور کلمہ "او" کا مابعد یعنی توبہ یا تعذیب اس کیلئے غایت ہو سکتی ہے اسلئے یہاں کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا ان" کے معنی پر محمول ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ

اے نبی آپ کو کفار کے بارے میں بد دعا کرنے یا شفاعت طلب کرنے کا کوئی حق نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو توبہ کی توفیق دے یعنی اگر اللہ نے ان کو توبہ کی توفیق دیدی تو آپ کو ان کیلئے شفاعت طلب کرنے کا حق حاصل ہوگا یا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو عذاب دینے کا ارادہ کرے اگر اللہ تعالیٰ نے ان کو عذاب دینے کا ارادہ کیا تو آپ کو ان کے بارے میں بد دعا کرنے کا حق حاصل ہوگا روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے یہ درخواست کی کہ وہ آپ کو کفار کے حق میں بد دعا کرنے کی اجازت عنایت فرمائے اس پر یہ آیت نازل ہوئی ۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ غزوہ احد کے موقع پر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ زخمی ہوگیا تھا تو صحابہ کرام رضنے آپ سے یہ عرض کیا تھا کہ آپ ان کفار کے حق میں بد دعا فرمائیں اس پر آپ نے انھیں جواب میں فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے لعنت برسانے والا بنا کر مبعوث نہیں فرمایا ہے بلکہ ایک داعی الی الخیر بنا کر مبعوث فرمایا ہے اور پھر آپ نے ان کے حق میں دعا کرتے ہوئے فرمایا خدایا میری قوم کو ہدایت فرما کیوں کہ وہ میری بعثت اور اس کے مقاصد سے ناواقف ہے اسی موقع پر اس آیت کا نزول ہوا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں بد دعا کرنے یا ان کیلئے ہدایت کی دعا کرنے سے منع فرمایا اس آیت کے شان نزول میں اور بھی اقوال ہیں جن کو تفسیر کی کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے ۔

شارح نور الانوار ملا جیون رح نے فرمایا کہ اس آیت سے متعلق ساری باتیں اصولیین کے طرز پر تھیں لیکن صاحب کشاف علامہ جار اللہ زمخشری نے اس آیت کے بارے میں فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول " او یتوب علیہم " باری تعالیٰ کے قول " لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتہم " پر معطوف ہے اور اس کا قول " لیس لک من الامر شئی " معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان جملہ معترضہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کفار کے تمام امور کا مالک ہے لہٰذا وہ ان کو یا تو ہلاک کردے یا انھیں شکست دے یا ان پر توجہ فرمائے اگر وہ اسلام قبول کریں یا ان کو عذاب دے اگر وہ کفر پر اڑے رہیں ۔ اور دیکھو پیارے نبی آپ کو ان کفار کے معاملہ میں کوئی اختیار نہیں ہے آپ کی حیثیت تو صرف ایک بندے کی ہے جس کی بعثت ان کفار کو ڈرانے کیلئے ہوئی ہے ۔

شارح کہتے ہیں کہ اصولیین کی نظر صرف قول " لیس لک من الامر شئی " پر ہے چنانچہ انھوں نے قول " او یتوب علیہم " کو قول " لیس لک من الامر شئی " پر معطوف کرنے سے منع کردیا ہے اور پہلے کلام یعنی " لیقطع طرفا من الذین الآیۃ " کی طرف قطعاً توجہ نہیں فرمائی حالانکہ دونوں باتیں درست ہیں یعنی اہل اصول نے جو کچھ بیان کیا وہ بھی درست ہے اور صاحب کشاف نے جو کچھ بیان کیا وہ بھی درست ہے جیسا کہ آپ کی نظروں کے سامنے ہے لیکن محشی اس پر معترض ہے اسلئے کہ " لیقطع طرفا من الذین " سے لیکر " خائبین " تک واقعۂ بدر کا بیان ہے جیسا کہ مفسرین کی رائے ہے کیوں کہ اس میں کفار کی ایک

جماعت کے قتل اور ایک جماعت کے رسوا اور ذلیل ہونے کا بیان ہے اور یہ دونوں باتیں غزوہ بدر سے متعلق ہیں اور "لیس لک من الامر شئ الآیہ" واقعہ احد سے متعلق ہے اور یہ دونوں واقعات مختلف ہیں اور جب دونوں واقعات مختلف ہیں تو ایک کا دوسرے پر عطف کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ عطف کیلئے من وجہ اتحاد بھی ضروری ہے بہر حال صاحب کشاف کا "او یتوب علیہم" کو "لیقطع طرفا" پر معطوف کرنا کیسے درست ہوگا۔

وَحَتّٰى لِلْغَايَةِ كَاِلٰى يَعْنِىْ اَنَّ حَتّٰى وَاِنْ عُدَّتْ هٰهُنَا فِىْ حُرُوْفِ الْعَطْفِ لٰكِنَّ الْاَصْلَ فِيْهَا مَعْنَى الْغَايَةِ كَاِلٰى بِاَنْ يَكُوْنَ مَا بَعْدَهَا جُزْءٌ لِمَا قَبْلَهَا كَمَا فِىْ اَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتّٰى رَاْسَهَا اَوْ غَيْرُ جُزْءٍ كَمَا فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى هِىَ حَتّٰى مَطْلَعِ الْفَجْرِ وَاَمَّا عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْقَرِيْنَةِ فَالْاَكْثَرُ عَلٰى اَنَّ مَا بَعْدَهَا دَاخِلٌ فِيْمَا قَبْلَهَا وَسَيَاْتِىْ تَفْصِيْلُ اِلٰى فِىْ مَوْضِعِهَا وَتُسْتَعْمَلُ لِلْعَطْفِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ بِمُنَاسَبَةِ اَنَّ الْمَعْطُوْفَ يُعَقِّبُ الْمَعْطُوْفَ عَلَيْهِ فِى الذِّكْرِ وَالْحُكْمِ كَمَا اَنَّ الْغَايَةَ تُعَقِّبُ الْمُغَيَّا كَقَوْلِهِمْ اِسْتَنَّتِ الْفِصَالُ حَتَّى الْقَرْعٰى اَلْفِصَالُ جَمْعُ فَصِيْلٍ وَهُوَ وَلَدُ النَّاقَةِ وَالْاِسْتِنَانُ اَنْ يَرْفَعَ يَدَيْهِ وَيَطْرَحَهُمَا مَعًا فِىْ حَالَةِ الْعَدْوِ وَالْقَرْعٰى جَمْعُ قَرِيْعٍ وَهُوَ الْفَصِيْلُ الَّذِىْ لَهٗ بَثَرٌ اَبْيَضُ لِلدَّاءِ فَهُوَ مَعْطُوْفٌ عَلَى الْفِصَالِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ لِاَنَّهٗ كَانَ اَرْذَلَ مِنَ الْفِصَالِ لَا يَتَوَقَّعُ الْاِسْتِنَانُ مِنْهَا وَهٰذَا مَثَلٌ يُضْرَبُ لِمَنْ يَتَكَلَّمُ مَعَ مَنْ لَا يَنْبَغِىْ اَنْ يَتَكَلَّمَ بَيْنَ يَدَيْهِ لِعُلُوِّ قَدْرِهٖ وَهٰذَا كُلُّهٗ فِى الْاَسْمَاءِ۔

ترجمہ :۔ اور "حتی" "الی" کی طرح غایت کیلئے آتا ہے یعنی کلمہ "حتی" اگرچہ اس جگہ حروف عطف میں شمار کیا گیا ہے لیکن در اصل اس میں "الی" کی طرح غایت کے معنی ہیں بایں طور کہ "حتی" کا مابعد "حتی" کے ماقبل کا جز ہوتا ہے جیسا کہ "اکلت السمکۃ حتی راسہا" میں یا غیر جز ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "ھی حتی مطلع الفجر" میں۔ اور اطلاق اور عدم قرینہ کے وقت اکثر نحویوں کی رائے یہ ہے کہ "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور کلمہ "الی" کی تفصیل عنقریب اس کے مقام پر آجائیگی اور کلمہ "حتی" غایت کے معنی کے قیام کیساتھ عطف کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اس مناسبت کی وجہ سے کہ ذکر اور حکم میں معطوف، معطوف علیہ کے بعد آتا ہے جیسا کہ غایت، مغیا کے بعد آتی ہے۔ جیسے عربوں کا یہ قول اونٹ کے طاقتور بچوں نے جست لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی۔ الفصال فصیل کی جمع ہے اور وہ اونٹ کا بچہ ہے اور استنان یہ ہے کہ بچہ دوڑتے وقت اپنے اگلے دونوں پیروں کو

بلند کرے بچھران کو ایک ساتھ ڈال دے اور القرعیٰ، قریع کی جمع ہے اور یہ وہ بچہ ہے جس کا چمڑا بیماری کی وجہ سے سفید ہو پس "یہ"، غایت کے معنی کیساتھ ساتھ الفصال پر معطوف ہے کیوں کہ قرعی، فصال کی بہ نسبت کم مرتبہ ہیں ان سے کودنے کی توقع نہیں کی جاتی ہے اور یہ ایک کہاوت ہے جو اس شخص کے سامنے کہی جاتی ہے جو ایسے شخص سے کلام کرتا ہے جس کے سامنے اس کی بلندی رتبہ کے سبب اس کیلئے کلام کرنا مناسب نہیں ہے اور یہ ساری باتیں اسماء میں ہیں۔

تشریح :۔ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ جس طرح کلمہ "الی" غایت کیلئے آتا ہے اسی طرح کلمہ "حتی" بھی غایت کیلئے آتا ہے یعنی "حتی" کا شمار اگرچہ حروف عطف میں ہے لیکن اس میں غایت کے معنی حقیقی ہیں جیساکہ "الی" میں غایت کے معنی حقیقی ہیں اس طور پر کہ "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہوتا ہے جیسے "اکلت السمکۃ حتی رأسها" میں "رأس" "سمک کا جز ہے اور "اکل سمک" کی غایت اور انتہا "رأس سمک" ہے یعنی مچھلی کو تو کھایا ہی لیکن انتہا یہ ہے کہ اس کے سر کو بھی کھالیا یا "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کا جز نہیں ہوتا ہے جیسے "ہی حتی مطلع الفجر" میں "طلوع فجر" "ہی (لیلۃ القدر)" کا جز نہیں ہے یعنی لیلۃ القدر میں پوری رات امان رہتا ہے اور طلوع فجر چوں کہ لیلۃ القدر کا جز نہیں ہے اسلئے یہ امان طلوع فجر سے پہلے ہی ختم ہو جاتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ کلمہ "حتی" جب بغیر کسی قید اور قرینہ کے ہو تو اکثر نحویوں کی رائے یہ ہے کہ "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور کلمہ "الی" کی تفصیل عنقریب اپنے مقام میں آئیگی اور بعض حضرات نے کہا کہ "حتی" کا مابعد "حتی" کے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل نہیں ہوتا ہے اور مبرد کی رائے یہ ہے کہ اگر "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہو تو مابعد، ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا ورنہ نہیں۔ الغرض "حتی" کے حقیقی معنی غایت کے ہیں اور کبھی لفظ "حتی" غایت کیساتھ ساتھ عطف کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے مگر یہ استعمال مجاز ہوگا اور معنی حقیقی (غایت) اور معنی مجازی (عطف) کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جس طرح ذکر اور حکم میں غایت، مغیا کے بعد آتی ہے اسی طرح معطوف، معطوف علیہ کے بعد آتا ہے لہٰذا اس مناسبت کی وجہ سے "حتی" کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کرنا درست ہوگا جیسے "جاءنی القوم حتی زید" پس زید یا تو قوم کا افضل آدمی ہے یا ارذل آدمی ہے۔ بہرحال اس میں غایت بننے کی صلاحیت موجود ہے اور مطلب یہ ہے کہ قوم آگئی حتی کہ زید جس کے افضلِ قوم یا ارذلِ قوم ہونے کی وجہ سے آنے کی توقع نہیں تھی وہ بھی آگیا۔ بس یہاں "حتی" غایت کے ساتھ ساتھ عطف کیلئے مستعمل ہے یعنی قوم بھی آگئی اور زید بھی آگیا۔

لیکن اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جب "حتی" کو غایت کے معنی کے ساتھ ساتھ عطف کیلئے استعمال کیا جائے گا تو حقیقت اور مجاز یعنی غایت اور عطف کو جمع کرنا لازم آئے گا حالانکہ

یہ جائز نہیں ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ جب "حتی" کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کیا جائے گا تو غایت کے معنی بلا ارادہ پیدا ہو جاتے ہیں اور حقیقت و مجاز کو ارادہ میں جمع کرنا ممنوع اور ناجائز ہے، خود بخود جمع ہو جانا ناجائز نہیں ہے۔ غایت کے معنی کیساتھ ساتھ عطف کیلئے ہونے کی مثال عربوں کا یہ قول ہے "استنت الفصال حتی القرعیٰ" اونٹ کے طاقتور بچوں نے بے تحاشا جست لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی۔ اس مثال میں فصال، فصیل کی جمع ہے جس کے معنی اونٹ کے بچے کے ہیں اور استنان کے معنی ہیں بے تحاشا دوڑنے کے۔ اس طور پر کہ بچہ دوڑتے وقت اپنے اگلے دونوں پیروں کو بلند کرے پھر ان کو ایک ساتھ ڈال دے۔ اور قرعیٰ، قریع کی جمع ہے جس کے معنی اس بچے کے ہیں جس کا چمڑا بیماری کی وجہ سے سفید ہو۔ اس مثال میں "القرعیٰ" "الفصال" پر معطوف ہے اور غایت کے معنی بھی موجود ہیں کیوں کہ قرعیٰ (اونٹ کے کمزور بچے) فصال (اونٹ کے طاقتور بچوں) کی نسبت کمتر اور کم رتبہ ہیں ان سے کودنے پھاندنے کی توقع نہیں کی جاتی ہے۔
شارح کہتے ہیں کہ عربوں کا یہ مقولہ ایک کہاوت ہے اس شخص کے سامنے کہی جاتی ہے جو ایسے شخص سے کلام کرتا ہے جس کے سامنے اس کی بلندی رتبہ کی وجہ سے اس کیلئے کلام کرنا مناسب نہیں ہے ہماری دیہاتی زبان میں اسی مضمون کو ادا کرنے کیلئے یہ کہاوت کہی جاتی ہے "چھاج تو بولے ہی مگر چھلنی بھی بولے جس میں ہیں ستر چھینک" شارح کہتے ہیں کہ گذشتہ کی پوری تفصیل اس وقت ہے جب کہ کلمۂ "حتی" اسماء پر داخل ہو۔

وَمَوَاضِعُهَا فِى الْاَفْعَالِ اَىْ بَيَانُ مَوَاضِعِ اِسْتِعْمَالِ كَلِمَةِ حَتّٰى فِى الْاَفْعَالِ اَنْ تُجْعَلَ غَايَةً بِمَعْنٰى اِلٰى اَوْ غَايَةً هِىَ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ فَالْاَوَّلُ كَقَوْلِهٖ سِرْتُ حَتّٰى اَدْخُلَهَا فَاِنَّ حَتّٰى مَعَ مَا بَعْدَهَا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ سِرْتُ فَيَكُوْنُ مِنْ اَجْزَاءِ اَوَّلِ الْكَلَامِ كَمَا لَوْ دَخَلَ اِلٰى كَانَ كَذٰلِكَ وَالثَّانِىْ كَقَوْلِهٖ خَرَجَتِ النِّسَاءُ حَتّٰى خَرَجَتْ هِنْدٌ فَاِنَّ هٰذِهٖ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ بِمَا قَبْلَهَا وَلَيْسَ لَهَا مَحَلٌّ مِنَ الْاِعْرَابِ كَمَا كَانَ لِلْاَوَّلِ۔

ترجمہ :- اور "حتی" کے مقامات افعال میں یعنی افعال میں کلمۂ "حتی" کے استعمال کے مقامات کا بیان یہ ہے کہ "حتی" کو "الی" کے معنی میں غایت قرار دیا جائے یا ایسی غایت قرار دیا جائے کہ وہ جملہ ابتدائیہ ہو۔ پس اول جیسے "سرت حتی ادخلہا" اسلئے کہ "حتی" اپنے مابعد کیساتھ "سرت" سے متعلق ہے

پس وہ اول کلام کے اجزاء سے ہوگا جیساکہ اگر "الی" داخل ہوتا تو ایسا ہی ہوتا اور دوسرا مقام جیسے اس کا قول "خرجت النساء حتی خرجت ہند" اسلئے کہ یہ ایسا جملہ ابتدائیہ ہے جو اپنے ماقبل سے متعلق نہیں ہے اور اس کیلئے کوئی محل اعراب نہیں ہے جیساکہ پہلے مقام کیلئے تھا۔

تشریح :۔ مصنفؒ نے کہا کہ کلمہ "حتی" کو اگر افعال پر داخل کیا گیا تو اس کے دو مقام ہیں ایک مقام تو یہ ہے کہ "حتی" کو "الی" کے معنی میں غایت قرار دیا جائے دوسرا مقام یہ ہے کہ "حتی" کو ایسی غایت قرار دیا جائے کہ وہ جملہ ابتدائیہ ہو یعنی پہلی صورت میں "حتی" اپنے مابعد کیساتھ مل کر اپنے ماقبل سے متعلق ہوگا اور اس کا مابعد، اس کے ماقبل والے کلام کا جز ہوگا اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہوگا۔ پہلے مقام کی مثال جیسے کسی نے کہا "سرت حتی ادخلہا"۔ اس عبارت میں "حتی ادخلہا" "سرت" سے متعلق ہوگا۔ اور "حتی ادخلہا" اول کلام یعنی "سرت" کے اجزاء میں سے ہوگا اس طور پر کہ "سرت" فعل اور فاعل سے مرکب ہے اور "ادخل" "ان" مقدرہ کی وجہ سے دخول مصدر کی تاویل میں ہوکر "سرت" کا مفعول بہ ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے "سرت حتی دخولہا" جیساکہ اس مثال میں اگر "حتی" کی جگہ "الی" داخل ہوتا اور "سرت الی دخولہا" کہا جاتا تو ایسا ہی ہوتا یعنی "الی" اپنے مابعد سے مل کر ماقبل سے متعلق ہوتا اور اول کلام کے اجزاء میں سے ہوتا۔ دوسرے مقام کی مثال جیسے کسی نے کہا "خرجت النساء حتی خرجت ہند" اس مثال میں "حتی خرجت ہند" جملہ ابتدائیہ ہے ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اور اس کیلئے کوئی محل اعراب نہیں ہے اس طور پر کہ یہ اپنے ماقبل کیلئے فاعل ہو یا مفعول ہو یا ان کے علاوہ اور کوئی معمول ہو۔ جیساکہ مثال اول میں "حتی ادخلہا" کیلئے محل اعراب تھا اس طور پر کہ وہ مفعول بہ ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے۔

وَعَلَامَةُ الْغَايَةِ اَنْ يَحْتَمِلَ الصَّدْرُ الْاِمْتِدَادَ وَاَنْ يَصْلُحَ الْاٰخِرُ دَلَالَةً عَلَى الْاِنْتِهَاءِ كَالسَّيْرِ يَحْتَمِلُ الْاِمْتِدَادَ اِلٰى مُدَّةٍ مَدِيْدَةٍ وَالدُّخُوْلُ يَصْلُحُ لِلْاِنْتِهَاءِ اِلَيْهِ وَهٰكَذَا خُرُوْجُ النِّسَاءِ جُمْلَةً يَصْلُحُ اَنْ يَمْتَدَّ اِلٰى خُرُوْجِ هِنْدٍ لِاَنَّهَا تَكُوْنُ اَعْلٰى مِنْهُنَّ اَوْ خَادِمَةً لَهُنَّ وَهُوَ يَصْلُحُ لِلْاِنْتِهَاءِ اِلَيْهِ فَاِنْ وُجِدَ الشَّرْطَانِ مَعًا تَكُوْنُ حَتّٰى لِلْغَايَةِ فِى الْفِعْلِ فَاِنْ لَمْ تَسْتَقِمْ فَلِلْمُجَازَاةِ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ اَيْ فَاِنْ عُدِمَ الشَّرْطَانِ جَمِيْعًا اَوْ اَحَدُهُمَا فَتَكُوْنُ حَتّٰى بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ لِاَجْلِ السَّبَبِيَّةِ فَيَكُوْنُ الْاَوَّلُ سَبَبًا وَالثَّانِيْ مُسَبَّبًا لِلْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْغَايَةِ وَالْمُجَازَاةِ لِاَنَّ الْفِعْلَ يَنْتَهِيْ بِوُجُوْدِ الْجَزَاءِ كَمَا يَنْتَهِي الْمُغَيَّا بِوُجُوْدِ

الْغَايَةِ فَإِنْ تَعَذَّرَ هٰذَا جُعِلَتْ مُسْتَعَارَةً لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ وَيَبْطُلُ مَعْنَى الْغَايَةِ أَيْ إِنْ تَعَذَّرَتِ السَّبَبِيَّةُ أَيْضًا تَكُوْنُ حَتّٰى لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ مَجَازًا وَلَا يُرَاعىٰ حَتّٰى مَعْنَى الْغَايَةِ أَصْلًا وَهٰذِهِ اِسْتِعَارَةٌ اِخْتَرَعَهَا الْفُقَهَاءُ وَلَا نَظِيْرَ لَهَا فِيْ كَلَامِ الْعَرَبِ۔

ترجمہ :۔ اور غایت کی علامت یہ ہے کہ صدرِ کلام، ممتد ہونے کا احتمال رکھے اور آخر کلام انتہا پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھے، جیسے سیر ایک مدتِ دراز تک ممتد ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور دخول، انتہاء سیر الی دخول کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح خروج نساء ایسا جملہ ہے جو خروج ہند تک ممتد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ ہندہ عورتوں سے اعلیٰ یا ان کی خادمہ ہو سکتی ہے اور خروج ہند، اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ خروج نساء، خروج ہند تک منتہی ہو پس اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ موجود ہوں تو "حتی" فعل میں غایت کیلئے ہوگا۔ پس اگر علامت درست نہ ہو تو حتی "لام کی" کے معنی میں مجازات کیلئے ہوگا پس اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ یا ان میں سے ایک شرط معدوم ہو تو اس وقت کلمۂ "حتی" "لام کی" کے معنی میں سببیت کیلئے ہوگا پس اول سبب اور ثانی مسبب ہوگا کیوں کہ غایت اور مجازات کے درمیان مناسبت موجود ہے اسلئے کہ فعل، وجودِ جزاء سے منتہی ہوتا ہے جیسا کہ مغیا وجودِ غایت سے منتہی ہوتا ہے پھر اگر کلمہ "حتی" کا مجازات کیلئے ہونا متعذر ہو جائے تو "حتی" کو محض عطف کیلئے مستعار کر لیا جائے گا اور غایت کے معنی باطل ہو جائیں گے یعنی اگر سببیت بھی متعذر ہو جائے تو اس وقت کلمہ "حتی" مجازاً عطف محض کیلئے ہوگا اور اس وقت غایت کے معنی بالکل ملحوظ نہ ہوں گے اور یہ ایسا استعارہ ہے جس کو فقہاء کرام نے ایجاد کیا ہے کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

تشریح :۔ مصنفؒ نے کہا کہ غایت کی دو علامتیں ہیں ایک یہ کہ اول کلام ممتد ہونے کا احتمال رکھتا ہو دوم یہ کہ آخر کلام انتہاء پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ یعنی اول کلام ایسا فعل ہو جو غایت تک ممتد اور دراز ہو سکتا ہو اور آخر کلام ایسا فعل ہو جس کو کرنے کے بعد اول کلام منتہی ہو جائے جیسے "سرت حتی ادخلها" میں سیر ایک مدتِ دراز تک ممتد ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور دخول بلدہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ "سیر" "دخول بلدہ" پر منتہی ہو جائے اسی طرح "خرجت النساء حتی خرجت ہند" میں "خروج نساء" "خروج ہندہ" تک ممتد اور دراز ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ ہندہ عورتوں میں اعلیٰ ہوگی یا ان کی خادمہ اور ان میں ارذل ہوگی۔ پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ان میں جو سب سے اعلیٰ تھی وہ بھی نکل آئی اور

دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ان میں جو سب سے ارذل اور گھٹیا تھی وہ بھی نکل آئی۔ پہلی صورت میں ترقی من الادنیٰ الی الاعلیٰ ہوگی اور دوسری صورت میں تنزل من الاعلیٰ الی الادنیٰ ہوگا۔ بہرحال "خروج نساء" میں "خروج ہندہ" تک ممتد اور دراز ہونے کی صلاحیت موجود ہے اور "خروج ہندہ" اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ "خروج نساء" "خروج ہندہ" پر منتہی ہو جائے۔ الغرض جب یہ دونوں شرطیں ایک ساتھ موجود ہوں تو کلمۂ "حتی" فعل میں غایت کیلئے ہوگا یعنی کلمۂ "حتی" فعل پر داخل ہوگا اور غایت کے معنی پر دلالت کرے گا۔ اور اگر غایت کی بیان کردہ علامت درست نہ ہو تو کلمۂ "حتی" "لام کی" کے معنی میں مجازاً کیلئے ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر غایت کی دونوں شرطیں موجود نہ ہوں یا کوئی ایک شرط موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں کلمۂ "حتی" "لام کی" کے معنی میں سببیت کیلئے ہوگا یعنی کلام کا اول حصہ سبب ہوگا اور دوسرا حصہ مسبب ہوگا کیوں کہ غایت اور مجازات (سببیت) کے درمیان ایک گونہ مناسبت پائی جاتی ہے اس طور پر کہ وہ فعل جو سبب ہے جزاء اور مسبب کے موجود ہونے سے منتہی اور ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ مغیا، غایت کے موجود ہونے سے منتہی اور ختم ہو جاتا ہے اور جب مناسبت موجود ہے تو غایت کے معنی درست نہ ہونے کی صورت میں کلمۂ حتی کو مجازاً مجازات اور سببیت کیلئے مستعار لیا جا سکتا ہے۔

مصنف رح نے فرمایا کہ اگر کلمۂ "حتی" کا مجازات کیلئے ہونا بھی متعذر ہو جائے یعنی اگر سببیت بھی متعذر ہو جائے تو اس صورت میں کلمۂ "حتی" مجازاً محض عطف کیلئے ہوگا اور اس کے حقیقی معنی، غایت کا بالکل لحاظ نہ کیا جائے گا۔ اور اس وقت حقیقت اور مجاز کے درمیان مناسبت یہ ہوگی کہ جس طرح غایت، مغیا کے بعد آتی ہے اسی طرح معطوف معطوف علیہ کے بعد آتا ہے پس اس صورت میں کلمۂ "حتی" "فا" یا "ثم" کے معنی میں ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ کلمۂ "حتی" کا عطف محض کیلئے مستعار ہونا ایسا استعارہ ہے جس کو فقہاء کرام نے ایجاد کیا ہے کلام عرب میں اس طرح کے استعارہ کی کوئی مثال موجود نہیں ہے۔ اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا کہ جب لغت عرب اور عرف میں کلمۂ "حتی" عطف محض کیلئے مستعمل نہیں ہے تو فقہاء کیلئے کلمۂ "حتی" کو عطف محض کیلئے مستعار لینے اور اس استعارہ پر احکام شرعیہ کو متفرع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلمۂ "حتی" کو عطف محض کیلئے مستعار لینا امام محمد رح سے منقول ہے اور لغت عرب کے سلسلہ میں امام محمد رح کا قول سند ہوتا ہے لہٰذا اس استعارہ میں بھی امام محمد رح کا قول سند ہوگا اور اس استعارہ پر احکام شرع کا متفرع کرنا درست ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ الفاظ سے معانی

حاصل کرنے میں فقہاء کو نحات پر تقدم حاصل ہے لہٰذا فقہاء کے مقابلہ میں نحات کا اعتبار نہ ہوگا۔

ثُمَّ ذَكَرَ اَمْثِلَةَ كُلٍّ مِنَ الثَّلٰثَةِ مِنَ الْفِقْهِ فَقَالَ وَعَلٰى هٰذَا مَسَائِلُ الزِّيَادَاتِ اَىْ عَلٰى هٰذِهِ الْقَوَاعِدِ الثَّلٰثَةِ الْاَمْثِلَةُ الْمَذْكُوْرَةُ فِى الزِّيَادَاتِ كَاِنْ لَمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيْحَ فَعَبْدِىْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْغَايَةِ الَّتِىْ بِمَعْنٰى اِلٰى فَاِنَّ ضَرْبَ الْمُخَاطَبِ اَمْرٌ يَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ مُمْتَدًّا اِلَى الصِّيَاحِ وَالصِّيَاحُ يَصْلُحُ اِنْتِهَاءً لَهٗ لِهَيَجَانِ الرَّحْمَةِ اَوْ لِحُدُوْثِ الْخَوْفِ مِنْ اَحَدٍ فَاِنْ تَرَكَ الضَّرْبَ قَبْلَ الصِّيَاحِ اَوْ لَمْ يَضْرِبْ اَصْلًا يَحْنَثُ

ترجمہ:۔ پھر مصنفؒ نے ان تینوں قواعد میں سے ہر ایک کی مثال فقہ سے ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا اور اسی کے مطابق زیادات کے مسائل ہیں یعنی انھیں قواعد ثلثہ کے مطابق وہ مثالیں ہیں جو زیادات میں مذکور ہیں جیسے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ مارے تو میرا غلام آزاد ہے یہ اس غایت کی مثال ہے جو "الیٰ" کے معنی میں ہے کیوں کہ مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے جو چیخنے تک ممتد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور چیخنا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ ضرب کیلئے منتہی ہو جائے۔ رحمت کے جوش مارنے کی وجہ سے یا کسی سے خوف کی بنا پر پس اگر حالف چیخنے سے پہلے مارنا ترک کردے یا بالکل نہ مارے تو وہ حانث ہو جائے گا۔

تشریح:۔ شارحؒ نے فرمایا کہ تینوں قواعد یعنی غایت بمعنی الی، مجازات، اور عطف محض کیلئے "حتی" کا آنا ان میں سے ہر ایک کی مثال فاضل مصنف نے فقہ سے پیش کی ہے چنانچہ مصنف نے کہا کہ انھیں قواعد ثلثہ کے مطابق وہ مسائل ہیں جو زیادات میں مذکور ہیں۔ پس غایت (حتی) بمعنی "الی" کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو مخاطب کرکے کہا "ان لم اضربک حتی تصیح فعبدی حر" اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخنے لگے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی میں تیرے چیخنے تک تجھ کو ضرور ماروں گا۔ اس مثال میں حالف نے عدم ضرب حتی الصیاح کو غلام کی آزادی کیلئے شرط قرار دیا ہے لہٰذا اگر حالف نے چیخنے سے پہلے ہی ضرب کو ترک کردیا یا اس کو بالکل نہ مارا تو دونوں صورتوں میں چونکہ عدم ضرب حتی الصیاح کی شرط موجود ہے اسلئے ان دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اس مثال میں غایت کی دونوں علامتیں چونکہ موجود ہیں اسلئے یہاں کلمہ "حتی" غایت کیلئے "الی" کے معنی میں ہوگا کیوں کہ اول کلام یعنی مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے جو مخاطب کے چیخنے تک ممتد ہو سکتا ہے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ حالف مخاطب کے چیخنے تک اسکو برابر مارتا رہے اور چیخنا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کی وجہ سے مارنا منتہی اور ختم ہو جائے یا تو اسلئے کہ چیخنے کی وجہ سے مارنیوالے کا دل رقیق ہو جائے گا اور چیخنے پر وہ مارنا ختم کردے گا اور یا کسی کے ڈر کی وجہ سے مارنا ختم کردے گا

بہر حال جب غایت کی دونوں علامتیں موجود نہیں تو یہاں "حتی" "الی" کے معنی میں غایت کیلئے ہوگا اور اس مثال میں ضرب مغیا اور صیاح اس کی غایت ہوگی۔

وَإِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى تُغَدِّيَنِيْ فَعَبْدِيْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْمُجَازَاةِ لِأَنَّ الْإِتْيَانَ وَإِنْ صَلُحَ لِلْإِمْتِدَادِ بِحُدُوْثِ الْأَمْثَالِ لٰكِنَّ التَّغْدِيَةَ لَا تَصْلُحُ اِنْتِهَاءً لَهٗ لِأَنَّهَا إِحْسَانٌ وَهُوَ دَاعٍ لِزِيَادَةِ الْإِتْيَانِ لَا تَنْهٰى فَلَمْ يَصْلُحْ حَمْلُهٗ عَلَى الْغَايَةِ فَتَكُوْنُ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ أَيْ إِنْ لَمْ آتِكَ لِكَيْ تُغَدِّيَنِيْ فَإِنْ أَتَاهُ وَلَمْ يُغَدِّهٖ لَمْ يَحْنَثْ لِأَنَّهٗ أَتَاهُ لِلتَّغْدِيَةِ وَالتَّغْدِيَةُ فِعْلُ الْمُخَاطَبِ لَا اخْتِيَارَ فِيْهِ لِلْمُتَكَلِّمِ۔

ترجمہ:۔ اگر میں تیرے پاس نہ آسکوں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلادے تو میرا غلام آزاد ہے یہ مجازات کی مثال ہے اسلئے کہ اتیان اگرچہ حدوث امثال کی وجہ سے امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغدیہ (کھانا کھلانا) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ وہ اتیان کیلئے منتہی ہو کیونکہ تغدیہ ایک احسان ہے جو اتیان کی زیادتی کا داعی اور باعث ہے پس وہ منتہی نہ ہوگا لہذا "حتی" کو غایت پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا (بلکہ وہ) لام کے۔ کے معنی میں ہو جائے گا یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے پس اگر متکلم مخاطب کے پاس آگیا اور مخاطب نے متکلم کو کھانا نہیں کھلایا تو متکلم حانث نہ ہوگا اسلئے کہ متکلم، مخاطب کے پاس تغدیہ کیلئے آیا اور تغدیہ مخاطب کا فعل ہے متکلم کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے یہ کہا "ان لم آتک حتی تغدّینی فعبدی حرٌّ" اگر میں تیرے پاس نہ آیا تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ یہ مجازات اور سببیت کی مثال ہے یعنی اتیان سبب ہے اور تغدیہ اس کا مسبب ہے کیوں کہ اتیان (حرکت کرنا) حدوث امثال کی وجہ سے اگرچہ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغدیہ (کھانا کھلانا) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ اتیان کیلئے منتہی ہو اور اتیان کو ختم کرنے والا ہو کیوں کہ کھانا کھلانا ایک احسان ہے اور احسان، اتیان کی زیادتی کا داعی اور باعث ہوتا ہے بہر حال جب احسان یعنی تغدیہ اتیان کی زیادتی کا باعث ہے تو تغدیہ، اتیان کیلئے منتہی نہ ہوگا یعنی تغدیہ اتیان سے روکنے والا نہ ہوگا۔ اور جب تغدیہ، اتیان کیلئے منتہی نہیں ہے تو غایت کی مذکورہ دو شرطوں میں سے دوسری شرط معدوم ہوگئی اور جب غایت کی ایک شرط معدوم ہوگئی تو کلمۂ حتی کو غایت کے معنی پر محمول کرنا درست نہ ہوگا بلکہ کلمہ "حتی" مجازاً "لام کے" کے معنی میں مجازات کیلئے ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے

پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی تغدیہ کیلئے میں تیرے پاس ضرور آؤں گا پس حالف نے غلام کی آزادی کیلئے تغدیہ کے واسطے نہ آنے کو شرط قرار دیا ہے چنانچہ حالف اگر مخاطب کے پاس نہ آیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حالف حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر حالف مخاطب کے پاس آیا لیکن مخاطب نے اس کو کھانا نہیں کھلایا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیوں کہ حالف تو مخاطب کے پاس تغدیہ ہی کیلئے آیا تھا لیکن تغدیہ (کھانا کھلانا) مخاطب کا فعل ہے متکلم کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اسلئے یہی کہا جائے گا کہ غلام آزاد ہونے کی شرط یعنی عدم اتیان للتغدی موجود نہیں ہے اور جب شرط موجود نہیں ہے تو حالف حانث نہ ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا۔

وَاِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى اَتَغَدّٰى عِنْدَكَ فَعَبْدِىْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ لِعَدَمِ اِسْتِقَامَةِ الْمُجَازَاةِ فَاِنَّ التَّغْدِيَةَ فِىْ هٰذَا الْمِثَالِ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ كَالْاِتْيَانِ وَالْاِنْسَانُ لَا يُجَازِىْ نَفْسَهٗ فِى الْعَادَةِ وَلِهٰذَا قِيْلَ اَسْلَمْتُ كَىْ اُدْخَلَ الْجَنَّةَ بِصِيْغَةِ الْمَجْهُوْلِ لَا بِصِيْغَةِ الْمَعْلُوْمِ فَتَعَيَّنَ اَنْ تُجْعَلَ اُسْتِعَارَةً لِلْعَطْفِ فَكَاَنَّهٗ قِيْلَ اِنْ لَمْ آتِكَ فَلَمْ اَتَغَدَّ عِنْدَكَ فَعَبْدِىْ حُرٌّ فَاِنْ لَمْ يَاْتِ اَوْ اَتَاهُ وَلَمْ يَتَغَدَّ اَوْ اَتَاهُ وَتَغَدّٰى مُتَرَاخِيًا عَنِ الْاِتْيَانِ يَحْنَثُ لِاَنَّ الْاَقْرَبَ فِىْ هٰذِهِ الْاِسْتِعَارَةِ حَرْفُ الْفَاءِ فَاِذَا جُعِلَتْ بِمَعْنَى الْفَاءِ لَا يَسْتَقِيْمُ التَّرَاخِىْ وَقِيْلَ كَوْنُهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ اَنْسَبُ لِاَنَّ الْمُجَوِّزَ لِلْاِسْتِعَارَةِ الْاِتِّصَالُ وَهُوَ فِى الْوَاوِ اَكْثَرُ وَلٰكِنَّهُمْ يَتَكَلَّمُوْا فِىْ اَنَّهٗ لَا بُدَّ اَنْ يَكُوْنَ قَوْلُهٗ اَتَغَدّٰى بِاِسْقَاطِ الْاَلِفِ لِيَكُوْنَ مَجْزُوْمًا مَعْطُوْفًا عَلٰى آتِكَ وَقِيْلَ لَا بَاْسَ بِهٖ لِاَنَّ مَا قُلْنَا بَيَانُ حَاصِلِ الْمَعْنٰى لَا بَيَانُ تَقْدِيْرِ الْاِعْرَابِ وَمَا يُتَوَهَّمُ اَنَّهٗ مَعْطُوْفٌ عَلَى النَّفْىِ دُوْنَ الْمَنْفِىِّ فَسَاقِطٌ لَا عِبْرَةَ بِهٖ فَتَاَمَّلْ۔

ترجمہ:۔ اور "ان لم آتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر" یہ عطف محض کی مثال ہے کیوں کہ سببیت درست نہیں ہے اسلئے کہ اس مثال میں تغدیہ متکلم کا فعل ہے جیسا کہ اتیان اور انسان عادۃً خود اپنی ذات کو جزا نہیں دیتا ہے اسی وجہ سے "اسلمت کی ادخل الجنۃ" مجہول کے صیغہ کیساتھ کہا گیا ہے نہ کہ معروف کے صیغہ کیساتھ پس یہ بات متعین ہو گئی کہ کلمہ "حتی" کو عطف کیلئے مستعار

لیا گیا ہے گویا کہ کہا گیا "ان لم آتک فلم اتغدی عندک فعبدی حرٌ" پس اگر متکلم مخاطب کے پاس نہ آیا یا اس کے پاس آیا اور کھانا نہیں کھایا یا اس کے پاس آیا اور آنے کے بعد دیر سے کھانا کھایا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ اس استعارہ میں حرف فا ہی اقرب ہے پس جب کلمۂ "حتی" کو "فا" کے معنی میں کر دیا گیا تو تراخی درست نہ ہوگی۔ اور کہا گیا کہ "حتی" کا "واو" کے معنی میں ہونا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ استعارہ کو جائز کرنے والا اتصال ہے اور وہ "واو" میں زیادہ ہے لیکن علماء اس بارے میں کلام کرتے ہیں کہ ضروری ہے کہ اس کا قول اتغدی الف گرا کر ہو تا کہ آتک پر معطوف ہو کر مجزوم ہو سکے اور کہا گیا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ہم نے جو کچھ کہا ہے وہ حاصل معنی کا بیان نہ کہ تقدیر اعراب کا بیان۔ اور یہ جو وہم کیا جاتا ہے کہ "اتغدی" "نفی" پر معطوف ہے نہ کہ "منفی" پر ایک گری ہوئی بات ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے خوب غور کر لو۔

تشریح:۔ مصنف ؒ نے کہا کہ اگر کسی نے کہا "ان لم آتک حتی اتغدی عندک فعبدی حرٌ" اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس تغدی نہ کی تو میرا غلام آزاد ہے۔ تو یہ عطف محض کی مثال ہوگی یعنی اس مثال میں کلمۂ "حتی" عطف محض کیلئے ہوگا اور عطف محض کیلئے اسلئے ہوگا کہ یہاں مجازات (سببیت) کے معنی درست نہیں ہیں اور مجازات کے معنی اسلئے درست نہیں ہیں کہ اس مثال میں تغدیہ بھی متکلم کا فعل ہے اور اتیان بھی متکلم کا فعل ہے اور انسان عادۃً خود اپنی ذات کو جزا نہیں دے سکتا ہے اسی لئے بعض حضرات نے کہا کہ "اسلمت کی اُدخل الجنۃ" مجہول کے صیغہ کیساتھ ہے نہ کہ معروف کے صیغہ کیساتھ کیوں کہ معروف کی صورت میں اسلام اور دخولِ جنت دونوں متکلم کے فعل ہو جاتے اور متکلم کا اپنے اسلام پر خود اپنی ذات کو جزاء دینا لازم آتا۔ اور معنی یہ ہوتے کہ میں اسلام لایا تا کہ جنت میں داخل ہوں حالانکہ یہ درست نہیں ہے اور مجہول کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا میں اسلام لایا تا کہ مجھ کو جنت میں داخل کیا جائے یعنی اس صورت میں اسلام متکلم کا فعل ہوگا اور اس پر جزاء دینا یعنی جنت میں داخل کرنا اللہ کا فعل ہوگا اور یہ بالکل درست ہے بہر حال مذکورہ مثال میں اتیان اور تغدی چونکہ دونوں متکلم کے فعل ہیں اور "حتی" کو مجازات پر محمول کرنے کی صورت میں انسان کا خود اپنی ذات کو جزاء دینا لازم آتا ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے اسلئے یہاں کلمۂ "حتی" کا عطف محض کیلئے استعمال ہونا متعین ہوگا اور گویا یوں کہا گیا "ان لم آتک فلم اتغدی عندک فعبدی حرٌ" یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے ساتھ کھانا نہ کھایا تو میرا غلام آزاد ہے۔ مراد یہ ہے کہ میں ضرور آؤں گا اور پھر تغدی کروں گا پس غلام آزاد ہونے کی شرط عدم اتیان اور اس کے بعد متصلاً عدم تغدی ہے یعنی متکلم کا نہ آنا اور اس کے فوراً بعد نہ کھانا حریت کی شرط ہے، چنانچہ اگر متکلم، مخاطب کے پاس آگیا اور اس کے بعد متصلاً تغدی بھی کر لی تو اس کی قسم پوری ہو جائیگی

اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر متکلم نہ آیا یا آیا تو لیکن تغدی نہیں کی یا متکلم مخاطب کے پاس آیا اور پھر کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو ان تمام صورتوں میں متکلم حانث ہوجائے گا اور غلام آزاد ہوجائے گا۔
شارح کہتے ہیں کہ اگر متکلم مخاطب کے پاس آیا اور کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو اس صورت میں متکلم اس لئے حانث ہوگا کہ اس استعارہ میں اقرب حرف "فا" ہے اور "حتی" کو "فا" کے معنی میں لینا اقرب اسلئے ہے کہ "حتی" غایت کیلئے آتا ہے اور "فا" تعقیب کے لئے آتا ہے اور تعقیب کے معنی غایت کے معنی سے قریب تر ہیں اس طور پر کہ جس طرح غایت، مغیا کے فورا بعد آتی ہے اسی طرح "فا" کا مابعد بھی اس کے ماقبل کے فورا بعد متحقق ہوتا ہے بہرحال "حتی" کو "فا" کے معنی میں لینا زیادہ قریب ہے اور جب یہاں "حتی" کو "فا" کے معنی میں لے لیا گیا تو تراخی درست نہ ہوگی بلکہ آنے کے فورا بعد تغدی کرنا ضروری ہوگا چنانچہ اگر آنے کے بعد تغدی میں دیر ہوگئی تو شرط پائے جانے کی وجہ سے متکلم حانث ہوجائے گا اور غلام آزاد ہوجائے گا۔
بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس جگہ "حتی" کو "واو" کے معنی میں لینا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ استعارہ کو جائز کرنے والی چیز اتصال ہے اور اتصال "واو" کی صورت میں زیادہ ہے اس صورت میں عدم اتیان اور عدم تغدی حریت کیلئے شرط ہوں گے۔ چنانچہ اگر متکلم مخاطب کے پاس نہیں آیا یا مخاطب کے پاس آیا مگر تغدی نہیں کی تو شرط پائی گئی لہٰذا غلام آزاد ہوجائے گا اور اگر وہ آیا اور کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو اس صورت میں شرط نہیں پائی گئی کیونکہ دونوں فعل (اتیان اور تغدی) جن کے عدم کو شرط قرار دیا گیا تھا دونوں موجود ہیں لہٰذا اس صورت میں متکلم حانث ہوجائے گا اور غلام آزاد ہوجائے گا۔
شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ "اتغدیٰ" کے "الف" کو گرا کر لکھنا اور پڑھنا ضروری ہے تاکہ "اتغدیٰ"، "منفی" یعنی "آتک" پر معطوف ہوکر مجزوم بلم ہوسکے۔ اور بعض نے کہا کہ "آتک" پر معطوف ہونے کے باوجود الف کیساتھ پڑھنے لکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ہم نے استعارہ سے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ دراصل حاصل معنی کا بیان ہے اعراب کی تقدیر وتعیین کا بیان نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فقہاء وجوہ اعراب کی طرف توجہ نہیں کرتے ہیں ان کی نظر تو صرف کلام کے مقصد کی طرف ہوتی ہے اگرچہ اعراب کے اعتبار سے عبارت غلط ہی کیوں نہ ہو مثلاً اگر کوئی شخص کسی مرد سے "زینتِ" (بکسر التاء) کہہ دے تو اس پر حد قذف واجب ہوجائے گی حالانکہ قاذف نے مرد کو خطاب کیا ہے اور صیغہ مؤنث کا استعمال کیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ تغدی میں حالت جزم میں حرف علت کا سلامت رہنا یہ بھی عرب کا ایک لغت ہے لہٰذا مجزوم ہونے کے باوجود "اتغدیٰ" کا الف ساقط نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا یہ خیال کہ "اتغدی" نفی یعنی "لم آتک" پر معطوف ہے اور منفی یعنی "آتک" پر معطوف نہیں ہے تو ان کا یہ خیال ساقط اور غیر معتبر ہے کیوں کہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور تیرے پاس تغدی کروں تو میرا غلام آزاد ہے یعنی اگر اتیان معدوم ہوا اور تیرے پاس تغدی موجود ہو تو میرا غلام آزاد ہے حالانکہ یہ معنی بالکل فاسد ہیں کیونکہ بغیر آئے مخاطب کے پاس اس کی تغدی کیسے ممکن ہوسکتی ہے۔

وَمِنْهَا حُرُوْفُ الْجَرِّ وَهُوَ مَعْطُوْفٌ عَلٰى مَضْمُوْنِ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَاَنَّهٗ قَالَ اَوَّلًا مِنْهَا حُرُوْفُ الْعَطْفِ ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا عَطَفَ هٰذَا عَلَيْهِ فَالْبَاءُ لِلْاِلْصَاقِ فَمَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْبَاءُ هُوَ الْمُلْصَقُ بِهٖ هٰذَا هُوَ اَصْلُهَا فِى اللُّغَةِ وَالْبَوَاقِىْ مَجَازٌ فِيْهَا وَتَصْحَبُ الْاَثْمَانَ حَتّٰى لَوْ قَالَ اِشْتَرَيْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنْ حِنْطَةٍ جَيِّدَةٍ يَكُوْنُ الْكُرُّ ثَمَنًا فَيَصِحُّ الْاِسْتِبْدَالُ بِهٖ لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ مَدْخُوْلُ الْبَاءِ هُوَ الثَّمَنُ كَانَ الْعَبْدُ مَبِيْعًا وَكُرُّ الْحِنْطَةِ ثَمَنًا فَيَكُوْنُ الْبَيْعُ حَالًّا وَيَصِحُّ اِسْتِبْدَالُ كُرِّ الْحِنْطَةِ بِكُرِّ الشَّعِيْرِ قَبْلَ الْقَبْضِ اِذْ يَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ فِى الثَّمَنِ قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ كَانَ مَبِيْعًا لَمْ يَجُزْ ذٰلِكَ بِخِلَافِ مَا اِذَا اَضَافَ الْعَقْدَ اِلَى الْكُرِّ بِاَنْ قَالَ اِشْتَرَيْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنْ حِنْطَةٍ بِهٰذَا الْعَبْدِ حَيْثُ يَكُوْنُ هٰذَا الْعَقْدُ عَقْدَ السَّلَمِ اِذِ الْعَبْدُ مُشَارٌ اِلَيْهِ مَوْجُوْدٌ فَيُسَلِّمُهٗ فِى الْمَجْلِسِ وَالْكُرُّ غَيْرُ مُعَيَّنٍ فَيَكُوْنُ مَبِيْعًا غَيْرَ مُعَيَّنٍ فَلَا بُدَّ فِيْهِ اَنْ تُوْجَدَ شَرَائِطُ السَّلَمِ حَتّٰى يَصِحَّ فَلَا يَجُوْزُ اِسْتِبْدَالُهٗ اِذْ لَا يَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ فِى الْمُسْلَمِ فِيْهِ۔

ترجمہ:۔ اور حروف معانی کے قبیل سے حروف جر ہیں یہ کلام، کلام سابق کے مضمون پر معطوف ہے گویا مصنف نے اولاً یوں کہا حروف معانی کے قبیل سے حروف عطف ہیں۔ پھر ان سے فارغ ہو کر ان حروف جر کو ان حروف عطف پر معطوف کیا۔ پس "با" الصاق کیلئے ہے یعنی جس پر "با" داخل ہوگا وہ ملصق بہ ہوگا لغوی اعتبار سے الصاق ہی "با" کی اصل ہے اور باقی تمام معانی اس کے مجازی ہیں اور حرف "با" اثمان پر داخل ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی نے کہا "اشتریت منک ہٰذا العبد بکر من حنطۃ جیدۃ" تو کُر ثمن ہوگا اور اس سے استبدال درست ہوگا کیوں کہ جب "با" کا مدخول ثمن ہوگا تو غلام مبیع اور گندم کا کُر ثمن ہوگا لہٰذا بیع حالاً ہو جائے گی اور گندم کے ایک کُر کو

جو کے ایک کر کے بدلے قبضہ کرنے سے پہلے بدلنا درست ہوگا کیوں کہ قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں استبدال جائز ہے اور اگر کر مبیع ہوتا تو یہ استبدال جائز نہ ہوتا۔ اس کے برخلاف جب متکلم، عقد کو کر کی طرف منسوب کرے بایں طور کہ" اشتریت منک کرًا من حنطۃ بھذا العبد" کہے تو یہ عقد، عقد سلم ہوگا اسلئے کہ غلام مشارالیہ موجود ہے پس مشتری وہ غلام بائع کو اسی مجلس میں سپرد کردے اور کر غیر معین ہے لہٰذا گندم کا کر مبیع غیر معین ہوجائے گا پس اس میں سلم کی تمام شرطوں کا پایا جانا ضروری ہوگا تاکہ سلم درست ہوسکے اور کر کا استبدال ناجائز ہوگا کیوں کہ مسلم فیہ میں استبدال جائز نہیں ہے۔

تشریح:۔ سابق میں حروف کی دو قسمیں بیان کی گئی تھیں (۱) حروف مبانی (۲) حروف معانی۔ پھر حروف معانی کی دو قسمیں بیان کی گئیں تھیں (۱) عاملہ (۲) غیر عاملہ۔ اب تک حروف معانی غیر عاملہ یعنی حروف عطف کا بیان تھا اور اب یہاں سے حروف معانی عاملہ یعنی حروف جر کا بیان شروع کیا جارہا ہے پس متن کی یہ عبارت "منھا حروف الجر" سابقہ کلام کے مضمون پر معطوف ہے گویا پہلے کہا گیا تھا" منھا حروف العطف" اس سے فراغت کے بعد اس پر عطف کرتے ہوئے "منھا حروف الجر" کہا گیا ہے۔ حروف جر کو حروف جر اسلئے کہا جاتا ہے کہ جر کے معنی کھینچنے کے ہیں اور یہ حروف بھی فعل کے معانی کو کھینچ کر اسم تک پہنچا دیتے ہیں۔

مصنف کہتے ہیں کہ حروف جر میں سے ایک حرف "باء" ہے اور" با" الصاق کیلئے آتا ہے الصاق خواہ حقیقۃً ہو جیسے" بہ داء" خواہ مجازاً ہو جیسے" مررت بزید" الصاق کہتے ہیں ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ متعلق اور متصل ہونا بہرحال کلمۂ "با" جس پر داخل ہوگا وہ ملصق بہ (جس کے ساتھ اتصال ہو) ہوگا اور طرف آخر ملصق (جس کا اتصال ہو) ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ الصاق کلمۂ" با" کے حقیقی اور لغوی معنی ہیں اور اس کے علاوہ جس قدر معانی ہیں وہ سب مجازی ہیں مثلاً (۱)" با" کا استعانت کیلئے ہونا جیسے" کتبت بالقلم" (۲)" با" کا ظرفیت کے لئے ہونا جیسے" صلیت بالمسجد" (۳) تعلیل کیلئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول" انکم ظلمتم باتخاذکم العجل" (۴) مقارنت کیلئے ہونا جیسے" اشتریت الفرس بسرجہ" (۵) قسم کیلئے ہونا جیسے" باللہ لافعلن کذا" (۶) تعدیہ کیلئے ہونا جیسے" ذھب اللہ بنورھم" (۷) مقابلہ کیلئے ہونا جیسے" اشتریت العبد بالفرس" (۸) زیادت کیلئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول" ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ"۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمۂ" باء" ثمن پر داخل ہوتا ہے لیکن جو" باء" ثمن پر داخل ہوتا ہے وہ" باء" مقابلہ کیلئے ہوتا ہے البتہ مقابلہ کیساتھ الصاق کے معنی بھی متحقق ہوجاتے ہیں اسی وجہ سے کہا گیا کہ مقابلہ بھی الصاق ہی کی طرف راجع ہے چنانچہ اگر کسی نے کہا" اشتریت منک ھذا العبد بکرٍ من حنطۃٍ جیدۃٍ" میں نے تجھ سے ایک کر عمدہ گندم کے بدلے اس غلام کو خریدا تو گندم کا ایک کر ثمن اور غلام مبیع ہوگا کیوں کہ

اس مثال میں کُر "با" کا مدخول ہے اور "با" کا مدخول ثمن ہوتا ہے لہٰذا گندم کا ایک کُر ثمن ہوگا اور جب گندم کا ایک کُر ثمن ہے تو طرف آخر یعنی غلام مبیع ہوگا اور یہ بیع حالّی ہوگی یعنی بیع سلم نہ ہوگی ۔ اور مشتری ایک کُر گندم پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر ایک کُر جَو کے ساتھ اس کا تبادلہ کرلے یعنی ایک کُر گندم کے عوض ایک کُر جَو لے لے تو یہ تبادلہ درست ہے کیوں کہ اس مثال میں ایک کُر گندم ثمن ہے اور ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا تبادلہ جائز ہے ہاں اگر ایک کُر گندم، مبیع ہوتا تو قبضہ سے پہلے اس کا تبادلہ جائز نہ ہوتا کیوں کہ مبیع پر قبضہ کئے بغیر اس کا تبادلہ کرنا جائز نہیں ہے ۔ اس کے برخلاف اگر عقد کو گندم کے کُر کی طرف منسوب کیا جاتا اور یوں کہا جاتا "اشتریت منک کرًّا من حنطۃ بھٰذا العبد" میں نے تجھ سے ایک کُر گندم اس غلام کے بدلے میں خریدا تو یہ عقد، عقد سلم ہوتا، اور مؤجل کو معجل کے عوض چند شرطوں کے ساتھ فروخت کرنے کا نام سلم ہے ۔ عقد سلم میں مبیع، مسلم فیہ کہلاتی ہے، ثمن، راس المال، بائع، مسلم الیہ، اور مشتری، رب السلم کہلاتا ہے پس اس عقد میں غلام، راس المال اور گندم کا ایک کُر مسلم فیہ ہوگا ۔ اور راس المال یعنی غلام چونکہ مشار الیہ ہے اور موجود ہے اور راس المال کا مجلس عقد میں سپرد کرنا بھی ضروری ہے اسلئے رب السلم (مشتری) اس غلام کو مجلس ہی میں مسلم الیہ (بائع) کے حوالہ کردے اور کُر غیر معین ہے لہٰذا مبیع (مسلم فیہ) غیر معین ہوگی اور غیر معین ہونے کی وجہ سے مسلم الیہ کے ذمہ میں دَین ہوگی بہر حال جب اس عقد میں راس المال اور مسلم فیہ دونوں موجود ہیں تو یہ عقد، عقد سلم ہوگا اور اس کو صحیح کرنے کیلئے کتب فقہ میں مذکور تمام شرائط سلم کا پایا جانا ضروری ہوگا ۔ اور گندم کا ایک کُر چونکہ مسلم فیہ ہے اور قبضہ کئے بغیر مسلم فیہ کا تبادلہ جائز نہیں ہے اسلئے اس صورت میں ایک کُر گندم کا تبادلہ جائز نہ ہوگا ۔

(فوائد) ۔ ایک کُر، ساٹھ قفیز کا ہوتا ہے اور ایک قفیز، آٹھ مکوک کا ہوتا ہے اور ایک مکوک، ڈیڑھ صاع کا ہوتا ہے ۔ اس حساب سے ایک قفیز بارہ صاع کا ہوگا اور ایک کُر سات سو بیس (۷۲۰) صاع کا ہوگا ۔ اور ایک صاع موجودہ زمانے کے حساب سے تین کلو دو سو چھیاسٹھ (۲۶۶) گرام کا ہوتا ہے لہٰذا ایک مکوک چار کلو آٹھ سو ننانوے (۸۹۹) گرام کا ہوگا ۔ اور ایک قفیز انتالیس (۳۹) کلو ایک سو بانوے (۱۹۲) گرام کا ہوگا اور ایک کُر تیئس سو (۲۳۰۰) کوئنٹل اکاؤن (۵۱) کلو پانچ سو بیس (۵۲۰) گرام کا ہوگا ۔ جمیل

فَلَوْ قَالَ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَعَبْدِیْ حُرٌّ یَقَعُ عَلَی الْحَقِّ اَیْ عَلَی الْخَبَرِ الْوَاقِعِ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ وَ ذٰلِکَ لِاَنَّ الْبَاءَ لَمَّا کَانَتْ لِلْاِلْصَاقِ کَانَ الْمَعْنٰی اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ خَبَرًا مُلْصَقًا بِقُدُوْمِ فُلَانٍ وَلَا یَکُوْنُ مُلْصِقًا بِالْقُدُوْمِ اِلَّا اِذَا

وَقَعَ قُدُوْمُ فُلَانٍ فَاِنْ اَخْبَرَ بِالْقُدُوْمِ خَبَرًا صَادِقًا يَحْنَثُ الْمُتَكَلِّمُ وَاِلَّا لَا بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ اِنْ اَخْبَرْتَنِيْ اَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَاِنَّهٗ يَقَعُ عَلَى الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ مَعًا لِاَنَّ مُقْتَضَى الْخَبَرِ هُوَ الْاِطْلَاقُ وَلَا مُقْتَضِيْ لِلْعُدُوْلِ عَنْهُ وَلَا يُقَالُ اِنَّ تَعْدِيَةَ الْاِخْبَارِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِالْبَاءِ فَيَكُوْنُ التَّقْدِيْرُ اِنْ اَخْبَرْتَنِيْ بِاَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَكَانَ كَالْاَوَّلِ لِاَنَّا نَقُوْلُ تَقْدِيْرُ الْبَاءِ لَا يَكْفِيْ اِلَّا لِسَلَاسَةِ الْمَعْنٰى دُوْنَ تَاثِيْرَاتِهِ الْاُخْرٰى۔

ترجمہ :۔ پس اگر کسی نے کہا کہ اگر تونے مجھ کو فلاں کے آنے کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم حق پر واقع ہوگی یعنی ایسی خبر پر جو خارج میں بھی واقع ہوا اور یہ اسلئے ہے کہ جب "با" الصاق کیلئے ہے تو معنی یہ ہوں گے اگر تونے مجھے ایسی خبر دی جو فلاں کے قدوم سے ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر قدوم کے ساتھ ملصق نہیں ہوگی مگر جب کہ فلاں کا قدوم خارج میں بھی واقع ہو پس اگر مخاطب نے فلاں کے قدوم کی سچی خبر دی تو متکلم حانث ہو جائے گا ورنہ نہیں ۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے یہ کہا کہ اگر تونے مجھے اس بات کی خبر دی کہ فلاں آگیا کیوں کہ یہ صدق اور کذب دونوں پر واقع ہوگی کیوں کہ خبر کا مقتضیٰ اطلاق ہے اور اس سے عدول کا کوئی مقتضیٰ نہیں ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اخبار کا تعدیہ "با" کے بغیر نہیں ہو سکتا ہے پس تقدیری عبارت یوں ہوگی "ان اخبرتنی بانّ فلانا قدم" تو یہ کلام بھی پہلے کی طرح ہوگا اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ "با" کو مقدر ماننا صرف معنی کی سلاست اور روانی کیلئے کافی ہے دوسری تاثیرات کیلئے نہیں ۔

تشریح :۔ فاضل مصنف نے الصاق کے معنی پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے یہ کہا "ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حرٌّ" یعنی اگر تونے مجھ کو فلاں کی آمد کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم نفس الامری اور سچی خبر پر واقع ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وہ "با" جو قدوم پر داخل ہے الصاق کیلئے ہے اور الصاق کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اگر تونے مجھے ایسی خبر دی جو فلاں کے قدوم سے ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر، فلاں کے قدوم سے اسی وقت ملصق ہو سکتی ہے جب کہ فلاں کا قدوم خارج میں بھی واقع ہو اور جب خبر کا الصاق ، قدوم فلاں سے اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ قدوم خارج میں بھی واقع ہو تو اب اگر مخاطب قدوم فلاں کی سچی اور واقع کے مطابق خبر دے تو متکلم اپنی اس قسم میں حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر جھوٹی خبر دی تو اس صورت میں چوں کہ خبر کا قدوم فلاں سے الصاق نہیں پایا جاتا اسلئے شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے متکلم حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا ۔ ہاں ۔ اگر متکلم نے "ان اخبرتنی ان فلانا قدم فعبدی حر" کہا تو اس صورت

ہیں یہ قسم سچی اور جھوٹ دونوں خبروں پر واقع ہوگی یعنی مخاطب نے اگر فلاں کے آنے کی سچی خبر دی تو بھی متکلم حانث ہوجائے گا اور اگر جھوٹ خبر دی تو بھی حانث ہوجائے گا۔ کیوں کہ "با" برائے الصاق نہ ہونے کی وجہ سے خبر مطلق ہے جو صدق اور کذب دونوں کا تقاضہ کرتی ہے یعنی غلام کی آزادی قدوم فلاں کے سلسلہ میں مطلقاً خبر دینے پر معلق ہے اور اس اطلاق سے عدول کرنیکا کوئی مقتضی (بکسر الضاد) اور سبب بھی موجود نہیں ہے لہذا مخاطب کے جھوٹی یا سچی مطلقاً خبر دینے سے متکلم حانث ہوجائے گا اور اس کا غلام آزاد ہوجائے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اخبار بغیر "با" کے متعدی نہیں ہوتا ہے یعنی اخبار اگر لازم ہو تو وہ مفعول کا تقاضہ نہیں کرے گا اور اگر مفعول اول کی طرف متعدی ہو تو یہ باب افعال کی وجہ سے متعدی ہوگا اور اگر مفعول ثانی کی طرف متعدی ہو تو صرف "با" کیساتھ متعدی ہوگا۔ پس یہاں بھی چونکہ اخبر مفعول ثانی یعنی "ان فلانا قدم" کی طرف متعدی ہے اسلئے یہ بھی "با" کیساتھ متعدی ہوگا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی "اَخْبَرْتَنِی بان فلانا قدم" اور جب یہاں بھی قدوم فلاں پر "با" داخل ہے تو یہ اور پہلا کلام دونوں یکساں ہوں گے اور پہلے کلام کی طرح یہاں بھی قسم سچی خبر پر واقع ہوگی یعنی صرف سچی خبر دینے سے متکلم حانث ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہوگا بہرحال یہ اعتراض نہ کیا جائے۔ کیوں کہ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ اولاً تو ہمیں یہ بات ہی تسلیم نہیں کہ اخبار مفعول ثانی کی طرف صرف "با" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے بلکہ بلا واسطہ بھی متعدی ہوتا ہے اور "با" کے ساتھ بھی متعدی ہوتا ہے پس بہت ممکن ہے کہ "ان اخبرتنی ان فلانا قدم" میں اخبر اپنے مفعول ثانی (ان فلانا قدم) کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو اور جب مذکورہ مثال میں اخبار بلا واسطہ متعدی ہے تو "با" کو لے کر جو اعتراض کیا گیا ہے وہ واقع نہ ہوگا اور اگر ہم یہ بات تسلیم کرلیں کہ اخبار مفعول ثانی کی طرف صرف "با" کیساتھ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ معترض نے کہا ہے تو اس صورت میں جواب یہ ہوگا کہ "با" کو مقدر ماننا صرف معنی کی سلاست اور روانی کیلئے ہوتا ہے دوسری تاثیرات مثلاً خبر کو مطلق سے مقید کرنے کیلئے نہیں ہوتا اور جب تقدیر "با" سے خبر کا اطلاق (صادق ہو یا کاذب) تقیید (صرف خبر صادق) سے نہیں بدلتا تو اس صورت میں سچی یا جھوٹی مطلقاً خبر دینے سے متکلم حانث ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا بِاِذْنِیْ یُشْتَرَطُ تَکْرَارُ الْاِذْنِ لِکُلِّ خُرُوْجٍ لِاَنَّ مَعْنَاہُ اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اِلَّا خُرُوْجًا مُلْصِقًا بِاِذْنِیْ وَھُوَ

نَكِرَةٌ مَوْصُوْفَةٌ فِي الْإِثْبَاتِ فَتَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ فَيَحْرُمُ مَا سِوَاهُ فَحَيْثُمَا تَخْرُجُ بِلَا إِذْنٍ تَكُوْنُ طَالِقًا وَلَعَلَّهُ فِيْمَا لَمْ تُوْجَدْ قَرِيْنَةُ يَمِيْنِ الْفَوْرِ أَوْ تَكُوْنُ رِعَايَةُ الْبَاءِ غَالِبَةً عَلَيْهَا بِخِلَافِ قَوْلِهِ إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكِ أَيْ يَقُوْلُ إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَإِنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ تَكْرَارُ الْإِذْنِ فِيْهِ لِكُلِّ خُرُوْجٍ بَلْ إِذَا وُجِدَ الْإِذْنُ مَرَّةً يَكْفِيْ لِعَدَمِ الْحِنْثِ لِأَنَّ الْبَاءَ لَيْسَتْ بِمَوْجُوْدَةٍ فِيْهِ وَالْإِسْتِثْنَاءُ لَيْسَ بِمُسْتَقِيْمٍ لِأَنَّ الْإِذْنَ لَا يُجَانِسُ الْخُرُوْجَ فَيَكُوْنُ بِمَعْنَى الْغَايَةِ وَالْغَايَةُ يَكْفِيْ وُجُوْدُهَا مَرَّةً فَتَرْتَفِعُ حُرْمَةُ الْخُرُوْجِ بِوُجُوْدِ الْإِذْنِ مَرَّةً وَيُعْتَرَضُ عَلَيْهِ بِأَنَّ تَقْدِيْرَ الْغَايَةِ تَكَلُّفٌ وَالْأَوْلَى تَقْدِيْرُ الْبَاءِ فَيَكُوْنُ الْمَعْنَى إِلَّا خُرُوْجًا بِأَنْ آذَنَ لَكِ فَيَكُوْنُ مَآلُهُ وَمَآلُ قَوْلِهِ إِلَّا بِإِذْنِيْ وَاحِدًا فَيُشْتَرَطُ تَكْرَارُ الْإِذْنِ لِكُلِّ خُرُوْجٍ أَوْ يُقَالُ إِنَّ الْمُضَارِعَ مَعَ أَنْ بِتَأْوِيْلِ الْمَصْدَرِ وَالْمَصْدَرُ قَدْ يَقَعُ حِيْنًا كَمَا يُقَالُ آتِيْكَ خُفُوْقَ النَّجْمِ أَيْ وَقْتَ خُفُوْقِهِ فَيَكُوْنُ الْمَعْنَى لَا تَخْرُجُ وَقْتًا إِلَّا وَقْتَ الْإِذْنِ فَيَجِبُ لِكُلِّ خُرُوْجٍ الْإِذْنُ وَأُجِيْبَ عَنِ الْأَوَّلِ بِأَنَّ تَقْدِيْرَ قَوْلِهِ إِلَّا خُرُوْجًا بِأَنْ آذَنَ لَكِ كَلَامٌ مُخْتَلٌّ لَا يُعْرَفُ لَهُ وَجْهُ صِحَّةٍ وَعَنِ الثَّانِيْ بِأَنَّهُ يَحْنَثُ إِنْ خَرَجَتْ مَرَّةً بِلَا إِذْنٍ وَعَلَى التَّقْدِيْرِ الْأَوَّلِ لَا يَحْنَثُ فَلَا يَحْنَثُ بِالشَّكِّ وَأَمَّا وُجُوْبُ الْإِذْنِ لِكُلِّ دُخُوْلٍ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالَى لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ فَمُسْتَفَادٌ مِنَ الْقَرِيْنَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَاللَّفْظِيَّةِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ الْآيَةَ -

ترجمہ :- اور اگر کسی نے کہا اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت سے تو ہر خروج کیلئے اذن کا تکرار شرط ہوگا۔ اسلئے اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق ہے مگر ایسا نکلنا جو میری اجازت کے ساتھ ملصق ہو اور خروج اثبات میں نکرہ موصوفہ ہے لہٰذا عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور اس خروج ملصق باذنہ کا غیر حرام ہوگا پس جب بھی بغیر اس کی اجازت کے نکلے گی تو اس پر طلاق واقع ہوگی۔ اور ممکن ہے کہ یہ بات اس صورت میں ہو جب کہ یمین فور کا قرینہ موجود نہ ہو یا قرینہ "با" کی رعایت غالب ہو اس کے برخلاف اگر اس نے کہا مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں یعنی یہ کہے اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو تجھ پر طلاق ہے کیوں کہ اس میں متکلم ہر خروج کیلئے تکرار اذن کو شرط قرار نہیں دیتا ہے بلکہ جب اذن ایک دفعہ پایا گیا تو حانث نہ ہونے کیلئے کافی ہوگا

کیوں کہ اس کلام میں حرف "با" موجود نہیں ہے اور استثناء درست نہیں ہے کیوں کہ اذن، خروج کی ہم جنس نہیں ہے لہٰذا کلمہ "الا" غایت کے معنی میں ہوگا اور غایت کا ایک دفعہ پایا جانا کافی ہے پس ایک مرتبہ اذن کے پائے جانے کی وجہ سے خروج کی حرمت مرتفع ہوجائے گی اور اس پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ غایت کا مقدر ماننا تکلف ہے اور اولیٰ حرف "بار" کو مقدر ماننا ہے پس معنی یہ ہوں گے "الاخروجا بان آذن لک"۔ پھر اس کلام کا اور اس کے قول "الا باذنی" کا مآل ایک ہی ہوگا اور ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط ہوگا۔ یا یہ کہا جائے کہ مضارع اَن کیساتھ مصدر کی تاویل میں ہے اور مصدر کبھی حین اور وقت واقع ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "آتیک خفوق النجم" یعنی "وقت خفوقہ" پس معنی یہ ہوں گے تو کسی وقت نہیں نکلے گی مگر اذن کے وقت لہٰذا ہر خروج کیلئے اذن واجب ہوگا۔ اور پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس کے قول "الاخروجا بان آذن لک" کی تقدیر بگڑا ہوا کلام ہے اس کے درست ہونے کی صورت معلوم نہیں ہے۔ اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ متکلم اس وقت حانث ہوجائے گا اگر عورت ایک مرتبہ بلا اذن نکل جائے اور تقدیر اول پر حانث نہیں ہوتا لہٰذا شک کی وجہ سے حانث نہ ہوگا اور رہا باری تعالیٰ کے قول "لاتدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم" میں ہر دخول کیلئے اذن کا واجب ہونا تو وہ قرینہ عقلیہ اور لفظیہ دونوں سے مستفاد ہے اور قرینہ لفظیہ اللہ تعالیٰ کا قول "ان ذلکم یوذی النبی الآیہ" ہے۔

تشریح :۔ مصنفؒ نے الصاق کے معنی پر دوسری تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب کر کے یوں کہا "ان خرجتِ من الدار الا باذنی فانت طالق" اگر تو بغیر میری اجازت کے گھر سے نکلی تو تجھ پر طلاق واقع ہے"۔ پس اس عورت کے واسطے ہر بار نکلنے کیلئے شوہر سے اجازت لینا ضروری ہوگا کیوں کہ "باذنی" میں حرف "بار" الصاق کیلئے ہے لہٰذا اس کلام کا مطلب یہ ہوگا "ان خرجتِ من الدار فانت طالق الاخروجا ملصقا باذنی"۔ اگر تو گھر سے نکلی تو تجھ پر طلاق ہے مگر ایسا نکلنا جو میری اجازت کیساتھ ملصق ہو۔ پس یہ خروج (خروجا) نکرہ ہے اور ملصقا باذنی کی صفت کیساتھ موصوف ہے اور کلام مثبت میں واقع ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلام مثبت میں نکرہ موصوفہ عموم صفت کی وجہ سے عام ہوتا ہے یعنی جہاں بھی اس صفت کا تحقق ہوگا وہیں اس نکرہ موصوفہ کا تحقق ہوگا لہٰذا یہاں ہر وہ خروج مستثنیٰ ہوگا جو شوہر کی اجازت کیساتھ ملصق اور متصل ہو اور اس کے علاوہ ہر خروج حرام اور موجب طلاق ہوگا چنانچہ وہ عورت جب بھی شوہر کی اجازت کے بغیر نکلے گی اس پر طلاق واقع ہوگی اور جب اس کی اجازت سے نکلے گی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

"ولعلہ فیمالم یوجد الخ" سے شارح کہتے ہیں کہ ہر خروج کیلئے اجازت کا تکرار اس وقت شرط ہے جب کہ یمینِ فور کا قرینہ موجود نہ ہو یا یمینِ فور کا قرینہ تو موجود ہو لیکن "بار" کی رعایت اس پر غالب ہو چنانچہ اگر

یمین فور کا قرینہ موجود ہو اور "بار" کی رعایت اس پر غالب نہ ہو تو اس صورت میں ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط نہ ہوگا بلکہ کلام کو صرف معینہ خروج پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی تفصیل یمین فور کے ذیل میں گذر چکی ہے۔ لیکن اگر شوہر نے "ان خرجت من الدار الا ان آذن لک فانت طالق" کہا یعنی اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو تجھ پر طلاق واقع ہے اس صورت میں ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط نہیں ہے بلکہ حانث نہ ہونے کیلئے ایک مرتبہ اذن کا پایا جانا کافی ہے یعنی اگر عورت ایک بار اجازت لے کر نکلی اور پھر اس کے بعد بغیر اجازت کے نکلی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں "با" جس کی وجہ سے ہر خروج کا اذن کیساتھ ملصق ہونا لازم آتا تھا موجود نہیں ہے اور الا کے ذریعہ استثناء بھی درست نہیں ہے اسلئے کہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے ہم جنس ہونا ضروری ہے حالانکہ یہاں اذن جس کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے مستثنیٰ منہ یعنی خروج کے ہم جنس نہیں ہے پس جب یہاں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے ہم جنس نہیں ہے تو "الا" کا استثناء کیلئے ہونا بھی درست نہ ہوگا بلکہ یہاں کلمہ "الا" مجازاً "الیٰ" کے معنی میں غایت کیلئے ہوگا۔ اور قسم کو پورا کرنے کیلئے غایت کا ایک دفعہ پایا جانا کافی ہے لہٰذا خروج کیلئے ایک دفعہ اجازت کا لینا تو ضروری ہوگا لیکن ایک دفعہ اجازت لینے کے بعد خروج کی حرمت مرتفع ہو جائے گی یعنی ایک دفعہ اجازت لینے کے بعد، بغیر اجازت گھر سے نکلنے پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ رہی یہ بات کہ استثناء اور غایت کے درمیان مناسبت کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ غایت اور استثناء دونوں کا مابعد ماقبل کے مخالف ہوتا ہے اور دونوں کا ماقبل اپنے مابعد سے منتہی ہو جاتا ہے پس اس مناسبت کی وجہ سے مجازاً "الا" کو غایت کے معنی میں لے لیا گیا ہے۔

مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ اس جگہ استثناء متصل تو بلاشبہ درست نہیں ہے لیکن استثناء منقطع درست ہے اس طور پر کہ "الا" "لکن" کے معنی میں ہو کیوں کہ استثناء منقطع کیلئے مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے ہم جنس ہونا شرط نہیں ہے لہٰذا یہاں جس طرح "الا" کو "الی" کے معنی میں لیا جا سکتا ہے اسی طرح "الا" کو "لکن" کے معنی میں بھی لیا جا سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو بغیر وجہ ترجیح کے "الا" کو "الی" کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے اور "لکن" کے معنی میں کیوں نہیں لیا گیا۔ شارح نے کہا کہ معترض کہتا ہے کہ "الا" کو غایت کے معنی لینا تکلف ہے کیوں کہ "الا" کو غایت کے معنی میں لینا قلیل الوقوع ہے زیادہ بہتر بات یہ تھی کہ "با" کو مقدر مانا جاتا کیونکہ کلمہ "اَنْ" کے موقع پر "با" کا حذف شائع اور ذائع ہے اور "با" کو مقدر ماننے کی صورت میں تقدیری عبارت یہ ہوگی "الا خروجا بان آذن لک" یعنی ایسا نکلنا جو تجھ کو میرے اجازت دینے کیساتھ ملصق ہو۔ اور اس صورت میں اس کلام کا اور پہلے کلام (الا باذنی) کا مآل ایک ہی ہوگا یعنی دونوں صورتوں میں ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط ہوگا۔ معترض کہتا ہے کہ یہ اعتراض یوں بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے کہ "اَنْ آذَنَ" میں مضارع "اَنْ" کیساتھ مصدر کی تاویل میں ہے اور مصدر کبھی "حین" اور "وقت" بھی واقع ہوتا ہے

یعنی مصدر کبھی وقت کے معنی پر بھی دلالت کرتا ہے جیسے "آتیک خفوق النجم" میں تیرے پاس ستارے کے غروب ہونے کے وقت آؤں گا۔ اس مثال میں خفوق مصدر ہے جو وقت کے معنی پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح یہاں "آذنَ" جو "اَنْ" کی وجہ سے مصدر ہو گیا وقت کے معنی پر دلالت کرے گا اور اب اس کلام کا مطلب یہ ہوگا "لاتخرج وقتا الاوقت الخروج" یعنی شوہر نے کہا کہ تو کسی وقت بھی گھر سے نہ نکل مگر اجازت کے وقت۔ پس اس صورت میں بھی ہر خروج کیلئے اجازت لینا ضروری ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ قول اول کا جواب یہ ہے کہ "الاخروجا بأن آذن لکِ" تقدیرِ "با" کے ساتھ کلام کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں "با" کا مدخول حرف (کلمہ اَن) ہوگا حالانکہ "با" کا مدخول نہ فعل ہوتا ہے اور نہ حرف بلکہ "با" کا مدخول اسم ہوتا ہے بہرحال کلمۂ "با" مقدر ماننے کی صورت میں چونکہ یہ خرابی لازم آتی ہے اسلئے کلمۂ "با" کو مقدر ماننا درست نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ "با" کو مقدر ماننا بھی خلاف اصل ہے اور کلمۂ "الا" میں مجاز یعنی "الا" کو "الیٰ" کے معنی میں غایت کیلئے قرار دینا بھی خلاف اصل ہے لیکن مجاز، حذف کی بہ نسبت اہون ہے خاص طور پر اس وقت جب کہ حذف زیادہ ہو جیسا کہ یہاں "با" کو محذوف ماننے کیساتھ لفظ خروج کو بھی محذوف ماننا پڑتا ہے پس جب مجاز، حذف کی بہ نسبت اہون ہے تو کلمۂ "الا" کو "الیٰ" کے معنی میں غایت کیلئے لینا بہتر ہوگا نہ کہ "با" کو مقدر ماننا جیسا کہ معترض کا خیال ہے۔

دوسرے قول کا جواب یہ ہے کہ جب مضارع "آذنَ" "اَنْ" کیساتھ مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنی پر دلالت کرے گا تو اس وقت ایکبار اجازت لے کر نکلنے کے بعد اگر وہ دوبارہ بغیر اجازت نکلی تو متکلم حانث ہو جائے گا اور اس عورت پر طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس صورت میں ہر بار اجازت لینا ضروری تھا۔ اور تقدیر اول پر یعنی "الا" کو "الیٰ" کے معنی میں لینے کی صورت میں ایکبار اجازت لے کر نکلنے کے بعد اگر وہ دوبارہ بغیر اجازت نکلی تو متکلم حانث نہ ہوگا اور اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں صرف ایک بار اجازت لینا ضروری تھا۔ بہرحال "الاان آذن لکِ" کلام کرنے سے متکلم ایک صورت میں حانث ہو جاتا ہے اور ایک صورت میں حانث نہیں ہوتا لہٰذا حانث ہونے میں شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے چوں کہ حنث واقع نہیں ہوتا اس لئے اس صورت میں متکلم حانث نہ ہوگا۔ اور جب عورت کے دوسری بار بغیر اجازت نکلنے سے متکلم حانث نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ یہاں مضارع "اَنْ" کے ساتھ مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنی میں نہیں ہے بلکہ کلمۂ "الا" "الیٰ" کے معنی میں غایت کیلئے ہے۔

لیکن اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اگر "ان خرجت من الدار الا ان آذن لکِ فانت طالق" میں ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط نہیں ہے تو پھر باری تعالیٰ کے قول "لاتدخلوا بیوت النبی الاان یؤذن لکم" میں

ہر دخول کیلئے تکرار اذن کیوں شرط قرار دیا گیا ہے حالانکہ دوسرے کے گھر میں ہر بار داخل ہونے کیلئے اجازت لینا شرط ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بیت نبی یا کسی دوسرے کے گھر میں ہر بار داخل ہونے کیلئے ہر بار اجازت لینے کا وجوب قرینہ عقلیہ اور قرینہ لفظیہ سے مستفاد ہے قرینہ عقلیہ تو یہ ہے کہ ہر عاقل آدمی اس بات کو جانتا ہے کہ دوسرے کے گھر میں بغیر اجازت داخل ہونا مذموم ہے اور قرینہ لفظیہ یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے آگے فرمایا ہے" ان ذلکم کان یوذی النبی" یعنی بغیر اجازت نبی کے گھر میں داخل ہونا نبی کو ایذاء دیتا ہے الغرض دونوں قرینے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ بغیر اجازت کسی کے گھر میں داخل ہونا درست نہیں ہے بلکہ ہر بار داخل ہونے کیلئے اجازت لینا ضروری ہے۔

وَفِیْ قَوْلِہٖ اَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِیْئَۃِ اللّٰہِ تعم بِمَعْنَی الشَّرْطِ فَیَکُوْنُ تَقْدِیْرُہٗ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تعم فَلَا یَقَعُ وَلَا یُرِیْدُ بِھٰذَا اَنَّ الْبَاءَ بِمَعْنَی الشَّرْطِ لِاَنَّہٗ لَمْ یَرِدْ فِیْہِ اِسْتِعْمَالٌ بَلْ مَعْنَاہُ اَنَّ الْبَاءَ لِلْاِلْصَاقِ عَلٰی اَصْلِھَا فَیَکُوْنُ الْمَعْنٰی اَنْتِ طَالِقٌ طَلَاقًا مُلْصَقًا بِمَشِیْئَۃِ اللّٰہِ وَلَا یَکُوْنُ مُلْصَقًا بِھَا اِلَّا اَنْ یَّشَاءَ اللّٰہُ تعم وَھِیَ لَا تُعْلَمُ قَطُّ فَلَا یَقَعُ الطَّلَاقُ بِہٖ وَلٰکِنَّہٗ اُعْتُرِضَ عَلَیْہِ بِاَنَّہٗ لِمَ لَا یَجُوْزُ اَنْ تَکُوْنَ الْبَاءُ لِلسَّبَبِیَّۃِ وَیَکُوْنَ الْمَعْنٰی اَنْتِ طَالِقٌ بِسَبَبِ مَشِیْئَۃِ اللّٰہِ تعم فَیَقَعُ الطَّلَاقُ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ بِعِلْمِ اللّٰہِ وَقُدْرَتِہٖ وَاَمْرِہٖ وَحُکْمِہٖ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْاَصْلَ فِی الطَّلَاقِ الْحَظْرُ فَیَنْبَغِیْ اَنْ لَا یَقَعَ اَمَّا وُقُوْعُہٗ فِیْ عِلْمِ اللّٰہِ تعم وَنَحْوِہٖ فَلِاَنَّہٗ لَمْ یَجِیْ بِمَعْنٰی اِنْ عَلِمَ اللّٰہُ فَلَا مَسَاغَ فِیْہِ اِلَّا بِجَعْلِہٖ بِمَعْنَی السَّبَبِیَّۃِ فَوُقُوْعُ الطَّلَاقِ بِہٖ فَتَاَمَّلْ

ترجمہ:۔ اور اس کے قول "انت طالق بمشیۃ اللہ" میں (باء) شرط کے معنی میں ہے پس اس کی تقدیر "انت طالق ان شاء اللہ تعالیٰ" ہوگی لہٰذا طلاق واقع نہ ہوگی۔ مصنفؒ اس سے یہ ارادہ نہیں کرتے کہ "باء" شرط کے معنی میں ہے کیوں کہ اس بارے میں کوئی استعمال وارد نہیں ہوا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ "باء" اپنے اصلی معنی کے لحاظ سے الصاق کیلئے آتا ہے پس معنی ہوں گے" انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیۃ اللہ" اور اللہ کی مشیت کیساتھ ملصق نہیں ہوگا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ چاہیں۔ اور مشیت کبھی معلوم نہ ہوسکے گی اسلئے اس سے طلاق بھی واقع نہ ہوسکے گی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حرف "باء" کا سببیت کیلئے ہونا کیوں جائز نہیں ہے اور معنی یہ ہوں" انت طالق بسبب

مشیۃ اللہ۔ پس اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی جیسے باری تعالیٰ کے قول "بعلم اللہ، بقدرت اللہ، بامر اللہ" اور "بحکم اللہ" کی صورت میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق میں اصل ممانعت ہے لہٰذا یہی مناسب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو رہا علم اللہ وغیرہ کی صورت میں طلاق کا واقع ہونا تو وہ اسلئے ہے کہ (ان صورتوں میں) حرف "باء" "ان علم اللہ" کے معنی میں نہیں آیا ہے لہٰذا اس میں کوئی گنجائش نہیں مگر یہ کہ اس کو سببیت کے معنی میں کر دیا جائے اور اس سے طلاق واقع ہو جائے خوب غور کر لو۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ نے الصاق کے معنی پر تفریع بیان کرتے ہوئے ایک مسئلہ اور ذکر فرمایا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے "انت طالق بمشیۃ اللہ" کہا تو "باء" **شرط کے معنی میں ہوگا،** اور اس کلام کی تقدیری عبارت یوں ہوگی "انت طالق ان شاء اللہ" اور "**انت طالق ان شاء اللہ**" سے طلاق واقع نہیں ہوتی لہٰذا اس کلام سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ اس کلام سے مصنف کی مراد یہ ہرگز نہیں کہ اس کلام میں "باء" **شرط یعنی "اِنْ"** کے معنی میں ہے کیونکہ اس بارے میں کوئی استعمال وارد نہیں ہوا ہے بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ اصلی معنی کے لحاظ سے حرف "باء" الصاق ہی کیلئے ہے اور اس کلام کے معنی یہ ہیں "انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیۃ اللہ" یعنی تجھ پر ایسی طلاق واقع ہے جو اللہ کی مشیت کیساتھ ملصق ہو اور اللہ کی مشیت کیساتھ طلاق کا الصاق اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت موجود ہو اور مشیتِ باری کبھی معلوم نہ ہو سکے گی لہٰذا اس صورت میں طلاق بھی واقع نہ ہو سکے گی اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ کی مشیت، اس کی صفتِ قدیمہ ہے اور معلوم ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہاں اللہ کی مشیت کا طلاق کیساتھ متعلق ہونا مراد ہے اور یہ بات کبھی بھی معلوم نہ ہو سکے گی۔

صاحب نور الانوار ملا جیون رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ہماری بیان کردہ سابقہ تاویل پر ایک اعتراض کیا گیا ہے وہ یہ کہ کلمۂ "باء" کو الصاق کے واسطے لینے کی بجائے سببیت کیلئے کیوں نہ لے لیا گیا اگر "باء" کو سببیت کیلئے لیا جاتا تو فی الحال طلاق واقع ہو جاتی جیسا کہ "انت طالق بعلم اللہ، انت طالق بقدرت اللہ، انت طالق بامر اللہ" اور "انت طالق بحکم اللہ" کہنے سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق میں اصل ممانعت ہے کیونکہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "ابغض المباحات عند اللہ الطلاق" اور یہ بات ظاہر ہے کہ اللہ کے نزدیک جو چیز مبغوض ہوگی، وہ ممنوع بھی ہوگی۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ طلاق اصلاً ممنوع ہے اور جب طلاق میں ممانعت اصل ہے تو یہی مناسب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو اور یہی کوشش کرنی چاہیے کہ طلاق نہ پڑے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ "باء" الصاق کیلئے ہو لہٰذا "باء" کو الصاق کیلئے قرار دیا گیا اور

سببیت کیلئے قرار نہیں دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ " بعلم اللہ، بقدرت اللہ " وغیرہ صورتوں میں طلاق کیوں واقع ہو جاتی ہے یہاں بھی " باء " کو الصاق کے واسطے مان کر طلاق واقع نہ کی جاتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان صورتوں میں اگر " باء " کو الصاق کے واسطے لیا جاتا تو یہ کلام " اِن عَلِمَ اللہُ " کے معنی میں ہوتا حالانکہ " بعلم اللہ " کا " باء " " ان علم اللہ " کے معنی میں نہیں آیا ہے اور جب ایسا ہے تو اب صرف یہی ایک صورت باقی رہی کہ اس " باء " کو سببیت کے معنی میں لیا جائے اور اس سے طلاق واقع کی جائے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح اَلْبَاءُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ لِلتَّبْعِيْضِ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى وَامْسَحُوْا بَعْضَ رُءُوْسِكُمْ وَالْبَعْضُ مُطْلَقٌ بَيْنَ اَنْ يَّكُوْنَ شَعْرًا اَوْ مَا فَوْقَهٗ حَتّٰى قَرِيْبِ الْكُلِّ فَعَلٰى اَيِّ بَعْضٍ يَمْسَحُ يَكُوْنُ آتِيًا بِالْمَامُوْرِ بِهٖ وَقَالَ مَالِكٌ رح اِنَّهَا صِلَةٌ اَيْ زَائِدَةٌ فَكَاَنَّ الْمَعْنٰى وَامْسَحُوْا رُءُوْسَكُمْ وَالظَّاهِرُ مِنْهُ الْكُلُّ فَيَكُوْنُ مَسْحُ كُلِّ الرَّاْسِ فَرْضًا وَلَيْسَ كَذٰلِكَ اَيْ لَيْسَ لِلتَّبْعِيْضِ وَالزِّيَادَةِ لِاَنَّ التَّبْعِيْضَ مَجَازٌ فَلَا يُصَارُ اِلَيْهِ وَلَوْ كَانَ التَّبْعِيْضُ حَقِيْقَةً وَهُوَ مُوْجَبٌ مِنْ لُزُوْمِ الْاِشْتِرَاكِ وَالتَّرَادُفِ وَكِلَاهُمَا خِلَافُ الْاَصْلِ وَكَذٰلِكَ الزِّيَادَةُ اَيْضًا خِلَافُ الْاَصْلِ بَلْ هِيَ لِلْاِلْصَاقِ حَقِيْقَةً عَلٰى اَصْلِ وَضْعِهَا وَاِنَّمَا جَاءَ التَّبْعِيْضُ فِيْ مَسْحِ الرَّاْسِ بِطَرِيْقٍ آخَرَ كَمَا قَالَ لٰكِنَّهَا اِذَا دَخَلَتْ فِيْ آلَةِ الْمَسْحِ كَانَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّيًا اِلٰى مَحَلِّهٖ فَيَتَنَاوَلُ كُلَّهٗ كَمَا اِذَا قِيْلَ مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِيَدِيْ فَالْحَائِطُ مَحَلُّ الْفِعْلِ وَمَفْعُوْلٌ لَهٗ يُرَادُ بِهٖ كُلُّهٗ وَالْيَدُ آلَةٌ دَخَلَ عَلَيْهَا الْبَاءُ يُرَادُ بِهَا الْبَعْضُ اِذِ الْمُعْتَبَرُ فِي الْآلَةِ قَدْرُ مَا يَحْصُلُ بِهِ الْمَقْصُوْدُ وَاِذَا دَخَلَتْ فِيْ مَحَلِّ الْمَسْحِ بَقِيَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّيًا اِلَى الْآلَةِ كَمَا اِذَا قِيْلَ مَسَحْتُ بِالْحَائِطِ اَوْ قِيْلَ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ فَحِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ الْمَسْحُ مُتَعَدِّيًا اِلَى الْآلَةِ فَكَاَنَّهٗ قِيْلَ مَسَحْتُ الْيَدَ بِالْحَائِطِ فَيُشْبِهُ الْمَحَلُّ بِالْوَسَائِلِ فِيْ اَخْذِ بَعْضِهٖ فَلَا يَقْتَضِيْ اِسْتِيْعَابَ الرَّاْسِ وَاِنَّمَا يَقْتَضِيْ اِلْصَاقَ الْآلَةِ بِالْمَحَلِّ وَذٰلِكَ لَا يَسْتَوْجِبُ الْكُلَّ عَادَةً فَصَارَ الْمُرَادُ بِهٖ اَكْثَرَ الْيَدِ وَذٰلِكَ مِقْدَارُ ثَلٰثِ اَصَابِعَ لِاَنَّ الْاَصَابِعَ اَصْلٌ فِي الْيَدِ وَالْكَفُّ تَابِعٌ وَالثَّلٰثُ اَكْثَرُهَا فَاُقِيْمَ مَقَامَ الْكُلِّ فَصَارَ التَّبْعِيْضُ مُرَادًا بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَا كَمَا زَعَمَ الشَّافِعِيُّ رح مِنْ اَنَّ الْبَاءَ لِلتَّبْعِيْضِ هٰذَا اِحْدٰى رِوَايَتَيْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح

وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِلرِّوَايَةِ الْأُخْرٰى وَهِيَ أَنَّهُ مُجْمَلٌ فِي حَقِّ الْمِقْدَارِ لِأَنَّهُ لَمْ يُعْلَمْ أَنَّ الْمُرَادَ كُلُّ الرَّأْسِ أَوْ بَعْضُهُ فَيَكُوْنُ فِعْلُ النَّبِيِّ ع هُوَ أَنَّهُ مَسَحَ عَلٰى نَاصِيَتِهٖ بَيَانًا لَهُ وَالنَّاصِيَةُ هِيَ مِقْدَارُ رُبُعِ الرَّأْسِ فَيَكُوْنُ مَسْحُ رُبُعِ الرَّأْسِ فَرْضًا سَوَاءٌ كَانَ بِثَلٰثِ أَصَابِعَ أَوْ كُلِّهَا لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيْهَا طَوِيْلٌ وَإِنَّمَا يَثْبُتُ اِسْتِيْعَابُ مَسْحِ الْوَجْهِ وَالْيَدِ فِي التَّيَمُّمِ لِقَوْلِهٖ تعالیٰ فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيْكُمْ لِأَنَّهُ خَلَفٌ عَنِ الْوُضُوْءِ فَيُعَامَلُ مُعَامَلَتَهُ فِي الْوَجْهِ وَالْيَدِ وَلِأَنَّهُ ثَبَتَ الْاِسْتِيْعَابُ فِيْهِ بِالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ ع لِعَمَّارٍ رض يَكْفِيْكَ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلذِّرَاعَيْنِ وَالزِّيَادَةُ بِمِثْلِهٖ جَائِزٌ۔

ترجمہ: ـ حضرت امام شافعی رح نے فرمایا کہ باری تعالیٰ کے قول " وامسحوا برؤسکم " میں "با" تبعیض کے لئے ہے لہٰذا اس کے معنی ہوں گے " وامسحوا بعض رؤسکم " اور بعض مطلق ہے ایک بال بھی ہوسکتا ہے یا اس سے زیادہ بھی کل کے قریب تک۔ پس جس بعض پر بھی مسح کرے گا وہ مامور بہ پر عمل کرنیوالا ہوگا اور امام مالک رح نے فرمایا حرف "با" صلہ کا ہے یعنی زائدہ ہے گویا معنی یہ ہوئے " وامسحوا رؤسکم " اور ظاہر ہے کہ اس سے کل مراد ہے لہٰذا ان کے نزدیک پورے سر کا مسح فرض ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی حرف "با" نہ تبعیض کیلئے ہے اور نہ زائدہ ہے اسلئے کہ تبعیض، مجاز ہے اس کی طرف (بلا ضرورت) رجوع نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر تبعیض کے معنی حقیقی ہوتے حالانکہ تبعیض "من" کا مقتضیٰ ہے تو اشتراک اور ترادف دونوں لازم آئیں گے اور یہ دونوں خلاف اصل ہیں، اسی طرح زیادت بھی خلاف اصل ہے بلکہ حرف "با" اپنی اصلِ وضع پر الصاق کیلئے حقیقت ہے اور تبعیض، مسح راس میں دوسری وجہ سے ہے جیسا کہ کہا لیکن جب وہ آلۂ مسح پر داخل ہوگا تو فعل اپنے محل کی طرف متعدی ہوگا اور کل محل کو شامل ہوگا جیسا کہ جب کہا جائے " مسحت الحائط بیدی " پس حائط بفعل مسح کا محل بھی ہے اور اور راس کا مفعول بھی اس سے کل مراد ہوتا ہے اور " ید " ایک آلہ ہے جس پر حرف "با" داخل ہوا ہے اس سے بعض مراد ہوتا ہے کیوں کہ آلہ میں اتنی ہی مقدار معتبر ہوتی ہے جس سے مقصود حاصل ہوجائے اور "با" جب محلِ مسح پر داخل ہو تو فعلِ مسح آلہ کی طرف متعدی ہوکر رہ جاتا ہے جیسا کہ جب کہا جائے " مسحتُ بالحائط " یا کہا جائے " وامسحوا برؤسکم " تو اس وقت فعلِ مسح آلہ کی طرف متعدی ہوگا گویا یوں کہا گیا " مسحت الید بالحائط " پس محل اپنے بعض کے لینے میں وسائل کے مشابہ ہوجائے گا لہٰذا فعلِ مسح پورے سر کے مسح کرنے کا مقتضی نہیں ہوگا البتہ آلہ کو محل کیساتھ ملصق کرنے کا مقتضی ہوگا اور یہ عادۃً کل کے وجوب کا تقاضہ نہیں کرتا ہے لہٰذا اس سے اکثر " ید " مراد ہوگا اور وہ تین انگلیوں کی مقدار ہے

کیونکہ ہاتھ میں انگلیاں اصل ہیں اور ہتھیلی تابع ہے اور تین انگلیاں اکثر ہیں اسلئے ان کو کل کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے پس اس طریقہ پر تبعیض مراد ہو گئی نہ کہ اس طرح جیسا کہ امام شافعی رح نے کہا ہے کہ "با" تبعیض کیلئے ہے یہ امام ابو حنیفہ رح کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے اور مصنف رح دوسری روایت کے درپے نہیں ہوئے اور وہ روایت یہ ہے کہ قول باری "وامسحوا برؤسکم" مقدار کے بارے میں مجمل ہے اسلئے کہ معلوم نہیں کہ پورے سر کا مسح مراد ہے یا بعض کا مسح مراد ہے پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل کہ آپ نے اپنے ناصیہ پر مسح کیا ہے اس کیلئے بیان ہوگا اور ناصیہ، چوتھائی سر کی مقدار ہے لہٰذا سر کا مسح فرض ہوگا خواہ تین انگلیوں سے یا تمام انگلیوں سے کیونکہ اس میں کلام طویل ہے اور مسئلہ تیمم میں "وجہ" اور "ید" کے مسح کا استیعاب باری تعالیٰ کے قول "فامسحوا بوجوہکم وایدیکم" سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ تیمم، وضو کا خلیفہ ہے لہٰذا "وجہ" اور "ید" میں اس کے ساتھ وضو جیسا معاملہ کیا جائے گا اور اسلئے کہ اس بارے میں استیعاب حدیث مشہور سے ثابت ہے اور وہ یہ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمار رض سے فرمایا تھا تجھ کو تیمم کیلئے دو ضرب کافی ہیں ایک چہرے کیلئے اور ایک ذراعین کیلئے اور اس قسم کی حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے۔

تشریح: مسح راس کی مقدار میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ایک چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور امام مالک رح کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک مطلق راس کا مسح فرض ہے خواہ ایک بال کا مسح کرے خواہ اس سے زائد کا۔ اور تینوں حضرات کی دلیل باری تعالیٰ کا قول "وامسحوا برؤسکم" ہے اس طور پر کہ حضرت امام شافعی رح کے نزدیک "برؤسکم" کا "با" تبعیض کیلئے ہے لہٰذا آیت کے معنی ہوں گے "وامسحوا بعض رؤسکم" اور "بعض" مطلق ہے ایک بال بھی ہو سکتا ہے اور ایک بال سے زائد کل کے قریب تک بھی ہو سکتا ہے پس مسح کرنیوالا بعض کی جس مقدار پر بھی مسح کرے گا وہ اللہ کے فرمودہ حکم پر عمل کرنیوالا ہوگا یعنی بعض کی ہر مقدار پر مسح کرنے سے نص قرآن پر عمل کرنیوالا شمار ہوگا پس معلوم ہوا کہ مطلق بعض کا مسح فرض ہے۔ حضرت امام مالک رح نے فرمایا کہ یہ "با" صلہ کا ہے یعنی زائدہ ہے کیوں کہ فعل مسح بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے لہٰذا "با" تاکید کے واسطے زیادہ کیا گیا ہے جیسا کہ "ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ" میں "با" زائدہ ہے۔ بہرحال جب "برؤسکم" میں "با" زائدہ ہے تو آیت کے معنی ہوں گے "وامسحوا رؤسکم" اور بظاہر اس سے پورا سر مراد ہے کیوں کہ "راس" پورے سر کا نام ہے نہ کہ بعض سر کا۔ پس اس صورت میں پورے سر کا مسح کرنا فرض ہوگا جیسا کہ امام مالک رح کا مذہب ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ رح کا مذہب بیان کرتے ہوئے صاحب منار نے فرمایا کہ یہ دونوں باتیں غلط ہیں یعنی "با" نہ تبعیض کیلئے ہے اور نہ زیادت کیلئے کیوں کہ تبعیض، با کے مجازی معنی ہیں اور بلا ضرورت مجازی معنی کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا ہے اور یہاں تبعیض کے معنی مراد لینے کی چوں کہ کوئی ضرورت نہیں ہے

اسلئے "بار" تبعیض کیلئے نہ ہوگا۔ اور اگر تبعیض کو "بار" کے حقیقی معنی قرار دیئے جائیں تو اشتراک اور ترادف دونوں لازم آئیں گے۔ ترادف تو اس طور پر کہ تبعیض "بار" کے بھی معنی ہیں اور "من" کے بھی معنی ہیں اور دال متعدد اور مدلول متحد ہو اسی کو ترادف کہا جاتا ہے۔ اور اشتراک اس طور پر لازم آئے گا کہ "بار" کے حقیقی معنی الصاق کے بھی ہیں اور تبعیض کے بھی ہیں اور دال متحد اور مدلول متعدد ہو اسی کو اشتراک کہا جاتا ہے بہرحال تبعیض کے معنی کو "بار" کی حقیقت قرار دینے سے اشتراک اور ترادف لازم آتا ہے اور یہ دونوں خلافِ اصل ہیں اور زیادت بھی خلاف اصل ہے لہٰذا یہاں "بار" نہ تبعیض کیلئے ہوگا اور نہ زیادت کیلئے بلکہ وہ اپنی اصلِ وضع کے لحاظ سے الصاق کیلئے حقیقت ہوگا لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جب تم حنفیوں کے نزدیک "بار" تبعیض کیلئے نہیں ہے بلکہ الصاق کیلئے ہے تو تمہارے نزدیک مسح راس میں تبعیض کہاں سے آئی کیوں کہ تم بھی پورے سر کے مسح کی فرضیت کے قائل نہیں ہو بلکہ بعض یعنی ایک چوتھائی سر کے مسح کی فرضیت کے قائل ہو۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسح راس کے سلسلہ میں تبعیض کا آنا دوسری وجہ سے ہے جیساکہ مصنف رحؒ نے خود فرمایا کہ حرف "بار" جب آلۂ مسح مثلاً "ید" پر داخل ہوتا ہے تو فعلِ مسح اپنے محل یعنی ممسوح کی طرف متعدی ہوتا ہے اور پورے محل کو شامل ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے "مسحتُ الحائطَ بیدی" کہا تو حائط (دیوار) فعلِ مسح کا محل اور اس کا مفعول ہوگا اور فعلِ مسح چونکہ پوری دیوار کی طرف منسوب ہے اسلئے اس سے پوری دیوار کا مسح مراد ہوگا۔ اور "ید" (ہاتھ) جس پر "بار" داخل ہے وہ چوں کہ آلہ ہے اس لئے اس کا بعض مراد ہوگا کیوں کہ آلہ غیر مقصود ہوتا ہے اور غیر مقصود چیز میں اُتنی ہی مقدار مراد ہوتی ہے جس سے مقصود حاصل ہو جائے پس یہاں بھی آلہ یعنی ید کا کل مراد نہیں ہوگا بلکہ وہ بعض مراد ہوگا جس سے مقصود یعنی فعلِ مسح حاصل ہو جائے اب اس مقولہ کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے اپنے ہاتھ کے ایک حصہ سے پوری دیوار کا مسح کیا۔ اور جب حرف "بار" محلِ مسح پر داخل ہوتا ہے تو فعلِ مسح آلہ کی طرف متعدی ہوتا ہے محل کی طرف متعدی نہیں ہوتا کیوں کہ اس صورت میں محل "بار" کا مجرور ہوگا اور آلہ فعلِ مسح کا مفعول بہ ہوگا مثلاً جب کسی نے "مسحتُ بالحائط" کہا تو گویا اس نے "مسحتُ الید بالحائط" کہا یعنی فعلِ مسح، آلہ کی طرف متعدی کیا گیا اور "وامسحوا برؤسکم" کی تقدیری عبارت ہوگی "وامسحوا الایدی برؤسکم"۔ پس اس وقت محلِ مسح آلہ اور وسیلہ کے مشابہ ہوگیا یعنی جس طرح "بار" جب آلہ پر داخل ہوتا ہے تو اس کا بعض مراد ہوتا ہے اسی طرح جب محل پر داخل ہوگا تو آلہ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے محل کا بھی بعض مراد ہوگا اور جب اس صورت میں محل کا بعض مراد ہے تو فعلِ مسح، پورے سر کو گھیرنے کا تقاضہ نہیں کرے گا بلکہ صرف اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ آلہ یعنی "ید" محل یعنی راس کیساتھ ملصق ہو جائے اور یہ الصاق عادۃً اس بات کو واجب نہیں کرتا کہ آلہ کا کل مراد ہو۔ کیوں کہ آلہ یعنی ہاتھ کی انگلیوں کے درمیان کے حصہ کا محل کیساتھ الصاق متعذر اور

ناممکن ہے بہر حال جب آلہ یعنی ید کا عادۃً کل مراد نہیں ہوگا تو اس کا اکثر مراد ہوگا اور ہاتھ کا اکثر تین انگلیوں کی مقدار ہے کیوں کہ ہاتھ میں انگلیاں اصل ہیں اور ہتھیلی تابع ہے یہی وجہ ہے کہ بغیر ہتھیلی کے پانچوں انگلیاں کاٹ دینے کی وجہ سے قاطع پر نصف دیت واجب ہوتی ہے جیساکہ ہتھیلی کے ساتھ کاٹ دینے کی وجہ سے نصف دیت واجب ہوتی ہے الغرض جب انگلیاں اصل اور ہتھیلی تابع ہے اور انگلیوں کا اکثر تین انگلیاں ہیں تو ان تین کو کل کے قائم مقام قرار دے کر تین انگلیوں سے مسح کرنے کی اجازت دی گئی اور ایک یا دو انگلیوں سے مسح کرنے کی اجازت نہیں دی گئی۔ پس "وامسحوا برؤسکم" میں فعلِ مسح چونکہ آلہ (ید) کی طرف متعدی ہے اور محل (رؤسکم) کیطرف متعدی نہیں ہے اسلئے سابقہ قاعدہ کے تحت اس طریقہ پر تبعیض (بعض راس) مراد ہوگی یہ بات نہیں جو امام شافعیؒ نے کہی ہے کہ آیت میں حرف "باء" تبعیض کیلئے ہے۔ فاضل شارح کہتے ہیں کہ تبعیض کے سلسلہ میں جو تقریر کی گئی ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے دوسری روایت کو فاضل مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے البتہ وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "وامسحوا برؤسکم" مقدار کے بارے میں مجمل ہے اسلئے کہ "وامسحوا" کے مفعول یعنی "الایدی" کو مقدر ماننا خلافِ اصل ہے لہٰذا فعل "وامسحوا" کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا اور معنی یہ ہوں گے "اوجدوا مسح الرأس" یعنی مسح راس کو موجود کرو۔ اب معلوم نہیں کہ راس سے کل راس مراد ہے یا بعض راس مراد ہے اور جب یہ معلوم نہیں ہے تو آیت مقدار کے حق میں مجمل ہوگی اور اس مجمل کیلئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل کہ آپ نے اپنی ناصیہ پر مسح کیا ہے بیانِ تفسیر واقع ہوگا اور ناصیہ چونکہ سر کی چار جانبوں میں سے ایک جانب کا نام ہے اسلئے ناصیہ سے مراد سر کا ایک چوتھائی ہوگا اور چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہوگا خواہ تین انگلیوں سے ہو خواہ تمام انگلیوں سے ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحبؒ کی اس دوسری روایت میں چونکہ کافی بحث ہے اور بہت سے اعتراضات ہیں اسلئے ماتن علیہ الرحمہ نے اس سے تعرض نہیں کیا اور صرف ایک روایت بیان کرنے پر اکتفاء کیا۔

"وانما ثبت استیعاب مسح الوجہ الخ" سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آیت تیمم "فامسحوا بوجوہکم وایدیکم" میں حرف "باء" محل پر داخل ہے اور فعلِ مسح آلہ کی طرف متعدی ہے اور تقدیری عبارت "فامسحوا الایدی بوجوہکم وایدیکم" ہے لہٰذا تمہارے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق مسئلہ تیمم میں "وجہ" اور "ید" کے مسح کا استیعاب نہ ہونا چاہیئے حالانکہ آپ دونوں میں استیعاب کے قائل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم، وضو کا خلیفہ ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وان کنتم مرضیٰ او علی سفر اوجاء احدکم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً فامسحوا بوجوہکم وایدیکم الآیہ" یہ آیت اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ تیمم، وضو کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کیساتھ وہی معاملہ کیا جاتا ہے جو معاملہ

اصل کیساتھ کیا جاتا ہے لہٰذا جس طرح وضو میں "وجہ" اور "ید" دونوں کا استیعاب ضروری ہے اسی طرح تیمم میں ان دونوں کے مسح کا استیعاب بھی ضروری ہوگا پس آیت تیمم میں حرف "بار" زائدہ ہوگا۔
لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ موزوں پر مسح، غسل رجلین کا خلیفہ ہے حالانکہ غسل رجلین میں استیعاب شرط ہے اور مسح علی الخف میں شرط نہیں ہے پس یہاں خلیفہ نے اصل کا حکم کیوں نہیں لیا۔
اس کا جواب یہ ہے کہ مسح علی الخف، غسل رجلین کا بدل ہے نہ کہ خلیفہ۔ لہٰذا بدل کو خلیفہ پر قیاس نہ کیا جائے۔ بدل اور خلیفہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ بدل تو امکانِ مبدل منہ کیساتھ مشروع ہوتا ہے لیکن خلیفہ میں یہ بات نہیں ہے یعنی جب موزوں پر مسح کیا جاتا ہے اس وقت پیروں کا دھونا بھی ممکن ہے لیکن جس صورت میں تیمم مشروع ہوتا ہے اس وقت وضو کرنا ممکن نہیں ہے۔ مسئلہ تیمم میں "وجہ" اور "ید" کے مسح کے استیعاب کے شرط ہونے پر دوسری دلیل یہ ہے کہ حرف "بار" کے محل پر داخل ہونے کا تقاضہ تو یہی تھا کہ تیمم میں "وجہ" اور "ید" کے مسح کا استیعاب شرط نہ ہو لیکن حدیث عمار جو مشہور حدیث ہے اس سے ان دونوں اعضاء کے مسح کا استیعاب ثابت ہوتا ہے اور حدیثِ مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے۔

وَعَلٰى لِلْاِلْزَامِ فَقَوْلُهٗ لَهٗ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ يَكُوْنُ دَيْنًا اِلَّا اَنْ يَّتَّصِلَ بِهَا الْوَدِيْعَةُ لِاَنَّ حَقِيْقَةَ عَلٰى فِي اللُّغَةِ الْاِسْتِعْلَاءُ وَالْاِسْتِعْلَاءُ قَدْ يَكُوْنُ حَقِيْقَةً نَحْوُ زَيْدٌ عَلَى السَّطْحِ وَقَدْ يَكُوْنُ حُكْمًا بِاَنْ يَلْزَمَ عَلٰى ذِمَّتِهٖ مِثْلُ لَهٗ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ فَكَاَنَّهٗ يَعْلُوْهُ وَيَرْكَبُهٗ فَيَجِبُ عَلَيْهِ فَاِنْ تَّصِلْ بِهَا لَفْظُ الْوَدِيْعَةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ وَدِيْعَةً لَمْ تَخْرُجْ عَنْ مَعْنَى الْاِلْزَامِ وَلٰكِنْ يَجِبُ عَلَيْهِ حِفْظُهٗ لَا اَدَاؤُهٗ۔

ترجمہ:۔ اور حرف "علی" لازم کرنے کیلئے آتا ہے پس اس کا قول "لہ علی الف درہم" دَین ہوگا مگر یہ کہ اس سے ودیعت کا لفظ متصل ہو کیوں کہ لغت میں "علی" کی حقیقت استعلاء ہے اور استعلاء کبھی حقیقۃً ہوتا ہے جیسے "زید علی السطح" اور کبھی حکماً ہوتا ہے بایں طور کہ کوئی شخص اپنے ذمہ کچھ لازم کرلے جیسے "لہ علی الف درہم" گویا ہزار درہم اس پر بلند ہیں اور اس پر سوار ہیں لہٰذا اس پر یہ واجب ہوں گے پس اگر لفظ "ودیعت" اس قول سے متصل ہو بایں طور کہے "لہ علی الف درہم ودیعۃً" تو کلمۂ "علی" الزام کے معنی سے خارج نہ ہوگا لیکن اس پر اس کی حفاظت واجب ہوگی نہ کہ اس کا ادا کرنا۔

تشریح :۔ مصنفؒ نے کہا کہ کلمۂ "علیٰ" الزام کیلئے ہے۔ مصنفؒ کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کلمۂ "علیٰ" کو بلاواسطہ الزام کیلئے وضع کیا گیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ "علیٰ" کے حقیقی معنی استعلاء کے ہیں یعنی اپنے آپ کو اونچا اور بلند سمجھنے کے۔ اور پھر استعلاء کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی یعنی ایک شئی کا دوسری شئی پر بلند ہونا جیسے "زید علی السطح" زید چھت پر چڑھا ہوا اور بلند ہے (۲) حکمی اس طور پر کہ کوئی شخص اپنے ذمہ کچھ لازم کرے مثلاً "لہ علی الف درہم" اس کا مجھ پر ایک ہزار درہم لازم ہے گویا ایک ہزار درہم اس پر بلند اور اس پر سوار ہے۔ اور جب ایسا ہے تو ایک ہزار درہم اس پر واجب ہوں گے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس قول کیساتھ اگر لفظ "ودیعت" متصل کیا گیا اور یوں کہا گیا "لہ علی الف درہم ودیعۃ" تو کلمۂ "علیٰ" الزام کے معنی سے تو خارج نہ ہوگا لیکن اس پر اُن دراہم کی حفاظت کرنا واجب ہوگا اور ان کو اداء کرنا واجب نہ ہوگا کیوں کہ اس کا قول "ودیعۃ" "علی الف درہم" کیلئے بیانِ تغییر ہے اس طور پر کہ "علی الف" سے ایک ہزار درہم بطور دین ذمہ میں لازم ہوئے تھے اور ان کا اداء کرنا لازم تھا اور لفظ "ودیعۃ" سے صرف ان کی حفاظت لازم ہوتی ہے پس چوں کہ لفظ "ودیعت" سے پہلے کلام کا حکم تبدیل ہو گیا ہے اسلئے لفظ "ودیعت" پہلے کلام کیلئے بیانِ تغییر ہوگا۔ اور "ودیعت" کی صورت میں چونکہ صرف حفاظت لازم ہوتی ہے ادائیگی لازم نہیں ہوتی اسلئے یہاں بھی ان دراہم کی حفاظت لازم ہوگی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔

فَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَةِ كَانَتْ بِمَعْنَى الْبَاءِ بِأَنْ يَّقُوْلَ مَثَلًا بِعْتُ هٰذَا أَوْ آجَرْتُ هٰذَا أَوْ نَكَحْتُهَا عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ فَكَانَ بِمَعْنٰى بِأَلْفِ دِرْهَمٍ مَجَازًا لِأَنَّ الْبَاءَ لِلْإِلْصَاقِ وَعَلٰى لِلْإِلْزَامِ فَالْإِلْصَاقُ يُنَاسِبُ اللُّزُوْمَ وَالْمُرَادُ مِنَ الْمُعَاوَضَاتِ مَا يَكُوْنُ الْعِوَضُ فِيْهِ أَصْلِيًّا وَلَا يَنْفَكُّ قَطُّ عَنِ الْعِوَضِ فَيُحْمَلُ عَلٰى أَنَّ الْمُسَمّٰى عِوَضٌ۔

ترجمہ :۔ پس اگر کلمۂ "علیٰ" معاوضاتِ محضہ میں داخل ہو تو وہ "باء" کے معنی میں ہوگا مثلاً اس طور پر کہے "بعت ہذا" یا "آجرت ہذا" یا "نکحتہا علی الف" پس یہ مجازاً "بالف درہم" کے معنی میں ہوگا اسلئے کہ "باء" الصاق کیلئے ہے اور "علیٰ" الزام کیلئے ہے پس الصاق، لزوم کے مناسب ہوگا اور معاوضات سے مراد وہ چیز ہے جس میں عوض اصلی ہو اور وہ عوض سے کبھی جدا نہ ہو لہٰذا اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ مسمّیٰ اس کا عوض ہے۔

تشریح :۔ مصنفؒ نے کہا کہ اگر کلمۂ "علیٰ" معاوضاتِ محضہ میں داخل ہو تو وہ "با" کے معنی میں ہوگا
محضہ کی قید لگا کر طلاق بالمال اور عتاق بالمال سے احتراز کیا گیا ہے اسلئے کہ معاوضات محضہ سے مراد
وہ ہے جو اسقاط کے معنی سے خالی ہو اور طلاق اور عتاق دونوں میں اسقاط کے معنی موجود ہیں لہٰذا یہ
دونوں معاوضاتِ محضہ سے خارج ہوگئے، بہرحال اگر کلمۂ "علیٰ" معاوضہ میں استعمال ہو تو وہ "با" کے معنی
میں ہوگا مثلاً کسی نے کہا "بعت ہٰذا العبد علی الف" یا "آجرت ہٰذا علی الف" یا کہا "نکحتُ ہٰذہ علی الف"
ان تینوں صورتوں میں "علیٰ" مجازاً "با" کے معنی میں ہوگا اور مطلب ہوگا "بالف" یعنی میں نے ایک
ہزار کے عوض فروخت کیا یا ایک ہزار کے عوض اجرت پر دیا یا ایک ہزار کے عوض اس سے نکاح کیا،
کیوں کہ "با" الصاق کیلئے آتا ہے اور "علیٰ" الزام کیلئے آتا ہے اور الصاق، الزام کے مناسب ہے
اس طور پر کہ جب ایک شئ دوسری شئ پر لازم ہوگی تو وہ اس کیساتھ ملصق بھی ہوگی پس معلوم ہوا کہ
لزوم کیساتھ الصاق ضرور متحقق ہوگا بہرحال جب الزام اور الصاق یعنی "با" اور "علیٰ" کے معانی کے
درمیان مناسبت موجود ہے تو مجازاً "علیٰ" کو "با" کے معنی میں لیا جاسکتا ہے۔

"والمراد من المعاوضات الخ" سے سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معاوضہ محضہ وہ ہے جس
کے مفہوم میں مال داخل ہو لہٰذا نکاح کو معاوضہ محضہ شمار کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ نکاح کے مفہوم میں
مال داخل نہیں ہے حالانکہ شارح نے معاوضہ محضہ کی مثال میں نکاح بھی ذکر کیا ہے اسی کا جواب دیتے
ہوئے شارح نے فرمایا کہ معاوضات سے مراد وہ ہے جس میں عوض اصلی ہو یعنی عارضی نہ ہو اور عوض
کبھی اس سے جدا نہ ہوتا ہو۔ اور نکاح میں یہ سب باتیں چونکہ موجود ہیں اسلئے نکاح بھی معاوضات
میں سے ضرور شمار ہوگا۔ الغرض کلمۂ "علیٰ" جب معاوضات میں "با" کے معنی میں ہوتا ہے تو "علیٰ"
کا مدخول اس کا عوض ہوگا۔

وَكَذَا إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الطَّلَاقِ عِنْدَهُمَا بِأَنْ تَقُوْلَ الْمَرْأَةُ لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِيْ
ثَلٰثًا عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ فَعِنْدَهُمَا هُوَ بِمَعْنَى بِأَلْفِ دِرْهَمٍ كَمَا كَانَ فِي الْبَيْعِ
وَالْإِجَارَةِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ إِذَا دَخَلَهُ عِوَضٌ صَارَ فِيْ مَعْنَى الْمُعَاوَضَاتِ وَ
إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَصْلِ مِنْهَا فَإِنْ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ وَاحِدَةً يَجِبُ ثُلُثُ الْأَلْفِ
لِأَنَّ أَجْزَاءَ الْعِوَضِ تَنْقَسِمُ عَلٰى أَجْزَاءِ الْمُعَوَّضِ وَعِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ لِلشَّرْطِ
فِيْ هٰذَا الْمِثَالِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُعَاوَضَاتِ فِي الْأَصْلِ وَإِنَّمَا
الْعِوَضُ فِيْهِ عَارِضٌ فَلَمْ يَلْحَقْ بِهَا فَكَأَنَّهَا قَالَتْ عَلٰى شَرْطِ أَلْفِ دِرْهَمٍ وَ

كَلِمَةُ عَلٰى تُسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ اللّٰهُ تعـ يُبَايِعْنَكَ عَلٰى اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا لِاَنَّ الْجَزَاءَ لَازِمٌ لِلشَّرْطِ فَيَكُوْنُ اَقْرَبُ اِلٰى مَعْنَى الْحَقِيْقَةِ مِنْ مَعْنَى الْبَاءِ فَاِنْ طَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَا يَجِبُ شَيْءٌ لِاَنَّ اَجْزَاءَ الشَّرْطِ لَا تَنْقَسِمُ عَلٰى اَجْزَاءِ الْمَشْرُوْطِ هٰكَذَا قَالُوْا۔

ترجمہ :۔ اسیطرح جب کلمۂ "علیٰ" طلاق کے باب میں مستعمل ہو تو صاحبین کے نزدیک (بار کے معنی میں ہوگا) اس طور پر کہ عورت اپنے شوہر سے کہے "طلقنی ثلثاً علی الف درہم"۔ تو صاحبین کے نزدیک یہ "بالف درہم" کے معنی میں ہوگا جیساکہ بیع اور اجارہ میں ہے کیوں کہ طلاق پر عوض داخل ہوتا ہے تو وہ معاوضات کے معنی میں ہو جاتی ہے اگرچہ اصل میں معاوضات کے قبیل سے نہیں ہے چنانچہ اگر شوہر نے اس کو ایک طلاق دیدی تو ایکہزار کا ایک تہائی واجب ہوگا۔ اسلئے کہ عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں۔ اور مذکورہ مثال میں امام ابوحنیفہ رحؒ کے نزدیک "علیٰ" شرط کیلئے ہوگا کیوں کہ طلاق اصل میں معاوضات میں سے نہیں ہے اور عوض اس میں عارضی ہوتا ہے لہٰذا طلاق معاوضات کیساتھ ملحق نہیں ہے گویا عورت نے کہا "طلقنی ثلثاً علیٰ شرط الف درہم" اور کلمۂ "علیٰ" شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا "یبایعنک علی ان لایشرکن باللہ شیئاً"۔ کیوں کہ جزاء، شرط کیلئے لازم ہے لہٰذا وہ "باء" کے معنی کی بہ نسبت حقیقی معنی سے زیادہ قریب ہوگا پس اگر شوہر نے عورت کو ایک طلاق دیدی تو عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتے حضرات علماء نے یہی فرمایا ہے۔

تشریح :۔ مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ جس طرح معاوضات میں کلمۂ "علیٰ" "باء" کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اسی طرح اگر طلاق کے باب میں استعمال کیا گیا تو بھی صاحبین کے نزدیک "باء" کے معنی میں ہوگا مثلاً اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے کہے "طلقنی ثلثاً علی الف درہم" تو مجھ کو ایک ہزار درہم پر تین طلاقیں دیدے تو یہ کلام صاحبین کے نزدیک "بالف درہم" کے معنی میں ہوگا جیساکہ بیع اور اجارہ میں کلمۂ "علیٰ" "باء" کے معنی میں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ طلاق اگرچہ اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے لیکن جب اس پر عوض داخل ہو جاتا ہے تو وہ معاوضات کے معنی میں ہو جاتی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلمۂ "علیٰ" جب معاوضات میں داخل ہوتا ہے تو وہ "باء" کے معنی میں ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی "طلقنی ثلثاً علی الف درہم"، "بالف درہم" کے معنی میں ہوگا اور ایک ہزار درہم عوض اور تین طلاقیں اس کا معوض ہوں گی چنانچہ اس صورت میں اگر شوہر نے ایک طلاق دی تو شوہر کیلئے عورت پر ایکہزار کا ایک تہائی واجب ہو جائیگا اور عورت پر ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ ایک تہائی تو اسلئے واجب ہوگا کہ ایک ہزار تین طلاقوں کا عوض ہے اور عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں جیساکہ اگر عورت "طلقنی ثلثاً بالف" کہتی اور شوہر اس کو ایک طلاق دیدیتا تو عورت پر شوہر کیلئے ایکہزار کا ایک تہائی واجب ہو جاتا پس اسی طرح "علی الف" کہنے کی صورت میں عورت پر ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہو جائیگا اور طلاق

بائن واقع ہوگی کہ یہ طلاق علی مال ہے اور طلاق علی مال سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے لہٰذا یہاں بھی ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔ لیکن اس مثال میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ "علیٰ" شرط کیلئے ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ طلاق اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے کیوں کہ پہلے گذر چکا ہے کہ معاوضہ سے مراد وہ ہے جس میں عوض اصلی ہو، عارضی نہ ہو اور عوض اس سے کبھی جدا نہ ہوتا ہو۔ حالانکہ طلاق میں عوض اصلی نہیں ہے بلکہ عارضی ہے اور عوض طلاق سے جدا بھی ہو جاتا ہے چنانچہ طلاق جس طرح بالمال ہوتی ہے اسی طرح بلا مال بھی ہوتی ہے۔ بہر حال جب طلاق، اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے تو طلاق، معاوضات کیساتھ ملحق نہ ہوگی اور مثال مذکورہ میں "علیٰ" "با" کے معنی میں معاوضہ کیلئے نہ ہوگا بلکہ "علیٰ" مجازاً شرط کیلئے ہوگا گویا عورت نے یوں کہا "طلقنی ثلثاً علی شرط الف درہم" مجھکو تین طلاقیں دے ایک ہزار درہم کی شرط پر۔ اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اس صورت میں ایک ہزار درہم شرط اور تین طلاقیں مشروط ہوں گی حالانکہ یہ غلط ہے کیوں کہ شوہر کسی چیز پر موقوف کئے بغیر تین طلاقیں واقع کر سکتا ہے اگر ایک ہزار درہم، تین طلاقوں کیلئے شرط ہوتا تو شوہر بغیر اس کے طلاقیں واقع کرنے پر قادر نہ ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام میں قلب ہے یعنی تین طلاقیں شرط ہیں اور ایک ہزار درہم مشروط ہے یعنی ایک ہزار کی ادائیگی کے لئے تین طلاقوں کا واقع کرنا شرط ہے۔ الغرض اس مثال میں کلمۂ "علیٰ" شرط کیلئے ہے اور کلمۂ "علیٰ" شرط کے معنی میں استعمال بھی ہوتا ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یبایعنک علیٰ ان لایشرکن باللہ شیئاً" وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کریں کہ اللہ کیساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی۔ اور مجاز کیلئے چوں کہ مناسبت ضروری ہے اسلئے شارح نے "علیٰ" کی حقیقت (استعلاء) اور مجاز (شرط) کے درمیان مناسبت ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح مستعلی (بلندی چاہنے والا) مستعلیٰ علیہ (جس پر بلندی چاہی گئی ہو) کیلئے لازم ہوتا ہے اسی طرح جزاء شرط کیلئے لازم ہوتی ہے لہٰذا اس مناسبت کی وجہ سے "علیٰ" کو مجازاً شرط کیلئے استعمال کر لیا گیا۔ اس کو مختصراً یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ کلمۂ "علیٰ" الزام کیلئے ہے اور جزاء الزام شرط کیلئے ہے پس "علیٰ" اور شرط کے درمیان لازم، ملزوم کا علاقہ پایا گیا۔ لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ کلمۂ "علیٰ" کا عوض کیلئے "با" کے معنی میں ہونا بھی مجاز ہے جیسا کہ صاحبین نے کہا اور شرط کیلئے ہونا بھی مجاز ہے جیسا کہ امام صاحبؒ نے کہا تو امام صاحب کے نزدیک شرط کے معنی مراد لینے پر کیا وجہ ترجیح ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ شرط کے معنی "با" کے معنی کی بہ نسبت "علیٰ" کے حقیقی معنی سے زیادہ قریب ہیں۔ اور مجاز میں اقرب الی الحقیقت کو ترجیح ہوتی ہے لہٰذا شرط کے معنی کو "با" کے معنی پر ترجیح حاصل ہوگی۔ بہر حال مذکورہ مثال میں "علیٰ" شرط کے معنی میں ہے پس اگر شوہر نے اپنی اس بیوی کو ایک طلاق دیدی تو شوہر کیلئے بیوی پر کچھ واجب نہ ہوگا اور عورت پر ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی عورت پر ایک ہزار میں سے کچھ مال واجب تو اسلئے نہیں ہوگا کہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتے ہیں لہٰذا صرف ایک طلاق دینے سے عورت پر ایک ہزار کا تہائی واجب نہ ہوگا اور طلاق رجعی

اسلئے واقع ہوگی کہ شوہر نے صریح لفظ سے بلامال طلاق واقع کی ہے اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ جو طلاق صریح لفظ سے دی جائے اور بلاعوض دی جائے اس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا یہاں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

وَمِنْ لِلتَّبْعِيْضِ هٰذَا اَصْلُ وَضْعِهَا وَالْبَوَاقِىْ مِنَ الْمَعَانِىْ مَجَازٌ فِيْهَا فَاِذَا قَالَ مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِىْ عِتْقَهٗ فَاَعْتِقْهُ لَهٗ اَنْ يُّعْتِقَهُمْ اِلَّا وَاحِدًا مِّنْهُمْ عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ رح وَذٰلِكَ لِاَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُوْمِ وَكَلِمَةَ مِنْ لِلتَّبْعِيْضِ فَيَجِبُ اَنْ يُّحْمَلَ عَلٰى بَعْضٍ عَامٍّ لِيَسْتَقِيْمَ الْعَمَلُ بِهِمَا فَلِلْمُخَاطَبِ اَنْ يُّعْتِقَ مَنْ شَاءَ مِنْ اَىِّ بَعْضٍ عَامٍّ فَيَبْقَى الْوَاحِدُ مِنْهُمْ وَعِنْدَهُمَا مِنْ لِلْبَيَانِ فَلَهٗ اَنْ يُّعْتِقَ كُلًّا مِّنْهُمْ كَمَا فِىْ قَوْلِهٖ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِىْ عِتْقَهٗ فَاَعْتِقْهُ فَاِنْ شَاءَ الْكُلُّ عَتَقُوْا جَمِيْعًا وَالْفَرْقُ لِاَبِىْ حَنِيْفَةَ رح مِثْلُ مَا مَرَّ فِىْ اَىِّ عَبِيْدِىْ ضَرَبَكَ لِاَنَّ الْمَشِيْئَةَ صِفَةٌ عَامَّةٌ فِيْهِ نُسِبَتْ اِلٰى كَلِمَةِ مَنْ فَيَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ فَاِنَّهٗ نُسِبَتْ فِيْهِ الْمَشِيْئَةُ اِلَى الْمُخَاطَبِ دُوْنَ مَنْ فَلَا يَعُمُّ وَلِاَنَّ الْعَمَلَ بِالتَّبْعِيْضِ اَيْضًا مُمْكِنٌ ثَمَّهٗ فَاِنَّ كُلَّ عَبْدٍ بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ غَيْرِهٖ بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ فَاِنَّهٗ لَا يُمْكِنُ التَّبْعِيْضُ فِيْهِ اِلَّا بِاِخْرَاجِ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ۔

ترجمہ:۔ اور "من" تبعیض کیلئے آتا ہے یہ "من" کی اصل وضع ہے اور باقی اس کے دوسرے معانی مجازی ہیں پس جب کسی نے کسی سے خطاب کرکے کہا "من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ" تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مخاطب کیلئے جائز ہے کہ وہ سوائے ایک غلام کے سب کو آزاد کردے اور یہ اسلئے کہ کلمہ "مَنْ" عموم کیلئے ہے اور کلمہ "مِنْ" تبعیض کیلئے ہے پس اس قول کو بعض عام پر محمول کرنا واجب ہے تاکہ دونوں پر عمل کرنا درست ہو لہٰذا مخاطب کیلئے جائز ہے کہ وہ جس بعض عام سے جس کو چاہے آزاد کردے لیکن ان میں سے ایک باقی رہ جائیگا اور صاحبینؒ کے نزدیک کلمہ "مِنْ" بیان کیلئے ہے لہٰذا مخاطب کیلئے ان میں سے ہر ایک کو آزاد کرنا جائز ہوگا جیسے اس کے قول "من شاء من عبیدی عتقہ فاعتقہ" میں (کلمہ من بیان کیلئے) ہے چنانچہ اگر تمام غلام چاہیں گے تو تمام آزاد ہوجائیں گے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہاں بھی وہی فرق ہے جو "ای عبیدی ضربک" میں گذر چکا ہے اسلئے کہ مشیت ایک عام صفت ہے جس میں کلمہ "مَنْ" کی طرف نسبت کی گئی ہے لہٰذا یہ قول عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا برخلاف "مَن شئت" کے کہ اس میں مشیت کو مخاطب کی طرف منسوب کیا گیا ہے نہ کہ کلمہ "مَنْ" کی طرف لہٰذا یہ قول عام نہ ہوگا اور اسلئے کہ وہاں تبعیض پر عمل کرنا بھی ممکن ہے کیوں کہ ہر غلام دوسرے غلاموں سے قطع نظر کرتے ہوئے بعض ہے برخلاف "مَن شئت" کے کہ اس میں تبعیض ممکن نہیں ہے مگر یہ کہ ان میں سے کسی ایک کو خارج کردیا گیا ہو۔

تشریح :- حروف جر میں سے کلمۂ مِنْ ہے اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کلمۂ مِنْ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے تبعیض کے لئے ہے اور اس کے علاوہ باقی تمام معانی مجازی ہیں۔ اور جمہور اہل لغت نے کہا کہ من دراصل ابتدائے غایت کیلئے آتا ہے اور بعض کا خیال ہے کہ مِنْ تبیین کیلئے موضوع ہے اور بعض نے کہا کہ مِنْ مذکورہ تمام معانی کے درمیان مشترک ہے فاضل مصنف نے اکثر فقہاء کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے کلمۂ مِنْ کو تبعیض کیلئے قرار دیا ہے اور اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کرکے کہا کہ "مَنْ شِئْتَ مِنْ عبیدی عتقہ فاعتقہ" میرے غلاموں میں سے تو جس کو آزاد کرنا چاہے آزاد کردے۔ اس صورت میں حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مخاطب (وکیل) کسی ایک غلام کے علاوہ باقی تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مجاز ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلمۂ مَنْ عموم کے لئے موضوع ہے اور کلمۂ مِنْ تبعیض کے لئے موضوع ہے لہذا کلمۂ مَنْ اور مِنْ دونوں پر عمل کرنے کیلئے اس کلام کو بعض عام پر محمول کرنا واجب ہوگا یعنی مخاطب غلاموں میں سے بعض کو آزاد کرنے کا وکیل ہوگا۔ پس کلمۂ مَنْ کی وجہ سے مخاطب کو اختیار ہوگا کہ وہ غلاموں میں سے جس جس کو چاہے آزاد کردے لیکن کلمۂ مِن کی وجہ سے یہ بھی ضروری ہوگا کہ کوئی ایک غلام آزاد ہونے سے باقی رہ جائے۔ چنانچہ اگر مخاطب (وکیل) نے یکے بعد دیگرے تمام غلاموں کو آزاد کردیا تو آخری غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر سب کو ایک ساتھ آزاد کردیا تو ایک کے علاوہ سارے غلام آزاد ہوجائیں گے اور اس ایک کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا۔ صاحبین نے فرمایا کہ مذکورہ مثال میں من عبیدی کا من بیان کے لئے ہے تبعیض کے لئے نہیں ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو میرے غلاموں کو آزاد کرنا چاہے تو آزاد کردے چنانچہ اس صورت میں مخاطب (وکیل) کے لئے بلا استثناء تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا اختیار ہوگا۔ جیسے اگر مولیٰ نے یہ کہا "من شاء من عبیدی عتقہ فاعتقہ" میرے غلاموں میں سے جو بھی آزادی چاہے تو اس کو آزاد کردے اس صورت میں اگر تمام غلام آزادی چاہیں تو امام صاحب کے نزدیک بھی تمام غلام آزاد ہوجائیں گے، پس جس طرح یہاں مِنْ بیان کے لئے ہے اور تمام غلاموں کی آزادی چاہنے سے تمام غلام آزاد ہوجاتے ہیں۔ اسی طرح متن کی مثال میں کلمۂ من بیان کیلئے ہوگا اور مخاطب کے تمام غلاموں کی آزادی چاہنے سے تمام غلام آزاد ہوجائیں گے۔ الحاصل صاحبین کے نزدیک مذکورہ دونوں مثالوں کا حکم ایک ہے یعنی تمام غلاموں کا آزاد ہوجانا لیکن امام صاحب کے نزدیک دونوں میں فرق ہے یعنی متن کی مثال میں کم از کم ایک غلام کا آزاد ہوئے بغیر باقی رہنا ضروری ہے اور دوسری مثال من شاء الخ میں بلا استثنا تمام غلام آزاد ہوسکتے ہیں رہی یہ بات کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وجہ فرق کیا ہے تو شارح نے فرمایا کہ ان دونوں مثالوں کے حکم میں وہی وجہ فرق ہے جو اس سے پہلے عام کی بحث میں ای عبیدی ضربک فہو حر اور ای عبیدی ضربتہ فہو حر کے درمیان بیان کرچکے ہیں یعنی پہلی مثال میں اگر مخاطب کو تمام غلاموں نے مارا تو بلا استثنا تمام غلام آزاد ہوجائیں گے اور دوسری مثال میں اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو مارا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ بعض آزاد ہوں گے کیونکہ پہلی مثال میں کلمہ ایٌّ نکرہ کو ضاربیت صفت عامہ کے ساتھ موصوف کیا ہے لہذا عموم صفت کی وجہ سے ایٌّ عام ہوجائے گا اور عام ہونے کی وجہ سے بلا استثنا تمام غلام آزاد ہوجائیں گے اور دوسری

مثال میں ضرب چونکہ مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ ای کی طرف اس لئے ای وصف سے الگ ہو گیا اور جب ای وصف سے الگ ہو گیا تو اس میں عموم نہ ہوگا، اور جب اس صورت میں عموم باقی نہ رہا تو تمام غلام آزاد نہیں ہوں گے بلکہ بعض آزاد ہونگے یہ ہی فرق اس جگہ ہے کیونکہ من شاء الخ یعنی دوسری مثال میں مشیت صفت عامہ ہے جس کی نسبت کلمۂ مَن کی طرف کی گئی ہے لہذا یہ کلام عموم صفت کی وجہ سے عام ہو جائے گا اور تمام غلاموں کے اپنی آزادی چاہنے سے بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور متن کی مثال من شئت میں مشیت چونکہ مخاطب کی طرف منسوب ہے اور کلمۂ مَن کی طرف منسوب نہیں ہے لہذا یہ کلام عام نہ ہوگا اور جب یہ کلام عام نہیں ہے تو بلا استثنا تمام غلام آزاد نہ ہونگے بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد نہ ہونا ضروری ہوگا دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ دوسری مثال یعنی من شاء من عبیدی الخ میں تمام غلاموں کے آزاد ہونے کے باوجود تبعیض پر عمل کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ اگر تمام غلاموں نے بیک وقت اپنی آزادی چاہی تو ان میں سے ہر غلام، باقی دوسرے غلاموں سے قطع نظر کر کے ان میں کا بعض ہے پس جب اس صورت میں تمام غلام آزاد ہونے کے باوجود تبعیض پر عمل کرنا ممکن ہے تو اس صورت میں تمام غلاموں کے اپنی اپنی آزادی چاہنے سے بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور پہلی مثال یعنی من شئت من عبیدی الخ میں مخاطب کی مشیت چونکہ بیک وقت تمام غلاموں کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے اور مخاطب ایک ہی کلمہ سے تمام کی آزادی کو، چاہ سکتا ہے اس لئے یہاں تبعیض پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا سوائے اس کے کہ ان میں سے ایک کو بغیر آزاد کئے چھوڑ دیا جائے لہذا اس مثال میں اگر مخاطب نے تمام کی آزادی کو بیک وقت چاہا تو تبعیض پر عمل کرنے کیلئے سارے غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد ہوئے بغیر رہنا ضروری ہوگا۔

وَاِلٰی لِانْتِھَاءِ الْغَایَۃِ اَیْ لِاِنْتِھَاءِ الْمَسَافَۃِ اُطْلِقَ عَلَیْھَا الْغَایَۃُ اِطْلَاقًا لِلْجُزْءِ عَلَی الْکُلِّ کَمَا قِیْلَ ثُمَّ بَیَّنَ قَاعِدَۃً اَنَّہٗ اَیُّ مَوْضِعٍ تَدْخُلُ الْغَایَۃُ فِیْہِ وَاَیُّ مَوْضِعٍ لَا تَدْخُلُ فَقَالَ فَاِنْ کَانَتِ الْغَایَۃُ قَائِمَۃً بِنَفْسِھَا کَقَوْلِہٖ مِنْ ھٰذِہِ الْحَائِطِ اِلٰی ھٰذِہِ الْحَائِطِ لَا تَدْخُلُ الْغَایَتَانِ فِی الْاِقْرَارِ لِاَنَّ الْحَائِطَ غَایَۃٌ قَائِمَۃٌ بِنَفْسِھَا اَیْ مَوْجُوْدَۃٌ قَبْلَ التَّکَلُّمِ غَیْرُ مُفْتَقِرَۃٍ فِیْ وُجُوْدِھَا اِلَی الْمُغَیَّا فَلَا تَدْخُلَانِ فِی الْمُغَیَّا وَاحْتَرَزْنَا بِقَوْلِنَا مَوْجُوْدٌ قَبْلَ التَّکَلُّمِ عَنِ الْاٰجَالِ الْمَضْرُوْبَۃِ لِلدُّیُوْنِ وَالثَّمَنِ فِیْ قَوْلِہٖ بِعْتُ ھٰذَا اَوْ اَجَّلْتُ الثَّمَنَ اِلٰی شَھْرٍ اَوْ اٰجَرْتُہٗ اِلٰی رَمَضَانَ اَوْ اِلَی الْغَدِ وَنَحْوِہٖ فَاِنَّ کُلَّ ھٰذِہٖ وَاِنْ کَانَتْ قَائِمَۃً بِنَفْسِھَا ظَاھِرًا لٰکِنَّھَا وُجِدَتْ بَعْدَ التَّکَلُّمِ وَاحْتَرَزْنَا بِقَوْلِنَا غَیْرُ مُفْتَقِرَۃٍ فِیْ وُجُوْدِھَا عَنِ اللَّیْلِ فَاِنَّہٗ مُفْتَقِرٌ فِیْ وُجُوْدِہٖ اِلَی النَّھَارِ وَاَمَّا دُخُوْلُ الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی فَبِالْاَخْبَارِ الْمَشْھُوْرَۃِ لَا بِالنَّصِّ وَاِنْ لَّمْ تَکُنْ قَائِمَۃً بِنَفْسِھَا فَاِنْ کَانَ صَدْرُ الْکَلَامِ مُتَنَاوِلًا لِلْغَایَۃِ کَانَ ذِکْرُھَا لِاِخْرَاجِ

ما وراءها فتدخل كما في المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها ليست
قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدي متناول لها لان اسمها متناول الى الابط
فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر رح ان كل غاية
لا تدخل تحت المغيا وتسمى هذه غاية الاسقاط اي غاية الغسل لاجل اسقاط
ما وراءها او غاية لفظ الاسقاط اي مسقطين الى المرافق فهي خارجة عن
الاسقاط وينتقض هذا بقوله قرأت هذا الكتاب الى باب القياس فان باب القياس
خارج عن القراءة وان كان الكتاب متناولا له عملا بالعرف وان لم يتناولها
او كان فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله
تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال لما لم يتناولها الصدر فان الصوم لغة
الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى نفسه فلا يدخل هو تحت
الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الاجال في الايمان كما اذا حلف لا يكلم الى
رجب فان في دخول رجب فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو
قولهما وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان اول الكلام كان للتابيد
فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد لان الغاية مدت الحكم
الى نفسها وبقيت بنفسها خارجة عنه :-

ترجمہ :- اور کلمہ الی انتہاء غایت کے لئے موضوع ہے یعنی مسافت کی انتہاء بیان کرنیکے لئے آتا ہے۔
مسافت پر غایت کا اطلاق اسی طرح کیا گیا ہے جس طرح جزء کا اطلاق کل پر کیا جاتا ہے جیسا کہ بعض کا
قول ہے پھر مصنف نے یہ قاعدہ بیان فرمایا کہ غایت کس مقام میں داخل ہوتی ہے اور کس مقام میں
داخل نہیں ہوتی چنانچہ فرمایا اگر غایت بذات خود قائم ہو جیسے اس کا قول من هذه الحائط الى هذه الحائط
تو دونوں غایتیں اقرار میں داخل نہ ہوں گی کیوں کہ حائط ایسی غایت ہے جو بذات خود قائم ہے یعنی وہ تکلم
سے پہلے موجود ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہیں ہے لہذا دونوں غایتیں مغیا میں داخل نہ ہونگی
اور ہم نے اپنے قول موجودة قبل التكلم کے ذریعہ ان اوقات سے احتراز کیا ہے جو قائل کے قول بعت هذا
او اجلت الثمن الى شهر یا اجرته الى رمضان یا الى الغد وغیرہ میں دیون وثمن کے لئے بیان کئے
جاتے ہیں کیوں کہ ان میں سے ہر غایت اگرچہ بظاہر بذات خود موجود ہے لیکن تکلم کے بعد موجود ہوتی ہے اور
ہمارے قول غیر مفتقرة فی وجودها کے ذریعہ رات سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج
ہے اور رہا باری تعالی کے قول سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى

میں مسجد اقصیٰ کا داخل ہونا تو یہ احادیث مشہورہ سے ثابت ہے نص قرآن سے ثابت نہیں ہے اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو غایت کا ذکر ماسوائے غایت کو خارج کرنے کیلئے ہوگا لہذا غایت داخل ہوگی جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول وایدیکم الی المرافق میں۔ مرافق ہے کیونکہ مرافق بذاتِ خود قائم نہیں ہے اور صدر کلام یعنی ایدی مرافق کو شامل ہے اس لئے کہ ایدی' ابط تک شامل ہوتا ہے اس لئے غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو خارج کرنے کیلئے ہوگا اور غایت بذات خود داخل ہوگی، پس امام زفرؒ کا وہ قول کہ ہر غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی ہے باطل ہوگیا اور اس غایت کا نام غایت اسقاط ہے یعنی یہ غایت غسل ہے اپنے ماسوار کو ساقط کرنے کے لئے ہے یا لفظ اسقاط کی غایت ہے یعنی مرافق تک غسل کو ساقط کرتے ہوئے پس یہ غایت اسقاط سے خارج ہوگی اور یہ قاعدہ اس کے قول قرأت ہذا الکتاب الی باب القیاس سے ٹوٹ جاتا ہے کیوں کہ باب قیاس عرف پر عمل کرنے کی وجہ سے قرأت سے خارج ہے اگرچہ کتاب اس کو شامل ہے اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اس میں شک ہو تو غایت کا ذکر حکم کو غایت تک کھینچنے کیلئے ہوگا لہذا غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ میں لیل صوم میں داخل نہیں ہے یہ اس کی مثال ہے جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ صوم لغت میں تھوڑی دیر تک رکنے کے معنیٰ میں آتا ہے، پس لیل کا ذکر روزہ کو ذات لیل تک کھینچنے کیلئے ہوگا اور رات روزے میں داخل نہ ہوگی اور اس کی مثال جس میں شک ہے شمول میں اوقات ہیں جیسے جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ جب تک کلام نہ کریگا کیونکہ رجب کے اپنے ماقبل میں داخل ہونے میں شک ہے لہذا ظاہر الروایہ میں جو امام سے منقول ہے رجب اپنے ماقبل میں داخل نہ ہوگا یہ ہی صاحبین کا قول ہے اور امام صاحب سے حسن کی روایت میں یہ ہے کہ رجب ماقبل میں داخل ہوگا کیونکہ صدر کلام تابید کیلئے ہے لہذا غایت اپنے ماقبل سے خارج نہ ہوگی اور اس غایت کا نام غایتِ امتداد ہے کیونکہ غایت نے حکم کو اپنی ذات تک کھینچ لیا ہے اور خود حکم سے خارج ہوکر باقی رہ گئی ہے۔

تشریح:۔ حروف جارہ میں سے ایک حرف الیٰ ہے مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمۂ الیٰ انتہا غایت کے لئے موضوع ہے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ غایت کے معنیٰ خود نہایت اور انتہا کے آتے ہیں لہذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ کلمۂ الیٰ انتہا کی انتہا کیلئے آتا ہے اور انتہار کی انتہا کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں شارح نے اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہاں غایت سے مراد، مسافت ہے اور غایت کا اطلاق مسافت پر ایسا ہے جیسا کہ جزء کا اطلاق کل پر کیوں کہ مسافت کل ہے اور غایت یعنی مسافت کا جزء آخر اس کا ایک جز ہے پس جب یہاں غایت سے مسافت مراد ہے تو اب مطلب یہ ہوگا کہ کلمۂ الیٰ، مسافت اور دوری کی انتہا بیان کرنے کے لئے موضوع ہے اور یہ بات بالکل درست ہے اس کے بعد مصنفؒ نے یہ قاعدہ بیان فرمایا، کہ غایت کس مقام پر الیٰ کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوگی اور کس مقام پر داخل نہیں ہوگی اِس بارے میں

چار مذہب ہیں (۱) الی کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل ہوگا (۲) مطلقاً داخل نہیں ہوگا (۳) اگر الی کا مابعد اس کے ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا ورنہ نہیں (۴) کلمۂ الی کی دخول اور عدم دخول پر کوئی دلالت نہ ہو بلکہ اس کے مابعد کا دخول یا عدم دخول کسی خارجی دلیل کا محتاج ہو۔ اسی چوتھے مذہب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ اگر غایت بذاتِ خود قائم ہو یعنی ماقبل کا جزو نہ ہو اور تکلم سے پہلے موجود ہو اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہ ہو . . . . تو اس صورت میں غایت ابتداء اور غایت انتہا دونوں مغیا میں داخل نہ ہوں گی جیسے کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا لہ من ھذہ الحائط الی ھذہ الحائط، اس کے لئے اس دیوار سے لیکر اُس دیوار تک ہے تو یہ دونوں غایتیں یعنی مبدأ اور منتہی اقرار میں داخل نہ ہوں گے کیوں کہ کلمۂ الی خود تو دخول اور عدم دخول پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن اگر غایت غیر مستقل اور مغیا کے تابع ہوتی تو مغیا کے حکم میں داخل ہو جاتی مگر جب یہاں غایت مستقل ہے اور دوسرا کوئی سبب موجود نہیں ہے تو دخول کی دلیل متحقق نہیں ہوئی اور جب دخول کی دلیل متحقق نہیں ہوئی تو غایت، مغیا کے حکم میں بھی داخل نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ ہم نے موجودۃ قبل التکلم کی قید لگا کر ان اوقات سے احتراز کیا ہے جو دیون اور ثمن کیلئے متعین ہوتے ہیں جیسا کہ "بعت ھذا واجلت الثمن الی شھر" میں شہر اور "اجلتہ الی رمضان یا الی الغد" میں رمضان اور غد ہے کیوں کہ ان میں سے ہر ایک غایت اگرچہ بظاہر بذاتِ خود قائم ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہیں ہے لیکن تکلم کے بعد موجود ہوئی ہے حالانکہ عدم دخول کیلئے غایت کا قبل التکلم موجود ہونا ضروری ہے اور غیر مفتقرۃ فی وجودھا کی قید لگا کر رات سے اور مرافق سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہوتی ہے اور مرافق اپنے وجود میں ایدی کے محتاج ہیں۔ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج اس لئے ہے کہ رات وہ زمانہ کہلاتا ہے جس کی ابتداء غروبِ شمس سے ہوتی ہو، پس رات غروبِ شمس کی محتاج ہوئی اور غروبِ شمس دن کا محتاج ہے کیوں کہ دن کے بغیر غروب ممکن نہیں ہو سکتا اور محتاج کا محتاج محتاج ہوتا ہے لہذا رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہوئی اور مرفق ید کا محتاج اس لئے ہے کہ مرفق ید کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا ہے لہذا مرفق بھی ید کا محتاج ہوا۔

ولھا دخول المسجد الاقصیٰ الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ باری تعالیٰ کے اس قول سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ میں غایت مکان ہے بذاتِ خود قائم ہے تکلم سے پہلے موجود ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج بھی نہیں ہے لہذا سابقہ قاعدہ کے تحت مسجد اقصیٰ کو مغیا یعنی اسراء کے حکم میں داخل نہ ہونا چاہیئے حالاں کہ مسجد اقصیٰ اسراء کے سفر میں داخل ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسریٰ کے موقع پر بیت المقدس میں داخل ہوتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ کا مغیا یعنی اسراء میں داخل ہونا احادیث مشہورہ سے ثابت ہے نہ کہ نص قرآن سے اگر دخول مسجد اقصیٰ مذکورہ آیت سے ثابت ہوتا تو یقیناً سوال ہوتا لیکن جب احادیث سے ثابت ہے اور

اور آیت سے ثابت نہیں ہے تو یہ سوال واقع نہ ہوگا اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں کیوں کہ صدر کلام اور اول کلام غایت کو شامل ہوگا یا نہیں، اگر صدر کلام غایت کو شامل ہو تو غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو حکم سے خارج کرنے کیلئے ہوگا اور، غایت خود مُغیّا کے حکم میں داخل ہوگی جیسا کہ ایدکم الی المرافق میں مرافق ہے کہ مرافق بذات خود قائم نہیں ہے اور صدر کلام یعنی ایدی مرافق کو شامل ہے کیوں کہ ید کا اطلاق ابط (بغل) تک ہوتا ہے لہٰذا ید مرفق کو شامل ہوگا اور جب ید یعنی صدر کلام غایت (مرفق) کو شامل ہے تو قاعدے کے مطابق آیت میں غایت کا ذکر اس کے ماوراء کو مغیا کے حکم یعنی غسل سے خارج کرنے کے لئے ہوگا اور غایت خود مغیا کے حکم یعنی غسل میں داخل ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھوں کو اور مرافق کو دھویا جائے اور مرافق کے ماسوا بغل تک نہ دھویا جائے صاحب نور الانوار نے کہا کہ متن میں بیان کردہ قاعدے سے امام زفرؒ کا یہ قول کہ کوئی غایت، مغیا میں داخل نہیں ہوتی بلکہ ہر غایت مغیا سے خارج ہوتی ہے باطل ہو جائیگا اور یہ غایت جس کا ذکر ابھی ہوا ہے اس کو غایت اسقاط کہا جاتا ہے یعنی الی المرافق فاغسلوا سے متعلق ہے اور غسل کی غایت ہے لیکن اس سے مقصود ماوراء مرافق کو غسل کے حکم سے ساقط کرنا ہے۔ پس جب ماوراء مرافق غسل کے حکم سے ساقط ہو جائیگا تو خود مرافق غسل کے حکم میں داخل ہوں گے یا یوں کہا جائے کہ الی المرافق لفظ اسقاط کی غایت ہے اور اسی سے متعلق ہے اس صورت میں تقدیری عبارت یہ ہوگی۔

ایدیکم مسقطین الی المرافق۔ یعنی اپنے ہاتھوں کو دھو ڈالو درانحالیکہ اوپر یعنی بغل سے مرافق تک غسل کو ساقط کرنے والے ہو، پس اس صورت میں مرافق اسقاط سے خارج ہوں گے اور غسل کے تحت داخل ہوں گے، وینتقض ھذا سے ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر صدر کلام غایت کو شامل ہو تو غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوتی ہے لیکن اگر کسی نے قرأت ہٰذا الکتاب الی باب القیاس کہا تو باب قیاس قرأت سے خارج ہوتا ہے قرأت میں داخل نہیں ہوتا حالاں کہ صدر کلام یعنی ھٰذا الکتاب غایت یعنی باب القیاس کو شامل ہے اور یہ شامل ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ غایت یعنی باب القیاس قرأت میں داخل ہو اس کا جواب یہ ہے کہ صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو مغیا کے حکم میں غایت کے داخل ہونے کا قاعدہ اس وقت ہے جبکہ عدم دخول کی کوئی دوسری قوی دلیل موجود نہ ہو اور اگر عدم دخول کی کوئی دوسری قوی دلیل موجود ہو تو صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے کے باوجود غایت مغیا کے حکم میں داخل نہ ہوگی، پس یہاں قرأت ہٰذا الکتاب الی باب القیاس میں صدر کلام اگرچہ غایت کو شامل ہے لیکن عرف جو قوی دلیل ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باب القیاس قرأت کے حکم میں داخل نہیں ہے حاصل یہ کہ عرف کی وجہ سے غایت یعنی باب القیاس قرأت کے حکم میں داخل نہیں ہو سکا، اس جواب کے بعد ہمارے بیان کردہ قاعدہ پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں کوئی شبہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں غایت کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو کھینچکر غایت تک لایا جاسکے یعنی غایت کے ماقبل کا حکم خود

تو غایت تک پہنچ جائے گا لیکن غایت اس حکم میں داخل نہ ہوگی جیسے اتموا الصیام الی اللیل اس مقام کی مثال ہے جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہیں ہوتا ہے کیوں کہ صوم کے لغوی معنی مطلق امساک یعنی روکنے کے ہیں خواہ یہ روکنا تھوڑی دیر کیلئے ہو لہٰذا صوم یعنی صدر کلام، لیل یعنی غایت کو شامل نہ ہوگا اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں روزہ نہیں رکھوں گا پھر روزے کی نیت کرلی اور تھوڑی دیر روزہ رکھ کر کے افطار کرلیا تو حانث ہوجائے گا کیوں کہ شرط یعنی مطلقاً امساک پایا گیا، پس اس آیت میں لیل کا ذکر روزے کو لیل کی ذات تک کھینچنے کے لئے ہے یعنی یہ بتلانے کیلئے ہے کہ روزہ رات شروع ہونے تک رہیگا لیکن صوم کے لیل کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے لیل خود روزے میں داخل نہ ہوگی شارح کہتے ہیں کہ صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں شبہ ہو تو اس کی مثال وہ اوقات معینہ ہیں جو قسموں میں ہوتے ہیں مثلاً ایک آدمی نے قسم کھائی "واللہ لا اکلم الی رجب" بخدا میں رجب تک بات نہیں کروں گا' اس مثال میں رجب کا اپنے ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہے کیوں کہ صدر کلام (واللہ لا اکلم) مطلق ہے تابید کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور جب صدر کلام تابید کا تقاضہ نہیں کرتا تو یہ بات بھی نہ ہوگی کہ غایت (الی رجب) کا ذکر اس کے ماورا کو ساقط کرنیکیلئے ہو اور خود غایت ماقبل کے حکم میں داخل ہو اور جب ایسا ہے تو غایت یعنی الی رجب کا ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہوگا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ظاہر الروایہ کے مطابق غایت یعنی رجب ماقبل کے حکم یعنی عدم تکلم میں داخل ہوگا اور اس قسم کا اطلاق صرف جمادی الثانی کے آخر تک ہوگا رجب کا مہینہ شروع ہونے کے بعد اس قسم کا اطلاق نہ ہوگا یہ ہی صاحبین کا قول ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت حسن بن زیاد کی ہے اس روایت میں یہ ہے کہ اس صورت میں غایت یعنی الی رجب' اپنے ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا اور اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ اول کلام یعنی واللہ لا اکلم تابید کے لئے ہے یعنی یہ قسم ہمیشہ کیلئے تھی لیکن جب غایت ذکر کردی گئی تو یہ غایت یعنی رجب ماورا کو ساقط کرنے کیلئے ہوگا اور رجب خود اپنے ماقبل کے حکم یعنی عدم تکلم میں داخل ہوجائے گا اس قول کے مطابق اس قسم کا اطلاق رجب کے آخر تک ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اس دوسری صورت کی غایت کو غایت امتداد کہتے ہیں یعنی اگر صدر کلام' غایت کو شامل نہ ہو یا شامل ہونے میں شبہ ہو تو اس صورت میں غایت کا نام غایت امتداد ہوگا کیوں کہ اس صورت میں غایت نے حکم کو اپنی ذات تک کھینچ لیا ہے اور وہ خود حکم سے خارج ہے۔

وَفِیْ لِلظَّرْفِیَّةِ وَهٰذَا هُوَ اَصْلُ مَعْنَاهُ فِی اللُّغَةِ وَاتَّفَقَ اَصْحَابُنَا فِیْ هٰذَا الْقَدْرِ وَلٰكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوْا فِیْ حَذْفِهٖ وَاِثْبَاتِهٖ فِیْ ظَرْفِ الزَّمَانِ اَیْ فِیْ كَوْنِ مَا بَعْدَهٗ مِعْيَارًا لِمَا قَبْلَهٗ غَيْرَ فَاضِلٍ عَنْهُ اَوْ كَوْنِهٖ ظَرْفًا فَاضِلًا عَنْهُ فَقَالَا هُمَا سَوَاءٌ فِیْ اَنَّهٗ يَسْتَوْعِبُ جَمِيْعَ مَا بَعْدَهٗ فَاِنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا اَوْ فِیْ غَدٍ وَلَمْ يَنْوِ يَقَعُ فِیْ اَوَّلِ الْغَدِ وَاِنْ نَوٰی اٰخِرَ النَّهَارِ يُصَدَّقُ فِيْهِمَا دِيَانَةً لَا قَضَاءً لِاَنَّهٗ

خِلَافُ الظَّاهِرِ فَاِنَّ الْاَصْلَ فِيهِ اَنْ يَسْتَوْعِبَ الطَّلَاقُ جَمِيعَ الْغَدِ سَوَاءٌ كَانَ بِذِكْرِ
فِيْ اَوْ بِحَذْفِهٖ وَفَرَّقَ اَبُوْحَنِيفَةَ بَيْنَهُمَا فِيمَا اِذَا نَوَى اٰخِرَ النَّهَارِ فَاِنْ قَالَ اَنْتِ
طَالِقٌ غَدًا وَلَمْ يَنْوِ يَقَعُ فِيْ اَوَّلِ النَّهَارِ وَاِنْ نَوَى اٰخِرَ النَّهَارِ يُصَدَّقُ دِيَانَةً
لَا قَضَاءً وَاِنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ غَدٍ يَقَعُ فِيْ اَوَّلِ النَّهَارِ اِنْ لَمْ يَنْوِ وَاِنْ
نَوَى اٰخِرَهٗ يُصَدَّقُ دِيَانَةً وَقَضَاءً لِاَنَّ ذِكْرَ فِيْ لَا يَقْتَضِيْ الْاِسْتِيعَابَ عِنْدَهٗ
وَنَظِيْرُ هٰذَا الْاَصُوْمَنَّ الدَّهْرَ وَفِي الدَّهْرِ فَاِنَّ الْاَوَّلَ يَقْتَضِيْ اسْتِيعَابَ الْعُمُرِ بِخِلَافِ الثَّانِيْ

ترجمہ: اور کلمہ فی ظرفیت کیلئے موضوع ہے اور لغت میں یہ ہی اس کے اصلی معنی ہیں اور علماءِ احناف اس حد تک متفق ہیں لیکن انھوں نے ظرف زمان میں اس کو حذف کرنے اور ثابت کرنے میں اختلاف کیا ہے یعنی اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے معیار اور اس سے غیر زائد ہے یا اس کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے ظرف اور اس سے زائد ہے پس صاحبین نے فرمایا کہ حذف اور اثبات دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ وہ اپنے مابعد کے تمام اجزاء کو گھیر لیتا ہے چنانچہ اگر کسی نے انت طالق غدا یا انت طالق فی غد کہا اور کوئی نیت نہ کی تو غد کے شروع حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اسکے آخری حصہ کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی نہ کہ قضاءً، اس لئے کہ یہ ظاہر کے خلاف ہے کیوں کہ اس میں اصل یہ ہے کہ طلاق غد کے تمام اجزاء کو گھیرے خواہ کلمہ فی کے ذکر کے ساتھ ہو یا اس کے حذف کے ساتھ ہو اور امام ابوحنیفہؒ نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اس صورت میں جبکہ آخر نہار کی نیت کی ہو چنانچہ اگر انت طالق غدا کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو ان کے شروع حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر ان کے آخری حصہ کی نیت کی تو دیانۃً تصدیق کی جائے گی نہ کہ قضاءً، اور اگر انت طالق فی غد کہا تو اول نہار میں طلاق واقع ہو جائے گی، اگر نیت نہ کی ہو اور اگر آخر نہار کی نیت کی ہو تو دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ فی کا ذکر امام صاحبؒ کے نزدیک استیعاب کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور اس کی نظیر لاصومن الدھر وفی الدھر ہے اس لئے کہ اوّل عمر کے استیعاب کو چاہتا ہے برخلاف ثانی کے۔

تشریح:۔ حروف جارہ میں ایک حرف فی ہے علمائے احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ کلمۂ فی ظرفیت کے لئے موضوع ہے اور لغت میں یہی اس کے اصل معنی ہیں، البتہ کلمہ فی اگر ظرف زمان کے لئے استعمال کیا گیا ہو تو اس کو حذف کرنے اور حذف نہ کرنے کے باب میں اختلاف ہے اختلاف کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ بعض کے نزدیک کلمۂ فی کا حذف کرنا جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے، فی کا حذف کرنا تو بالاتفاق جائز ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ ذکر فی اور حذف فی ان دونوں میں سے کون مدخول فی کے استیعاب کا تقاضہ کرتا ہے اور کون اسکا

تقاضہ نہیں کرتا ہے یعنی کس صورت میں فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار اور اپنے ماقبل سے غیر زائد ہوگا اور کس صورت ،
میں اس کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے ظرف اور ماقبل سے زائد ہوگا چنانچہ حضرات صاحبین نے فرمایا کہ ذکر فی اور حذف
فی دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ فی اپنے مابعد کے تمام اجزاء کو گھیر لیتا ہے یعنی دونوں صورتوں میں فی کا مابعد اپنے ماقبل
کیلئے معیار ہوتا ہے اور فی کا مابعد اپنے ماقبل سے فاضل نہیں ہوتا ہے گویا صاحبین کے نزدیک غداً حذف فی کے ساتھ
دونوں کے ایک معنیٰ ہیں اور دونوں کا ایک حکم ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو مخاطب بنا کر کہا انت طالق
غداً یا انت طالق فی غدٍ ' اور شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو دونوں صورتوں میں غد کے اول حصہ میں یعنی صبح صادق
ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائے گی اور عورت غد کے تمام اجزاء میں مطلقہ ہوکر رہے گی یعنی طلاق غد کے تمام اجزاء کا استیعاب
کرے گی کیوں کہ نیت موجود نہ ہونے کی وجہ سے غد کے اول حصہ کا کوئی مزاحم نہیں ہے لہذا ترجیح بلامرجح سے بچنے
کے لئے غد کے اول حصہ میں طلاق واقع ہونے کا حکم دیا گیا اور اگر اس نے آخر نہار مثلاً عصر کے وقت کی نیت کی تو دونوں
صورتوں میں دیانۃً اس کی نیت معتبر ہوگی لیکن قضاءً معتبر نہ ہوگی، دیانۃً تو اس لئے معتبر ہوگی کہ آخر نہار
اس کے کلام کا محتمل ہے کیوں کہ غد کا ایک حصہ آخر نہار بھی ہے اور کلام کے محتمل کی نیت دیانۃً (فیما بینہ وبین اللہ)
معتبر ہوتی ہے چنانچہ اس بارے میں اگر فتویٰ لیا گیا تو مفتی کو اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دینا لازم ہوگا اور قضاءً
معتبر اس لئے نہیں ہوگی کہ آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا ہے کیوں کہ اصل یہ ہے کہ فی مذکور ہو یا
محذوف ہو بہر صورت طلاق غد کے تمام اجزاء کا استیعاب کریگی یعنی دونوں صورتوں میں بظاہر غد سے کل غد مراد
ہے لہذا شوہر نے جب آخر نہار کی نیت کی تو گویا غد کے بعض اجزاء کو خاص کرنے کی نیت کی اور بعض اجزاء کو خاص
کرنا خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کی نیت قضاءً معتبر نہیں ہوتی یعنی اس بارے میں اگر شرعی قاضی سے رجوع
کیا گیا تو قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ نہیں دیگا حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اس صورت میں جبکہ شوہر
نے آخر نہار کی نیت کی ہو ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

چنانچہ اگر شوہر نے حذف فی کے ساتھ "انت طالق غداً" کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو مذکورہ دلیل کیوجہ
سے اول نہار میں طلاق واقع ہوگی اور اگر آخر نہار کی نیت کی تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ
یہ اس کے کلام کا محتمل ہے اور چونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اس لئے قضاءً اس کی تصدیق نہ ہوگی اور اگر ذکر فی
کے ساتھ "انت طالق فی غد" کہا اور کوئی نیت نہ کی تو مذکورہ دلیل یعنی مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے اول نہار میں
طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر آخر نہار کی نیت کی ، اور قضاءً دونوں طرح اس کی تصدیق کی جائیگی کیونکہ
امام صاحب کے نزدیک فی کا ذکر استیعاب کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں ظرف، ظرف ہی
رہے گا اور ظرف کے کسی ایک جز میں فعل کا واقع ہونا کافی ہے' لہذا اس صورت میں آخر نہار کی نیت کرنا خلاف
ظاہر کی نیت کرنا نہیں ہوگا اور جب آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا نہیں ہے بلکہ ظاہر کی نیت
کرنا ہے تو اس کی یہ نیت دیانۃً بھی معتبر ہوگی اور قضاءً بھی معتبر ہوگی' اس کی نظیر میں دو جملے پیش کئے جاتے ہیں

ایک "واللہ لاصومنّ الدھر ابدا" میں زمانہ بھر روزہ رکھوں گا دوم "واللہ لاصومن فی الدھر ابدا" میں زمانے میں روزہ رکھوں گا، پہلی مثال جس میں کلمہ فی محذوف ہے عمر کے استیعاب کو چاہتی ہے یعنی اس صورت میں زندگی بھر روزہ رکھنا ضروری ہوگا اور دوسری مثال جس میں کلمہ فی مذکور ہے استیعاب کو نہیں چاہتی ہے بلکہ تھوڑی دیر کا روزہ رکھنے سے بھی قسم پوری ہو جائے گی۔

وَاِذَا اُضِيْفَ اِلٰى مَكَانٍ بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مَكَّةَ يَقَعُ حَالًا لِاَنَّ الْمَكَانَ لَا يَصْلُحُ مُقَيِّدًا لِلطَّلَاقِ اِذِ الطَّلَاقُ يَقَعُ يَقَعُ فِي الْاَمَاكِنِ كُلِّهَا فَيَلْغُوْ ذِكْرُ الْمَكَانِ اِلَّا اَنْ يُضْمَرَ الْفِعْلُ اَيِ الْمَصْدَرُ بِاَنْ يُّرَادَ فِيْ دُخُوْلِكِ مَكَّةَ فَيَصِيْرُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَكَاَنَّهٗ قِيْلَ اِنْ دَخَلْتِ مَكَّةَ فَاَنْتِ تَطْلُقُ مَعَ الدُّخُوْلِ لَا بَعْدَ الدُّخُوْلِ كَمَا فِيْ حَقِيْقَةِ الشَّرْطِ يُؤَيِّدُهٗ اَنَّهٗ لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ مَعَ نِكَاحِكِ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ وَاِنْ نَكَحَهَا وَلَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ نَكَحْتُكِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بَعْدَ النِّكَاحِ۔

ترجمہ:۔ اور جب طلاق کسی مکان کی طرف منسوب ہو بایں طور کہ انت طالق فی مکۃ کہے تو فی الحال واقع ہو جائے گی اس لئے کہ مکان طلاق کیلئے مقید بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیوں کہ طلاق جب بھی واقع ہوگی تو تمام مکانات میں واقع ہو گی مگر جبکہ فعل یعنی مصدر مقدر ہو اس طور پر کہ فی دخولک مکۃ مراد لیا جائے پس فی شرط کے معنی میں ہو جائیگا گویا اس وقت یوں کہا گیا ان دخلت مکۃ فانت طالق لہٰذا وہ عورت دخول کیساتھ ہی مطلقہ ہو جائے گی دخول کے بعد نہیں جیسا کہ حقیقت شرط میں ہے اس کی تائید یہ مسئلہ کرتا ہے کہ اگر کسی نے انت طالق مع نکاحکِ کہا تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ اس نے اس سے نکاح کر لیا اور اگر "انت طالق ان نکحتکِ" تو نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔

تشریح:۔ فاضل مصنف نے کہا کہ اگر طلاق مکان کی طرف منسوب ہو مثلاً کوئی شخص انت طالق فی مکۃ کہے، تجھے مکہ میں طلاق ہے تو اس صورت میں طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی کیونکہ اس مسئلہ میں مکہ ظرف ہے اور ظرفیت شئے اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ شئی اول یعنی مظروف شئی ثانی یعنی ظرف کیساتھ مختص ہو پس مکہ کو ظرف بنانا اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ طلاق مکہ کے ساتھ مختص ہو حالاں کہ طلاق اس معنی کو قبول نہیں کرتی ہے یعنی طلاق کسی مکان کے ساتھ مقید اور مختص ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے بلکہ طلاق جب بھی واقع ہوتی ہے تمام مکانات میں واقع ہوتی ہے اور جب طلاق کسی مکان کے ساتھ مختص نہیں ہوتی تو مکان (مکہ) کا ذکر لغو ہو جائیگا اور انت طالق باقی رہ جائے گا، ہاں اگر مکان سے پہلے مصدر مقدر ہو اور فی مکہ سے فی دخولک مکۃ مراد ہو تو اس صورت میں کلمۂ فی شرط کے معنیٰ میں ہو جائے گا متن میں فعل سے مصدر مراد ہے فعل نحوی مراد نہیں ہے،

کیونکہ فی مصدر پر تو داخل ہو سکتا ہے لیکن فعل نحوی پر داخل نہیں ہو سکتا اور جب ایسا ہے تو فی کے بعد مقدر ہونیوالا کلمہ فعل نہیں ہوگا بلکہ مصدر ہوگا بہر حال مصدر مقدر ماننے کی صورت میں ایسا ہوگیا گویا یوں کہا گیا "ان دخلتِ مکۃ فانت طالق" اگر تو مکہ میں داخل ہوئی تو تجھ پر طلاق واقع ہے، پس یہاں کلمۂ فی چونکہ شرط کے معنیٰ میں ہے اور شرطِ محض نہیں ہے اس لئے دخول کے ساتھ ساتھ طلاق واقع ہوگی دخول کے بعد واقع نہ ہوگی جیسا کہ حقیقتِ شرط اور شرطِ محض کی صورت میں دخول کے بعد واقع ہوتی ہے شارح نے معنیٔ شرط اور حقیقتِ شرط میں فرق کیا ہے یعنی طلاق اگر حقیقتِ شرط پر معلق ہو تو شرط کے بعد واقع ہوگی اور اگر معنیٔ شرط پر معلق ہو تو شرط کے ساتھ ساتھ طلاق واقع ہوگی شرط کے بعد واقع نہ ہوگی چنانچہ شوہر اگر "ان دخلتِ مکۃ فانت طالق" کہے تو یہاں چونکہ حقیقتِ شرط پر طلاق معلق ہے اس لئے یہاں دخولِ مکہ کے بعد طلاق واقع ہوگی اور اگر انت طالق فی دخولکِ مکۃ کہے تو اس صورت میں چونکہ معنیٔ شرط پر طلاق معلق ہے اس لئے دخول کے ساتھ ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی، شارح کہتے ہیں کہ اس بات کی . . . کہ حقیقتِ شرط میں شرط کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے اس مسئلہ سے تائید ہوتی ہے کہ اگر کسی نے کسی، اجنبیہ کو مخاطب کر کے کہا "انت طالق مع نکاحک" تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ یہ شخص اس عورت سے نکاح کرلے کیوں کہ اس صورت میں نکاح کے ساتھ ساتھ طلاق واقع کی گئی ہے حالانکہ اس وقت وہ عورت غیر منکوحہ ہونے کی وجہ سے طلاق کا محل نہیں ہے اور اگر انت طالق ان نکحتک کہا تو اس صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی کیوں کہ اس صورت میں طلاق کو حقیقتِ شرط پر معلق کیا گیا ہے۔

اسی طرح اگر انت طالق فی نکاحِک کہا اور اس عورت سے نکاح کر لیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی جیسا کہ مع نکاحِک کی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی، پس اگر فی نکاحک میں ظرف، حقیقۃً شرط ہوتا تو نکاح کرنے کے بعد اس پر طلاق واقع ہو جاتی جیسا کہ ان نکحتک فانت طالق کہنے کی صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جاتی ہے بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ ظرف شرط کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور حقیقۃً شرط نہیں ہوتا۔

وَلَمَّا ذَكَرَ اَنَّ فِيْ لِلظَّرْفِيَّةِ اَوْرَدَ بِتَقْرِيْبِهٖ بَيَانَ بَاقِيْ اَسْمَاءِ الظُّرُوْفِ الْمُضَافَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ حُرُوْفَ جَرٍّ فَقَالَ وَمِنْهَا اَسْمَاءُ الظُّرُوْفِ فَمَعَ لِلْمُقَارَنَةِ اَيْ لِمُقَارَنَةِ مَا بَعْدَهَا لِمَا قَبْلَهَا فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً مَعَ وَاحِدَةٍ يَقَعُ ثِنْتَانِ سَوَاءٌ كَانَتْ مَوْطُوْءَةً اَوْ لَا۔

ترجمہ:۔ اور چونکہ مصنف نے ذکر کیا ہے کہ فی ظرفیت کیلئے آتا ہے اس لئے اس کے قریب میں باقی اسماء ظروف کا بیان لائے جو مضاف ہوتے ہیں اگرچہ وہ حروف جر نہیں ہیں۔ چنانچہ فرمایا اور حروف معانی میں سے اسماء ظروف بھی ہیں، پس کلمۂ مع مقارنت کے لئے ہے یعنی کلمۂ مع اپنے ما بعد کو اپنے ما قبل سے مقارن کرنے کیلئے موضوع ہے

لہذا اگر کسی نے (اپنی بیوی سے) انت طالق واحدۃً مع واحدۃٍ یا معہا واحدۃٌ کہا تو دو طلاقیں واقع ہوں گی خواہ وہ بیوی موطوۃٌ ہو یا غیر موطوۃ ہو۔

تشریح ۔ شارح نے فرمایا کہ سابق میں یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ کلمۂ فی ظرفیت کیلئے موضوع ہے پس مناسبت کے پیش نظر ان باقی اسمائے ظروف کو اس کے قریب میں ذکر کر دیا جو مضاف ہو کر استعمال ہوتے ہیں اگرچہ وہ حروف جر نہیں ہیں یعنی اسمائے ظروف اگرچہ حروف جر نہیں ہیں اور بحث ہے حروف جر کی لیکن اس کے باوجود فی ظرفیت کے ساتھ مناسبت کی وجہ سے اس کے فوراً بعد اسماء ظروف کو ذکر کر دیا گیا اور فرمایا کہ حروف معانی میں سے اسمائے ظروف پر حروف کا اطلاق تغلیباً کیا گیا ہے جیسا کہ ابتدائے بحث میں گذر چکا ہے اسمائے ظروف میں سے ایک اسم ظرف کلمہ مع ہے جس کو اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل کا مقارن ہو، مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب بنا کر کہا انت طالق واحدۃ مع واحدۃ یا انت طالق واحدۃ معہا واحدۃٌ تو ان دونوں صورتوں میں بلا ترتیب دو طلاقیں واقع ہوں گی بیوی خواہ مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا ہو۔

وَقَبْلُ لِلتَّقْدِيْمِ اَيْ لِكَوْنِ مَا قَبْلَهَا مُقَدَّمًا عَلٰى مَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ وَبَعْدُ لِلتَّاخِيْرِ اَيْ لِكَوْنِ مَا قَبْلَهَا مُؤَخَّرًا عَمَّا اُضِيْفَ اِلَيْهِ وَحُكْمُهَا فِي الطَّلَاقِ ضِدُّ حُكْمِ قَبْلٍ اَيْ فِيْ كُلِّ مَوْضَعٍ يَقَعُ فِيْ لَفْظِ قَبْلِ طَلَاقٌ وَاحِدٌ يَقَعُ فِيْ لَفْظِ بَعْدٍ طَلَاقَانِ وَفِيْ كُلِّ مَوْضَعٍ يَقَعُ فِيْ لَفْظِ قَبْلٍ طَلَاقَانِ يَقَعُ فِيْ لَفْظِ بَعْدٍ طَلَاقٌ وَاحِدٌ عَلٰى مَا قَالَ وَاِذَا قُيِّدَتْ بِالْكِنَايَةِ كَانَتْ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا اَيْ اِذَا قُيِّدَ كُلٌّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكِنَايَةِ بِاَنْ يَقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً قَبْلَهَا وَاحِدَةٌ اَوْ بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ تَكُوْنُ الْقَبْلِيَّةُ اَوِ الْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا فِي الْمَعْنٰى وَاِنْ كَانَتْ بِحَسْبِ التَّرْكِيْبِ النَّحْوِيِّ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا فَيَقَعُ فِي الْاَوَّلِ طَلَاقَانِ وَفِي الثَّانِيْ طَلَاقٌ وَاحِدٌ لِاَنَّ مَعْنَى الْاَوَّلِ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِيْ سَبَقَهَا وَاحِدَةٌ اُخْرٰى فَتَقَعَانِ مَعًا فِي الْحَالِ وَمَعْنَى الثَّانِيْ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِيْ سَتَجِيْءُ بَعْدَهَا اُخْرٰى فَتَقَعُ هٰذِهٖ فِي الْحَالِ وَلَا يُعْلَمُ مَا سَيَجِيْءُ وَاِذَا لَمْ تُقَيَّدْ كَانَتْ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا اَيْ اِذَا لَمْ يُقَيَّدْ كُلٌّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكِنَايَةِ بِاَنْ يَقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً اَوْ بَعْدَ وَاحِدَةٍ تَكُوْنُ الْقَبْلِيَّةُ وَالْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا فَيَقَعُ فِي الْاَوَّلِ طَلَاقٌ وَفِي الثَّانِيْ طَلَاقَانِ لِاَنَّ مَعْنَى الْاَوَّلِ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِيْ كَانَتْ قَبْلَ الْوَاحِدَةِ الْاُخْرَى الْاٰتِيَةِ فَتَقَعُ الْاُوْلٰى وَلَا يُعْلَمُ حَالُ الْاٰتِيَةِ وَمَعْنَى الثَّانِيْ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِيْ كَانَتْ بَعْدَ الْوَاحِدَةِ الْاُخْرَى الْمَاضِيَةِ

فتقعان معًا وهذا كله في الطلاق وامّا في الاقرار فيلزم في قوله له علىّ درهم واحد قبل درهم درهم واحد وفي الصور الأخر يلزمه درهمان هكذا قالوا۔

ترجمہ:۔ اور کلمۂ قبل تقدیم کیلئے موضوع ہے یعنی اس لئے موضوع ہے کہ اس کا ماقبل اس چیز پر مقدم ہو جس کی طرف اس کو مضاف کیا گیا ہے اور کلمۂ بعد تاخیر کیلئے موضوع ہے یعنی اس لئے موضوع ہے کہ اس کا ماقبل اس چیز سے مؤخر ہو جسکی طرف وہ مضاف ہے اور اس کا حکم طلاق کے باب میں قبل کے حکم کے برعکس ہے یعنی ہر اس جگہ میں جہاں لفظ قبل کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی وہاں لفظ بعد کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور ہر اس جگہ میں جہاں لفظ قبل میں دو طلاقیں واقع ہوں گی وہاں لفظ بعد کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی جیسا کہ کہا گیا ہے اور جب ان الفاظ کو کنایہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہو تو یہ اپنے مابعد کی صفت واقع ہوتے ہیں یعنی قبل اور بعد میں سے ہر ایک لفظ جب کنایہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہو، اس طور پر کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے " انت طالق واحدۃً قبلہا واحدۃٌ یا بعدہا واحدۃ تو قبلیت یا بعدیت معنًی اپنے مابعد کیلئے صفت ہوگی۔

اگرچہ ترکیب نحوی کے اعتبار سے اپنے ماقبل کی صفت ہیں پس پہلی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ پہلی صورت کے معنی یہ ہیں تجھے ایک طلاق ہو ایسی جس سے پہلے ایک اور ہو چکی ہے، لہذا دونوں فی الحال ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی، اور دوسری صورت کے معنی یہ ہیں تجھے ایک طلاق ہو، ایسی جس کے بعد ایک اور ہوگی لہذا فی الحال یہی ایک طلاق واقع ہوگی اور جو آئے گی اس کا علم نہیں ہے اور جب مقید نہ کیا گیا ہو تو یہ دونوں اپنے ماقبل کی صفت ہوتے ہیں یعنی جب قبل اور بعد میں سے ہر ایک کنایہ کے ساتھ مقید نہ کیا گیا ہو مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق واحدۃ یا بعد واحدۃ تو قبلیت اور بعدیت اپنے ماقبل کی صفت ہوں گی چنانچہ پہلی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی اور دوسری صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی کیوں کہ پہلی مثال کے معنٰی ہیں تجھے ایک طلاق ہو ایسی جو ایک دوسری آنیوالی سے پہلے ہو، لہذا پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور آنے والی کا حال معلوم نہیں اور دوسری مثال کے معنی ہیں تجھے ایک طلاق واقع ہو، ایسی جو ایک دوسری گذری ہوئی طلاق کے بعد ہو لہذا دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہ سارے احکام طلاق کے سلسلہ میں ہیں، اور رہا اقرار میں تو لہ علی درہم واحد قبل درہم" میں ایک درہم لازم ہوگا اور دوسری صورت میں دو درہم لازم ہوں گے علماء نے ایسا ہی لکھا ہے۔

تشریح:۔ اسمائے ظروف میں سے لفظ قبل اور لفظ بعد بھی ہیں، مصنفؒ نے فرمایا کہ لفظ قبل تقدیم کیلئے موضوع ہے یعنی لفظ قبل اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا ماقبل اس کے مضاف الیہ

پر مقدم ہوا در لفظ بعد تاخیر کیلئے موضوع ہے یعنی لفظ بعد اسلئے وضع کیا گیا ہے تاکہ وہ اس بات پر دلالت کرے کہ اس کا ماقبل اس کے مضاف الیہ سے مؤخر ہے، طلاق کے باب میں لفظ بعد کا حکم لفظ قبل کے حکم کے برعکس ہوتا ہے یعنی جس جگہ لفظ قبل کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوتی ہے اس جگہ لفظ بعد کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور جس جگہ لفظ قبل کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں اس جگہ لفظ بعد کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ مصنفؒ نے فرمایا اگر لفظ قبل اور بعد کو کنایہ یعنی ضمیر کے ساتھ مقید کر دیا گیا یعنی ان کا مضاف الیہ ضمیر کو بنایا گیا تو یہ دونوں ترکیب نحوی کے اعتبار سے اگرچہ اپنے ماقبل کی صفت واقع ہوتے ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے۔ مثلاً اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بھابیوں سے خطاب کر کے کہا "انت طالق واحدةً قبلها واحدةٌ" یا یوں کہا "انت طالق واحدةً بعدها واحدةٌ" تو ان دونوں صورتوں میں لفظ قبل اور بعد معنی کے اعتبار سے اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے اور پہلی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ پہلی صورت یعنی انت طالق واحدةً قبلها واحدة کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہو جس سے پہلے ایک اور واقع ہو چکی ہو۔

الحاصل انت طالق واحدة کے ذریعہ ایک طلاق زمانۂ حال میں واقع کی گئی ہے اور قبلها واحدة کے ذریعہ ایک طلاق اس سے پہلے زمانہ یعنی ماضی میں واقع کی گئی ہے، لہٰذا جو طلاق انت طالق واحدة کے ذریعہ زمانۂ حال میں واقع کیگئی ہے وہ بھی زمانۂ حال یعنی زمانۂ تکلم میں واقع ہو جائے گی، اور قبلها واحدة کے ذریعہ جو طلاق اس سے پہلے زمانہ یعنی زمانۂ ماضی میں واقع کی گئی ہے وہ بھی اس کے ساتھ ساتھ زمانۂ حال میں واقع ہو جائے گی کیونکہ بقول صاحب ھدایہ ایقاعِ طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال ہوتا ہے یعنی جو طلاق زمانۂ ماضی کی طرف نسبت کر کے دی گئی ہو وہ زمانۂ حال میں واقع ہوتی ہے، لہٰذا یہ بھی پہلی کے ساتھ ساتھ زمانۂ حال میں واقع ہوگی، اور مذکورہ غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت انت طالق واحدة بعدها واحدة کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہو جس کے بعد ایک اور واقع ہو یعنی انت طالق واحدة کے ذریعہ ایک طلاق زمانۂ حال میں واقع کی گئی ہے اور بعدها واحدة کے ذریعہ ایک طلاق اس کے بعد یعنی زمانۂ آئندہ میں واقع کی گئی ہے۔

پس انت طالق واحدة کے ذریعہ جو طلاق زمانۂ حال میں واقع کیگئی ہے وہ تو واقع ہو جائیگی لیکن بعدها واحدة کے ذریعہ جو طلاق اس کے بعد واقع کیگئی ہے وہ واقع نہ ہوگی کیوں کہ غیر مدخول بہا عورت پر چونکہ عدت واجب نہیں ہوتی اس لئے وہ ایک طلاق کے بعد دوسری طلاق کا محل نہ رہی، اور جب وہ دوسری طلاق کا محل نہ رہی تو اس پر بعدها واحدة کے ذریعہ دوسری طلاق واقع نہ ہوگی، بلکہ انت طالق واحدة کے ذریعہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی، اس صورت میں ایک طلاق واقع ہونے کی یہی وجہ بیان کرنا

بہتر ہے جو خادم نے ذکر کی ہے ورنہ شارح کی بیان کردہ وجہ ولا یعلم ما یَنبغی میں مسامحت ہے بعض حضرات نے مذکورہ قاعدہ پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ جارنی رجل وزید قبلہٗ میں لفظ قبل ضمیر کے ساتھ مقید ہے یعنی ضمیر اس کا مضاف الیہ واقع ہے لیکن اس کے باوجود لفظ قبل اپنے ماقبل یعنی زید کی صفت واقع ہے اور مطلب یہ ہے کہ میرے پاس ایک ایسا آدمی آیا جس سے پہلے زید کی آمد ہوئی ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ اس صورت میں لفظ قبل اپنے مابعد کی صفت واقع ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اس وقت ہے جبکہ لفظ قبل کے بعد اسم ظاہر ہو اگرچہ وہ قبل کا مضاف الیہ نہ ہو اور مثال مذکور میں لفظ قبل کے بعد چونکہ کوئی اسم ظاہر نہیں ہے اس لئے اس مثال کے ذریعہ اس قاعدہ پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا فاضل مصنف نے دوسرا قاعدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر لفظ قبل اور بعد ضمیر کے ساتھ مقید نہ ہوں یعنی ضمیر کی طرف مضاف نہ ہوں تو وہ اپنے ماقبل کی صفت ہوں گے۔

مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخول بھا بیوی سے خطاب کر کے کہا انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ یا انت طالق واحدۃ بعد واحدۃ تو ان دونوں صورتوں میں قبلیت اور بعدیت اپنے ماقبل کی صفت ہوں گی اور پہلی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی اور دوسری صورت میں دو واقع ہوں گی کیوں کہ پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایسی ایک طلاق واقع ہے جو ایک اور بعد میں آنیوالی ہے اس سے پہلے ہے۔ پس انت طالق واحدۃ کے ذریعہ فی الحال ایک طلاق واقع ہو جائے گی مگر چونکہ عورت غیر مدخول بھا ہے اور غیر مدخول بھا ایک طلاق کے بعد طلاق کا محل باقی نہیں رہتی اس لئے بعد میں آنیوالی طلاق لغو ہو جائے گی یہاں بھی ولا یعلم حال الآیۃ کا لفظ مسامحۃ مذکور ہے دوسری طلاق واقع نہ ہونے کی بہتر وجہ وہی ہے جو خادم نے ذکر کی ہے اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایسی ایک طلاق واقع ہے جو ایک دوسری گزری ہوئی طلاق کے بعد ہو، یعنے تجھ پر ایک طلاق تو فی الحال واقع ہے اور ایک طلاق زمانۂ ماضی میں واقع ہے،

پس جو طلاق انت طالق واحدۃ کے ذریعہ فی الحال واقع کیگئی ہے وہ بھی فی الحال واقع ہو جائے گی اور جو طلاق زمانۂ ماضی کی طرف منسوب کر کے دی گئی ہے وہ بھی اس کے ساتھ فی الحال واقع ہو جائے گی کیوں کہ ایقاعِ طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال ہوتا ہے، الغرض یہ دونوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی اور غیر مدخول بہا عورت پر چونکہ ایک ساتھ دو طلاقیں واقع کی جا سکتی ہیں اس لئے اس صورت میں مذکورہ غیر مدخول بہا دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس قاعدہ پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ جارنی رجل قبل زید غلامہٗ میں لفظ قبل ضمیر کے ساتھ مقید نہیں ہے یعنی ضمیر کیطرف مضاف نہیں ہے بلکہ اسم ظاہر یعنی زید کی طرف مضاف ہے لہذا قبل کو اپنے ماقبل کی صفت ہونا چاہیئے تھا حالانکہ اس مثال میں قبل مابعد کی صفت ہے نہ کہ ماقبل کی، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اس وقت ہے جبکہ لفظ قبل کے بعد مضاف الیہ کے علاوہ کوئی اسم ظاہر موجود نہ ہو حالانکہ یہاں مضاف الیہ کے علاوہ غلامہٗ اسم ظاہر موجود ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال کو لیکر مذکورہ قاعدے

پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا صاحب نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ سارے احکام غیر مدخول بہا کی طلاق کے سلسلہ میں ہیں ورنہ اگر عورت مدخول بہا ہو تو مذکورہ چار صورتوں میں عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں گی لفظ قبل اور بعد خواہ اسم ظاہر کی طرف مضاف ہوں یا ضمیر کیطرف مضاف ہوں اسی طرح اگر لفظ قبل یا بعد طلاق کے علاوہ اقرار میں استعمال کیا گیا تو اس کے احکام اور ہیں بعینہ وہ احکام نہیں ہیں جو طلاق میں ذکر کئے گئے ہیں مثلاً اگر کسی نے یہ کہا "لہ علی درھم بعدہ درھم" تو اس صورت میں مقر پر دو درہم لازم ہوں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ اس کیلئے مجھ پر ایک درہم ہے اس کے بعد ایک درہم اور مجھ پر واجب ہوا۔ حالانکہ طلاق کے باب میں لفظ بعد کو اگر ضمیر کی طرف مضاف کیا گیا ہو تو اس صورت میں صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے جیسا کہ گذر چکا اسی طرح اگر لہٗ علی درہم قبلہ کہے یا لہٗ علی درھمٌ بعد درھم کہے . . . . . تو ان صورتوں میں بھی دو درہم واجب ہوں گے، ہاں اگر لہٗ علی درھم واحد قبل درھم کہا تو شارح نے کہا کہ اس صورت میں صرف ایک درہم لازم ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں طلاق بھی ایک ہی واقع ہوتی ہے اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اس مثال کا مطلب یہ ہے کہ مجھ پر اس کیلئے ایک درہم ہے اس ایک درہم سے پہلے جو آئندہ واجب ہوگا لہٰذا جس درہم کا فی الحال اقرار کیا گیا ہے وہ تو واجب ہو جائیگا اور جس کے بارے میں یہ کہا کہ وہ آئندہ واجب ہوگا اس کا چونکہ حال معلوم نہیں ہے اس لئے وہ واجب نہ ہوگا، علامہ بزدوی کی رائے بھی یہی ہے لیکن صاحب تلویح نے کہا کہ اس صورت میں بھی دو درہم واجب ہوں گے جیسا کہ باقی تین صورتوں میں دو درہم واجب ہوتے ہیں اور لہٗ علی درہم واحد قبل درہم کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لئے مجھ پر ایک درہم ہے فی الحال ایک درہم سے پہلے نہ کہ آئندہ زمانہ میں واجب ہونے والے درہم سے پہلے گویا دو درہموں کا زمانہ حال ہی میں آگے پیچھے کر کے اقرار کیا گیا ہے اور اس سے دو ہی درہم واجب ہوتے ہیں نہ کہ ایک، لہٰذا اس صورت میں بھی دو ہی درہم واجب ہوں گے، طلاق اور اقرار کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ چونکہ غیر مدخول بہا میں فرض کیا گیا ہے اور غیر مدخول بہا ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی۔ اس لئے جن صورتوں میں دو طلاقیں بالترتیب واقع کی جائیں گی ان صورتوں میں پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور اس کے بعد محل طلاق نہ رہنے کی وجہ سے دوسری طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ لغو ہو جائے گی اور ذمہ پر دین واجب کرنے کیلئے چونکہ محل باقی ہے اس لئے ایک درہم واجب ہونے کے بعد دوسرا درہم بھی واجب ہو سکتا ہے۔

وَعِنْدَ لِلْحَضْرَةِ فَاِذَا قَالَ لِغَيْرِهٖ لَكَ عِنْدِيْ اَلْفُ دِرْهَمٍ كَانَ وَدِيْعَةً لِاَنَّ الْحَضْرَةَ، تَدُلُّ عَلَى الْحِفْظِ دُوْنَ اللُّزُوْمِ لِاَنَّ عِنْدَ يَكُوْنُ لِلْقُرْبِ وَالْقُرْبُ الْمُتَيَقَّنُ هُوَ قُرْبُ الْاَمَانَةِ دُوْنَ الدَّيْنِ لِاَنَّهٗ مُحْتَمَلٌ وَلِهٰذَا اِذَا وَصَلَ بِهٖ لَفْظُ الدَّيْنِ بِاَنْ يَّقُوْلَ لَكَ عِنْدِيْ اَلْفٌ دَيْنًا يَكُوْنُ دَيْنًا

ترجمہ:۔ اور لفظ عند موجودگی کیلئے موضوع ہے چنانچہ جب کسی نے دوسرے آدمی سے کہا "لک عندی الف درہم تیرا میرے پاس ایک ہزار درہم ہے" تو یہ ودیعت ہوگا کیونکہ کسی شئی کی موجودگی اس کی حفاظت پر دلالت کرتی ہے نہ کہ اس کے لزوم پر کیوں کہ لفظ عند قرب کیلئے موضوع ہے اور یقینی قرب امانت کا قرب ہوتا ہے دین کا نہیں، اس لئے کہ دین کا قرب محتمل ہے اسی وجہ سے جب قائل اس کے ساتھ لفظ دین کو ملا دے اور یہ کہے "لک عندی الف دینا" تو یہ دین ہوگا۔

تشریح:۔ اسمائے ظروف میں سے ایک لفظ عند ہے، لفظ عند موجودگی بتلانے کیلئے ہے خواہ، موجودگی حقیقۃً ہو جیسے زید عند عمرو یا حکماً ہو جیسے "عندی مال" یہ اس وقت بھی کہا جا سکتا ہے جب کہ مال متکلم کی جیب میں نہ ہو بلکہ اس کے گھر پر ہو، بہر حال لفظ عند، موجودگی پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے آدمی کو مخاطب بنا کر کہا "لک عندی الف درہم" تیرا میرے پاس ایک ہزار درہم ہے تو یہ کلام ودیعت پر محمول ہوگا دین پر محمول نہ ہوگا کیونکہ عند یعنی موجودگی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایک ہزار درہم میرے پاس محفوظ ہیں ان کے لازم ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ عند قرب کیلئے آتا ہے اور یقینی قرب امانت کا قرب ہوتا ہے نہ کہ دین کا، دین کا قرب محض محتمل ہوتا ہے پس جس چیز کا قرب یقینی ہے یعنی قرب امانت اس کلام کو اسی پر محمول کیا جائیگا نہ کہ اس کے علاوہ پر اور چونکہ لفظ عند قرب دین کا احتمال رکھتا ہے اس لئے اگر اس کے ساتھ لفظ دین ملا دیا گیا اور یوں کہا گیا، "عندی الف دیناً" تو یہ کلام دین پر محمول ہوگا اور لفظ دیناً اس قرب محتمل کی تفسیر واقع ہوگا۔

وَغَيْرُ يُسْتَعْمَلُ صِفَةً لِلنَّكِرَةِ وَيُسْتَعْمَلُ اِسْتِثْنَاءً لٰكِنَّ الْاِسْتِعْمَالَ الْاَوَّلَ اَصْلٌ فِيْهِ وَالثَّانِيْ تَبَعٌ فَهُوَ اَيْضًا دَاخِلٌ فِي الظُّرُوْفِ تَغْلِيْبًا كَقَوْلِهٖ لَهٗ عَلَيَّ دِرْهَمٌ غَيْرُ دَانِقٍ بِالرَّفْعِ فَيَلْزَمُهٗ دِرْهَمٌ لِاَنَّهٗ حِ صِفَةٌ لِلدِّرْهَمِ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى لَهٗ عَلَيَّ الدِّرْهَمُ الَّذِيْ مُغَايِرٌ لِلدَّانِقِ فَلَا يُسْتَثْنٰى مِنْهُ شَيْءٌ فَيَلْزَمُ دِرْهَمٌ تَامٌّ وَلَوْ قَالَ بِالنَّصْبِ كَانَ اِسْتِثْنَاءً فَيَلْزَمُهٗ دِرْهَمٌ اِلَّا دَانِقًا وَهُوَ مِقْدَارُ سُدُسِ الدِّرْهَمِ وَسِوٰى مِثْلُ غَيْرٍ فِيْ كَوْنِهٖ صِفَةً وَاِسْتِثْنَاءً وَهُوَ ظَرْفٌ فِي الْحَقِيْقَةِ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ اِعْرَابُهٗ تَقْدِيْرِيًّا يُحَالُ عَلَى النِّيَّةِ وَلَعَلَّ الْقَاضِيْ لَا يُصَدِّقُهٗ فِيْ صُوْرَةِ التَّخْفِيْفِ۔

ترجمہ:۔ اور لفظ غیر نکرہ کی صفت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے لیکن اس میں پہلا استعمال اصل ہے اور دوسرا تابع ہے، پس لفظ غیر بھی تغلیباً ظروف میں داخل ہے جیسے اس کا قول لہ علی درہم غیر دانق رفع کے ساتھ، پس اس پر پورا ایک درہم لازم ہوگا کیونکہ لفظ غیر دانق تو

درہم کی صفت ہے لہٰذا معنی ہوں گے اس کا مجھ پر ایک ایسا درہم ہے جو دانق کا غیر ہے، پس اس سے کوئی چیز، مستثنیٰ نہ ہوگی (بلکہ) اس پر پورا ایک درہم لازم ہوگا اور اگر نصب کے ساتھ کہا تو وہ استثناء کے طور پر ہوگا اور اس پر ایک دانق کے علاوہ ایک درہم لازم ہوگا اور دانق ایک درھم کا چھٹا حصہ ہے اور لفظ سوی صفت اور استثناء ہونے میں غیر کا مثل ہے اور حقیقت میں ظرف ہے لیکن چونکہ اس کا اعراب تقدیری ہے اس لئے اس کو نیت پر محمول کیا جائیگا اور ممکن ہے قاضی تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہ کرے۔

تشریح:۔ لفظ غیر اگرچہ اسمائے ظرف میں سے نہیں ہے لیکن اس کو اسمائے ظرف کی بحث میں تغلیباً ذکر کردیا گیا ہے مصنف نے فرمایا کہ لفظ غیر نکرہ کی صفت ہوکر بھی استعمال ہوتا ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے لیکن پہلا استعمال اصل ہے اور دوسرا استعمال تابع ہے صفت ہوکر تو اس لئے استعمال ہوتا ہے، کہ لفظ غیر اسم صفتی ہے کیوں کہ اسم صفتی وہ ہوتا ہے جو ذات مبہم پر اس کی بعض صفات کے ساتھ دلالت کرے اور کلمۂ غیر بمعنی مغیر ہے اور مغیر ذات مع التغیر کا نام ہے یعنی غیر ذات مع التغیر پر دلالت کرتا ہے لہٰذا غیر اسم صفتی ہوگا اور جب لفظ غیر اسم صفتی ہے تو اس کو صفت قرار دینا بھی درست ہوگا، رہی یہ بات کہ لفظ غیر نکرہ کی صفت کیوں واقع ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ غیر خود نکرہ ہے بلکہ غالی قسم کا نکرہ ہے، چنانچہ لفظ غیر معرفہ کی طرف اضافہ کے باوجود معرفہ نہیں ہوتا حالانکہ معرفہ کیطرف اضافت کرنے سے ہر نکرہ معرفہ ہوجاتا ہے پس لفظ غیر جب خود نکرہ ہے تو وہ نکرہ ہی کی صفت واقع ہوگا معرفہ کی صفت واقع نہ ہوگا اور لفظ غیر استثناء کے لئے اس لئے استعمال ہوتا ہے کہ لفظ غیر کلمۂ الا کے مشابہ ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا مابعد حکم میں اپنے ماقبل کا مغایر ہوتا ہے، لہٰذا اس مشابہت کی وجہ سے لفظ غیر کو استثناء کے لئے استعمال کرلیا گیا۔

مثلاً ایک آدمی نے کہا "لہٗ علیّ درہم غیر دانق" اور غیر کو مرفوع پڑھا تو اس صورت میں مقر پر پورا ایک درہم لازم ہوگا کیوں کہ اس وقت لفظ غیر، درہم کی صفت ہے اور اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ اس کا مجھ پر ایسا ایک درہم ہے جو دانق کا مغایر ہے یعنی وہ درہم نہیں جس کو دانق کہا جاتا ہے بلکہ اس کے علاوہ جو درہم ہے وہ مراد ہے لہٰذا اس صورت میں درہم کا کوئی حصہ مستثنیٰ نہ ہوگا بلکہ مقر پر پورا ایک درہم لازم ہوگا، اور اگر مقر نے لفظ غیر کا نصب پڑھا تو اس صورت میں لفظ غیر استثناء کے طور پر استعمال ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ مجھ پر ایک دانق کم ایک درہم واجب ہے لہٰذا اس صورت میں مقر پر ایک دانق کم ایک درہم لازم ہوگا، دانق، نون کی فتح اور کسرہ دونوں کے ساتھ منقول ہے اور درہم کے چھٹے حصہ کو دانق کہا جاتا ہے، مصنف کہتے ہیں کہ غیر کی طرح لفظ سوی بھی نکرہ کی صفت کے طور پر استعمال ہوتا ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے، شارح نے کہا کہ لفظ سوی درحقیقت ظرف ہے، مثلاً کسی نے کہا ضربت خالداً سوا حامد، یعنے مکان حامد میں نے خالد کو مارا حامد کی جگہ مگر چونکہ سوی کا اعراب مقدر ہوتا ہے اس لئے اس کو نیت پر محمول کیا جائیگا

یعنی اگر متکلم نے کہا کہ میں نے اسکو رفعہ کے ساتھ پڑھا ہے تو یہ صفت کے طور پر استعمال ہوگا اور مقر پر پورا ایک درھم لازم ہوگا، اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس کو نصب کے ساتھ پڑھا ہے تو یہ استثناء کے طور پر استعمال ہوگا اور اس پر ایک دانق کم ایک درہم لازم ہوگا ملاجیونؒ نے فرمایا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ قاضی تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہ کرے یعنی اگر اس نے کہا کہ میں نے نصب کے ساتھ پڑھا ہے اور استثناء کا ارادہ کیا ہے تو اس کے متہم ہونے کی وجہ سے قاضی اس کی تصدیق نہ کرے اور یہ کہہ کر رد کر دے کہ اس نے محض اپنے فائدہ کی وجہ سے ایسا کہا ہے۔

وَمِنْهَا حُرُوْفُ الشَّرْطِ فَإِنْ أَصْلٌ فِيْهَا لِأَنَّهَا لَمْ تُسْتَعْمَلْ إِلَّا لِهٰذَا الْمَعْنٰى وَغَيْرُهَا تُسْتَعْمَلُ لِمَعَانٍ أُخَرَ وَلِهٰذَا غُلِّبَ إِنْ فَسُمِّيَ الْكُلُّ بِحُرُوْفِ الشَّرْطِ وَإِنْ كَانَ بَعْضُهَا إِسْمًا وَإِنَّمَا تَدْخُلُ عَلٰى أَمْرٍ مَعْدُوْمٍ عَلٰى خَطَرِ الْوُجُوْدِ وَلَيْسَ بِكَائِنٍ لَا مُحَالَةَ فَلَا تُسْتَعْمَلُ فِيْمَا لَمْ يَكُنْ عَلٰى خَطَرِ الْوُجُوْدِ بَلْ مُحَالًا إِلَّا بِضَرْبٍ مِّنَ التَّأْوِيْلِ لِأَنَّهُ مَحَلُّ لَوْ وَلَا يُسْتَعْمَلُ عَلٰى أَمْرٍ كَائِنٍ لَا مُحَالَةَ إِلَّا بِالتَّأْوِيْلِ لِأَنَّهُ مَحَلُّ إِذَا فَإِذَا قَالَ إِنْ لَمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ لَمْ تَطْلُقْ حَتّٰى يَمُوْتَ أَحَدُهُمَا لِأَنَّ هٰذَا الشَّرْطَ لَا يُعْلَمُ قَطْعًا إِلَّا حِيْنَ مَوْتِ ...... أَحَدِهِمَا فَإِنَّهُ قَبْلَ الْمَوْتِ يُمْكِنُ فِيْ كُلِّ حِيْنٍ أَنْ يُطَلِّقَهَا فَإِذَا لَمْ يُطَلِّقْ وَشَارَفَ مَوْتُ الزَّوْجِ تَطْلُقُ وَتُحْرَمُ عَنِ الْمِيْرَاثِ إِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُوْلٍ بِهَا بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا لِأَنَّ إِمْرَأَةَ الْفَارِّ تَرِثُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَكَذَا إِذَا شَارَفَ مَوْتُ الْمَرْأَةِ تَطْلُقُ أَلْبَتَّةَ لِأَنَّهُ تَحَقَّقَ الشَّرْطُ

ترجمہ:۔ اور حروف معانی کے قبیل سے حروف شرط بھی ہیں، چنانچہ حروف ان حروف شرط میں اصل ہے کیوں کہ حرف ان حرف اسی معنی کیلئے استعمال ہوتا ہے اور اس کے علاوہ باقی حروف دوسرے معانی کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں اسی وجہ سے حرف ان کو غلبہ دیا گیا ہے چنانچہ تمام کو حرف شرط کیساتھ موسوم کیا گیا، اگرچہ ان میں سے بعض اسم ہیں اور حرف ان ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کا وجود متوقع ہو اور یقینی طور پر موجود نہ ہو لہذا حرف ان ایسی جگہ استعمال نہ ہوگا جس کا وجود متوقع نہ ہو بلکہ محال ہو مگر تاویل کر کے اس لئے کہ لو کا محل یہی ہے اور ایسی چیز میں بھی مستعمل نہ ہوگا جو یقینی طور پر موجود ہو مگر کسی قدر تاویل سے کیونکہ یہی اذا کا محل ہے، چنانچہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا "ان لم اطلقک فانت طالق" تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی، یہاں تک کہ ان میں سے کوئی ایک مر جائے اس لئے کہ یہ شرط یقینی طور پر معلوم نہ ہوگی مگر ان دونوں میں سے ایک کی موت کے وقت کیونکہ موت سے پہلے ہر وقت میں یہ ممکن ہے کہ شوہر اس کو طلاق دیدے....

لیکن جب اس نے طلاق نہ دی اور شوہر کی موت کا وقت قریب آگیا تو اس پر طلاق واقع ہوجائے گی اور وہ اگر غیر مدخول بہا ہو تو اس کو میراث سے محروم کر دیا جائیگا برخلاف اس صورت کے جب کہ وہ مدخول بہا ہو کیونکہ امرأۃ فار دخول کے بعد وارث ہوتی ہے، اسی طرح جب عورت کی موت کا وقت قریب ہو تو وہ عورت ضرور مطلقہ ہوجائے گی کیوں کہ اس وقت شرط متحقق ہو گئی۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ حروف معانی کی ایک قسم حروف شرط ہے اور حروف شرط میں حرف ان اصل ہے کیونکہ حروف ان شرط کے معنی کیساتھ مختص ہے اور حرف شرط کے معنی کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی میں مستعمل نہیں ہے اس کے برخلاف دوسرے کلمات شرط کہ وہ شرط کے علاوہ دوسرے معانی کیلئے بھی استعمال ہوتے ہیں، ان جو شرط کے معنی میں اصل ہے چونکہ وہ حرف ہے، اس لئے اس کی اصالت کی وجہ سے اس کو غلبہ دیکر تمام کلمات شرط کو حرف شرط کے ساتھ موسوم کر دیا گیا اگرچہ ان میں سے بعض کلمات شرط مثلاً اذا وغیرہ اسم ہیں، یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا کہ ان حرف شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور دوسرے کسی معنی میں استعمال نہیں ہوتا غلط ہے بلکہ کلمہ ان شرط کے علاوہ نافیہ بھی مستعمل ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو حرف ہیں ایک حرف شرط اور دوسرا نافیہ، لیکن جو ان حرف شرط ہے وہ حرف شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال نہیں ہوتا، اس جواب کے بعد مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حروف شرط میں ان کے اصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان محض شرط کیلئے آتا ہے اس میں ظرفیت وغیرہ کا اعتبار نہیں ہوتا جیسا کہ اذا اور متی میں شرط کیساتھ ظرفیت وغیرہ کا اعتبار بھی ہوتا ہے مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ حرف ان ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کا موجود ہونا متوقع ہو یعنی وہ امر معدوم ایسا ہو جو وجود اور عدم کے درمیان متردد ہو یعنی وہ موجود ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہو اور موجود نہ ہونیکا بھی احتمال رکھتا ہو اور اس کا نہ تو ممتنع پر داخل کرنا جائز ہے اور نہ متحقق الوقوع پر داخل کرنا جائز ہے اسی کو شارح نے کہا کہ اگر کوئی امر معدوم ایسا ہو جسکا کہ موجود ہونا متوقع نہ ہو بلکہ اس کا وجود ممتنع اور محال ہو تو اس پر حرف ان داخل نہیں کیا جائیگا الا یہ کہ اس میں تاویل کر کے اس کو محال ہونے سے نکال کر مشکوک کے درجہ میں اتار لیا گیا ہو اور محال اور ممتنع پر حرف ان اس لئے داخل نہیں کیا جاتا کہ محال اور ممتنع کلمہ لو کا محل ہے یعنی ایسے مقام میں کلمہ لو استعمال ہوتا ہے اور جو چیز یقینی طور پر موجود اور متحقق ہو اس پر بھی حرف ان داخل نہیں ہوتا الا یہ کہ اس میں تاویل کر کے اس کو متحقق الوقوع ہونے سے نکال کر مشکوک کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہو اور متحقق الوقوع پر حرف ان اس لئے داخل نہیں ہوتا کہ متحقق الوقوع اذا کا محل ہے یعنی اس پر کلمہ اذا داخل ہوتا ہے مصنف رحمہ نے حرف ان کے استعمال کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "ان لم اطلقک فانت طالق" اگر میں تجھکو طلاق نہ دوں تو تجھ پر طلاق واقع ہے یعنی شوہر نے وقوع

طلاق کو عدم تطلیق (طلاق نہ دینے) پر معلق کیا ہے تو اس عورت پر اس وقت طلاق واقع ہوگی جبکہ میاں بیوی میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب آجائے کیوں کہ عدم تطلیق (طلاق نہ دینے) کی شرط یقینی طور پر اسی وقت موجود ہوگی جبکہ ان میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب آگیا ہو اس لئے کہ موت سے پہلے پہلے ہر وقت طلاق دینے کا امکان موجود ہے اور جب موت سے پہلے پہلے ہر وقت طلاق دینے کا امکان موجود ہے، تو شرط (عدم تطلیق) نہ پائے جانے کی وجہ سے موت سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی لیکن جب شوہر نے زندگی بھر طلاق نہیں دی اور شوہر کی موت کا وقت اس قدر قریب ہوگیا کہ اس میں انت طالق کہنے کی گنجائش نہیں رہی بلکہ صرف اتنا وقت ہے کہ اس میں انت طا کہہ سکتا ہے تو اب شرط یعنی عدم تطلیق کا پایا جانا متحقق ہوگیا اور جب شرط متحقق ہوگئی تو طلاق معلق بھی اس عورت پر واقع ہوجائے گی اب اگر وہ عورت غیر مدخول بہا ہوئی تو میراث سے بھی محروم ہوجائے گی کیوں کہ شوہر کی موت کے بعد مطلقہ بیوی مستحق میراث اس وقت ہوتی ہے جب کہ وہ عدت میں ہو حالاں کہ غیر مدخول بہا مطلقہ پر عدت واجب نہیں ہوتی ہے اس کے برخلاف اگر وہ عورت مدخول بہا ہو تو وہ مرحوم شوہر کے مال میں میراث کی مستحق ہوگی کیوں کہ یہ عورت امراۃ فار ہے اور امراۃ فار اگر مدخول بہا ہو تو مرحوم شوہر کے مال میں میراث کی مستحق ہوتی ہے لہذا یہ بھی مستحق میراث ہوگی

امراۃ فار وہ عورت ہے جس کا شوہر اپنے مرض وفات میں طلاق دیکر عورت کو میراث دینے سے فرار اختیار کرتا ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر عورت کی موت کا وقت قریب آگیا اور روح نکلنے سے پہلے انت طالق کی گنجائش بھی نہ رہی تو متحقق شرط (عدم تطلیق) کی وجہ سے اس پر ضرور طلاق واقع ہوجائے گی۔

وَاِذَا عِنْدَ نُحَاةِ الْكُوفَةِ تَصْلُحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ فَيُجَازَى بِهَا مَرَّةً وَلَا يُجَازَى بِهَا اُخْرَى يَعْنِي اَنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الظَّرْفِ وَالشَّرْطِ فَتُسْتَعْمَلُ تَارَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمِ الْمُجَازَاةِ مِنْ جَعْلِ الْاَوَّلِ سَبَبًا وَالثَّانِي مُسَبَّبًا وَمِنْ جَزْمِ الْمُضَارِعِ بَعْدَهَا وَدُخُولِ الْفَاءِ فِي جَزَائِهَا وَتَارَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمَاتِ الظُّرُوفِ مِنْ غَيْرِ جَزْمٍ وَدُخُولِ فَاءٍ فِيمَا بَعْدَهَا وَاِنْ كَانَ الْمَذْكُورُ بَعْدَهَا كَلِمَتَيْنِ عَلَى الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ مِثَالُ الْاَوَّلِ. شعر وَاسْتَغْنِ مَا اَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغِنٰى وَاِذَا تُصِبْكَ خَصَاصَةٌ فَتَحَمَّلْ وَمِثَالُ الثَّانِي شعر وَاِذَا تَكُونُ كَرِيهَةٌ اُدْعٰى لَهَا وَاِذَا يُحَاسُ الْحَيْسُ يُدْعٰى جُنْدَبُ + وَاِذَا اُجْزِيَ بِهَا سَقَطَ عَنْهَا الْوَقْتُ كَاَنَّهَا حَرْفُ الشَّرْطِ وَهُوَ قَوْلُ اَبِي حَنِيفَةَ رح لِاَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ وَلَا عُمُومَ لِلْمُشْتَرَكِ نَتَعَيَّنُ عِنْدَ اِرَادَةِ اَحَدِ الْمَعْنَيَيْنِ بُطْلَانَ الْآخَرِ فورد

ترجمہ: اور کلمہ اذا نحات کوفہ کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کی یکساں صلاحیت رکھتا ہے پس کلمہ اذا کی وجہ سے کبھی جزاء لائی جائے گی اور کبھی نہیں لائی جائے گی۔ یعنی کلمہ اذا ظرف اور شرط کے درمیان مشترک ہے لہذا کبھی وہ کلمات شرط کی طرح استعمال ہوتا ہے یعنی اول کو سبب اور ثانی کو مسبب قرار دیا جاتا ہے اور اس کے بعد مضارع کو جزم اور اس کی جزاء پر فا داخل کیلئے اور کبھی کلمات ظرف کی طرح استعمال ہوتا ہے یعنی اس کے بعد نہ مضارع پر جزم ہوگا اور نہ جزاء میں کلمہ فا داخل ہوگا اگرچہ اس کے بعد شرط و جزاء کے طور پر دو کلمے مذکور ہوں اول کی مثال' اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کے ساتھ رہا کر جب تک کہ تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی کوئی مصیبت آپڑے تو برداشت سے کام لے دوسرے کی مثال اور جب کوئی سختی پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کیلئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا تیار کیا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے اور جب کلمہ اذا کے ذریعہ جزاء ذکر کی جاتی ہے تو اس سے وقت کے معنی ساقط ہوجاتے ہیں گویا کلمہ اذا حرف شرط ہے یہ ہی قول ابو حنیفہ کا ہے کیونکہ جب کلمۂ اذا شرط اور ظرف کے درمیان مشترک ہے اور مشترک کیلئے عموم نہیں ہوتا تو دو معنی میں سے ایک کے مراد لینے سے دوسرے . معنی کا ابطلان بداہتہ متعین ہوگیا۔

تشریح: کلمات شرط میں سے ایک کلمہ اذا ہے لیکن اس کے بارے میں نحات کوفہ اور نحات بصرہ کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ نحات کوفہ نے کہا کہ کلمۂ اذا ظرف اور شرط کے درمیان مشترک ہے کبھی اس کا استعمال کلمات شرط کی طرح ہوتا ہے اور کبھی کلمات ظرف کی طرح ہوتا ہے اگر کلمۂ اذا شرط کے لئے مستعمل ہو تو اس کے تین اثر ہوں گے۔

(۱) کلام کا پہلا حصہ سبب اور دوسرا حصہ مسبب ہوگا۔

(۲) اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا۔

(۳) اس کی جزاء پر فا داخل ہوگا اور اگر ظرف اور وقت کیلئے مستعمل ہو تو کلام کا نہ کوئی حصہ سبب ہوگا اور نہ مسبب ہوگا اور نہ اسکے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا اور نہ اسکے بعد فا جزائیہ داخل ہوگا اگرچہ اذا ظرفیہ کے بعد دو کلمے شرط و جزاء کے طور پر مذکور ہوں اول کی مثال یعنی اگر اذا ان کے معنی میں شرط کیلئے ہو تو اس کی مثال یہ شعر ہوگا۔ ؎ "واستغن ما اغناك ربك بالغنى ۔ واذا تصبك خصاصة فتحمل" اس شعر کے دوسرے مصرعے میں اذا، ان کے معنی میں شرط کے لئے ہے چنانچہ کلام کا پہلا حصہ (فقر و فاقہ کا لاحق ہونا) سبب اور دوسرا حصہ (برداشت کرنا) مسبب ہے اور اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم بھی ہے اس طور پر کہ تصب اصاب یصیب سے ماخوذ ہے پس تصب اصل میں تصیبک تھا لیکن جب اذا شرطیہ کی وجہ سے با ساکن ہوگیا تو یا اور با دو ساکن جمع ہوئے، پس التقائے ساکنین کو دور کرنے کیلئے یا حرف علت کو گرادیا گیا اور تصبک باقی رہ گیا' اس شعر کا حاصل یہ ہے کہ تحمل' حا اور جیم دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے حا کی صورت میں . . .

اس کے معنی برداشت کرنے اور تحمل کرنے کے ہوں گے اور شعر کا ترجمہ یہ ہوگا، اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کے ساتھ رہا کر جب تک کہ تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی کوئی مصیبت آپڑے تو برداشت سے کام لے، اور جیم کی صورت میں اس کے تین معنی ہیں ایک معنی ہیں آراستہ اور خوبصورت ہونا اور دوسرے معنی ہیں حیا کی وجہ سے مصیبت میں پگھلی ہوئی چربی کھانا، اور تیسرے معنی ہیں خوش خلقی ظاہر کرنا، پہلے معنی مراد لینے کی صورت میں ترجمہ ہوگا تو بتکلف زیب و زینت کے ذریعہ اپنی بے نیازی کا اظہار کر تاکہ لوگ تیری خستہ حالت کو دیکھ کر تجھ سے نفرت نہ کرنے لگیں دوسرے معنی کیسا تھ ترجمہ ہوگا تو محتاجی اور مفلسی کے عیب سے بچنے کیلئے بچی کھچی پگھلی ہوئی چربی ہی پر اکتفا کر تیسرے معنی کے ساتھ ترجمہ ہوگا سراپا خوش خلق بن جا تاکہ تیری محتاجی کی ذلت تیری خوش خلقی کی شہرت تلے دب جائے اور جب کلمۂ اذا وقت کے معنی میں ہو تو اس کی مثال یہ شعر ہوگا ؎ وَإِذَا تَكُونُ كَرِيهَةٌ أُدْعَى لَهَا ۔ وَإِذَا يُحَاسُ الْحَيْسُ يُدْعَى جُنْدَبُ ۔ اس شعر میں تکون، ادعی، یحاس، اور یدعی کا غیر مجزوم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمۂ اذا شرط کے لئے نہیں ہے بلکہ وقت اور ظرف کے لئے ہے اور ترجمہ یہ ہے اور جب کوئی سختی پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کیلئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا تیار کیا جاتا ہے تو جندب یعنی ایرے، غیرے، نتھو خیرے کو بلایا جاتا ہے، مصنف نے کہا کہ جب اذا سے شرط کے معنی مراد ہوں تو وہ وقت کے معنی پر نہ مطابقۃً دلالت کریگا اور نہ تضمناً دلالت کرے گا بلکہ یوں کہا جائیگا کہ کلمۂ اذا صرف شرط ہے یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ جب کلمۂ اذا ظرف اور شرط کے درمیان مشترک ہے اور عموم مشترک جائز نہیں ہے تو دو معنی میں سے ایک معنی مراد لینے کی صورت میں دوسرے معنی خود بخود باطل اور ساقط ہو جائیں گے۔

وَعِنْدَ نُحَاةِ الْبَصْرَةِ هِيَ لِلْوَقْتِ حَقِيقَةً فَقَطْ وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ سُقُوطِ الْوَقْتِ عَنْهَا عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ مِثْلُ مَتَى فَإِنَّهَا لِلْوَقْتِ لَا يَسْقُطُ عَنْهَا ذٰلِكَ بِحَالٍ وَإِذَا لَمْ يَسْقُطْ ذٰلِكَ عَنْ مَتَى مَعَ لُزُومِ الْمُجَازَاةِ لَهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِ الْاِسْتِفْهَامِ فَالْأَوْلَى أَنْ لَا يَسْقُطَ ذٰلِكَ عَنْ إِذَا مَعَ عَدَمِ لُزُومِ الْمُجَازَاةِ لَهَا وَهُوَ قَوْلُهُمَا أَيْ أَبِي يُوسُفَ وَمُحَمَّدٍ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِمَا أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَسْقُطِ الْوَقْتُ عَنْهَا يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْجَوَابُ أَنَّهَا لَمْ تُسْتَعْمَلْ إِلَّا فِي الْوَقْتِ الَّذِي هُوَ مَعْنًى حَقِيقِيٌّ لَهَا وَالشَّرْطُ إِنَّمَا لَزِمَ تَضَمُّنًا مِنْ غَيْرِ إِرَادَةٍ كَالْمُبْتَدَأِ الْمُتَضَمِّنِ لِمَعْنَى الشَّرْطِ ۔

ترجمہ :۔ اور کلمۂ اذا نحات بصرہ کے نزدیک صرف وقت کیلئے حقیقت ہے اور کبھی علی سبیل المجاز متی کی طرح اس سے وقت کے معنیٰ ساقط ہوئے بغیر شرط کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اس لئے کہ متی وقت کے لئے موضوع ہے اس سے وقت کے معنی کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتے اور جب غیر موضع استفہام میں متی سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے باوجودیکہ مجازات (شرط) اس کے لئے لازم ہے تو بدرجہ اولیٰ اذا سے وقت کے معنی باوجودیکہ شرط اس کے لئے لازم نہیں ہے ساقط نہ ہونگے اور یہ قول صاحبین یعنی ابو یوسف اور امام محمدؒ کا ہے لیکن صاحبین پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ جبکہ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو حقیقت و مجاز کو جمع کرنا لازم آئیگا اور جواب یہ ہے کہ کلمۂ اذا استعمال نہیں ہوگا مگر اس وقت میں جو کلمۂ اذا کے حقیقی معنی ہیں اور شرط کے معنی ضمنی طور پر بغیر ارادے کے لازم آتے ہیں جیسا کہ وہ مبتدا جو شرط کے معنی کو متضمن ہو۔

تشریح :۔ نحات بصرہ نے کہا کہ کلمۂ اذا کے حقیقی معنی صرف وقت کے ہیں البتہ کبھی کلمۂ متی کی طرح وقت کے معنی ساقط ہوئے بغیر مجازاً اس کا استعمال شرط کے لئے بھی ہوتا ہے کیوں کہ کلمۂ متی وقت کے معنی کیلئے موضوع ہے اور اس سے وقت کے معنی کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتے خواہ اس کا استعمال اخبار میں ہو یا استفہام میں، پس جب موقعۂ استفہام کے علاوہ میں کلمۂ متی کیلئے شرط کے معنی لازم ہونے کے باوجود اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو کلمۂ اذا جس کے لئے شرط کے معنی لازم بھی نہیں ہیں اس سے وقت کے معنی بدرجۂ اولیٰ ساقط نہیں ہوں گے۔

بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلمۂ اذا مجازاً شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے اور اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے، صاحبینؒ کا یہی قول ہے لیکن صاحبینؒ کے اس قول پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ جب کلمۂ اذا کو مجازاً شرط کیلئے استعمال کیا گیا اور اس کے حقیقی معنی یعنی وقت کے معنی اس سے ساقط نہیں ہوئے تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کو جمع کرنا لازم آئیگا۔ حالانکہ یہ ناجائز ہے صاحبین کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ کلمۂ اذا صرف اپنے حقیقی معنی یعنی وقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور رہے شرط کے معنی تو وہ ضمنی طور پر بلا ارادہ لازم آتے ہیں اور حقیقت و مجاز کا جمع کرنا ارادہ میں تو واقعی ناجائز ہے لیکن مطلقاً ناجائز نہیں ہے پس یہاں بھی چونکہ غیر ارادی طور پر دونوں معنی کا اجتماع ہوا ہے اس لئے یہ اجتماع بھی ناجائز نہ ہوگا اور اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ وہ مبتدا جو شرط کے معنی کو متضمن ہو جیسے "الذی یاتینی فله درهم" تو اس میں مبتدا اور خبر کا ہونا تو اصل اور حقیقت ہے اور شرط و جزاء کا ہونا مجاز ہے اور یہ دونوں جمع ہیں لیکن شرط و جزاء کے معنی چونکہ غیر ارادی طور پر حاصل ہوئے ہیں اس لئے یہ اجتماع ناجائز نہ ہوگا۔

حَتّٰی إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهٖ إِذَا لَمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عِنْدَهُمَا مَالَمْ يَمُتْ أَحَدُهُمَا لِأَنَّهٗ عِنْدَهٗ بِمَنْزِلَةِ حَرْفِ الشَّرْطِ وَسَقَطَ مَعْنَى الْوَقْتِ فَصَارَ كَأَنَّهٗ قَالَ إِنْ لَّمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَفِيْهِ لَا يَقَعُ مَالَمْ يَمُتْ أَحَدُهُمَا وَقَالَا يَقَعُ كَمَا فَرَغَ مِثْلُ مَتٰى

لَمْ اُطَلِّقْكِ لِاَنَّهٗ عِنْدَهُمَا لَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَعْنَى الْوَقْتِ فَصَارَ الْمَعْنٰى فِيْ زَمَانٍ لَمْ اُطَلِّقْكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَاِذَا فَرَغَ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ وُجِدَ زَمَانٌ لَمْ يُطَلِّقْهَا فِيْهِ فَيَقَعُ فِي الْحَالِ كَمَا فِيْ مَتٰى وَالدَّلِيْلُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اِذَا شِئْتِ لَا يَتَقَيَّدُ بِالْمَجْلِسِ كَمَتٰى شِئْتِ وَالْجَوَابُ عَنْهُ اَنَّهٗ تَعَلَّقَ الطَّلَاقُ بِالْمَشِيَّةِ فَوَقَعَ الشَّكُّ فِي انْقِطَاعِهٖ فَلَا يَنْقَطِعُ وَفِيْمَا نَحْنُ فِيْهِ وَقَعَ الشَّكُّ فِي الْوُقُوْعِ فِي الْحَالِ فَلَا يَقَعُ بِالشَّكِّ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا لَمْ يَنْوِ شَيْئًا اَمَّا اِذَا نَوَى الْوَقْتَ اَوِ الشَّرْطَ فَهُوَ عَلٰى مَا نَوٰى وَاِذَا مَا مِثْلُ اِذَا لٰكِنَّهٗ لَمْ يَنْفَكَّ عَنْهُ مَعْنَى الْمُجَازَاةِ بِالْاِتِّفَاقِ۔

ترجمہ:۔ حتی کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہو تو اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق واقع ہوگی جب تک کہ ان میں سے کوئی ایک مرجائے اس لئے کہ انکے نزدیک کلمۂ اذا حرف شرط کے مرتبہ میں ہے اور وقت کے معنی ساقط ہو چکے ہیں، پس یہ قول ایسا ہوگیا گویا اس نے "ان لم اطلقک فانت طالق" کہا اور اس قول میں طلاق واقع نہیں ہوتی ہے جب تک کہ زوجین میں سے کوئی ایک مر نہ جائے اور صاحبین نے فرمایا کہ کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائے گی جیسے متی لم اطلقک میں اسلئے کہ صاحبین کے نزدیک کلمۂ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے ہیں پس معنے یہ ہوں گے ایسے زمانہ میں جس میں' میں تجھکو طلاق نہ دوں تجھ پر طلاق ہو' پس جب قائل اس کلام سے فارغ ہوا تو ایسا زمانہ پایا گیا جس میں طلاق نہیں دی ہے، لہذا فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی جیسا کہ متی، کی صورت میں واقع ہوجاتی ہے دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص انت طالق اذا شئت کہے تو یہ قول مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوگا جیسا کہ متی شئت کی صورت میں، اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں طلاق مشیت کے ساتھ متعلق ہے پس اس تعلق کے منقطع ہونے میں شک واقع ہوگیا لہذا وہ منقطع نہ ہوگا اور ہم جس مسئلہ میں بحث کر رہے ہیں اس میں وقوع طلاق میں فی الحال میں شک واقع ہوگیا' لہذا شک کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی اور یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ قائل نے نیت نہ کی ہو لیکن جب اس نے وقت یا شرط کی نیت کرلی ہو تو قائل کی نیت کی مطابق حکم ہوگا اور کلمۂ اذا ما' اذا کی طرح ہے لیکن اس سے مجازات کے معنی بالاتفاق جدا نہیں ہوتے۔

تشریح:۔ کلمۂ اذا کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے کہ اگر اذا سے شرط کے معنی کا ارادہ کیا گیا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک وقت کے معنی ساقط ہوجائیں گے اور کلمۂ اذا، ان کے معنی میں حرف شرط کیلئے ہوگا اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود وقت کے معنی ساقط نہ ہوں گے بلکہ کلمۂ متی کی طرح کلمۂ اذا شرط اور وقت دونوں معنی میں مستعمل ہوگا، اسی

اختلاف کو بیان کرنے کیلئے ایک تفریعی مسئلہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی مرد نے اپنی بیوی سے کہا اذا لم اطلقک فانت طالق" تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں کلمۂ اذا سے وقت کے معنی بالکل ساقط ہو گئے اور وہ صرف شرط کے لئے ہے اور اس مسئلہ میں جب کلمہ اذا صرف شرط کیلئے ہے تو اذا لم اطلقک فانت طالق کہنا ایسا ہے جیسا کہ ان لم اطلقک فانت طالق کہنا اور پہلے گذر چکا ہے کہ ان لم اطلقک فانت طالق کہنے سے اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوتی جب تک کہ زوجین میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب نہ ہو جائے، لہٰذا اذا لم اطلقک فانت طالق کہنے کی صورت میں بھی طلاق آخری عمر میں واقع ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک اذا سے شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود چونکہ وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اس لئے اذا لم اطلقک فانت طالق متی لم اطلقک فانت طالق کی طرح ہوگا اور متی کی صورت میں کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جاتی ہے، لہٰذا اذا کی صورت میں بھی کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیوں کہ صاحبین کے نزدیک متی اور اذا دونوں سے چونکہ وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اس لئے متی لم اطلقک اور اذا لم اطلقک دونوں صورتوں میں مطلب یہ ہوگا کہ جب وقت اور جس زمانہ میں، میں تجھ کو طلاق نہ دوں اس وقت میں تجھ پر طلاق ہے یعنی وقوع طلاق کو ایسے زمانہ پر معلق کیا گیا ہے جو زمانہ طلاق سے خالی ہو، پس قائل جوں ہی اس کلام سے فارغ ہوگا ایسا زمانہ موجود ہوگا جس میں اس نے طلاق نہیں دی ہے اور جب کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق سے خالی زمانہ پایا گیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی، شارح کہتے ہیں کہ صاحبین کے مذہب پر اس بات کی دلیل کہ کلمۂ اذا کلمۂ متی کے مانند ہے اور کلمۂ ان کے مانند نہیں ہے، یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق اذا شئت کہا تو عورت کا یہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہ ہوگا بلکہ عورت نے اگر اس مجلس کے بعد بھی طلاق چاہی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ انت طالق متی شئت کی صورت میں عورت کا اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ اسکو مجلس کے بعد بھی طلاق چاہنے کا اختیار رہتا ہے۔

اگر کلمۂ اذا ان کے معنی میں ہوتا جیسا کہ حضرت امام اعظمؒ فرماتے ہیں تو عورت کا یہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید ہو جاتا جیسا کہ انت طالق ان شئت کی صورت میں عورت کا اختیار مجلس کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے پس اس مسئلہ میں کلمہ اذا کا متی کے مانند ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمۂ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے بلکہ شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود وقت کے معنی باقی رہتے ہیں، حضرت امام اعظم کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ انت طالق اذا شئت میں عورت کی مشیت اور اختیار کا مجلس کے ساتھ مقید نہ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ کلمہ اذا متی کے معنے میں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب شوہر نے انت طالق اذا شئت کہا تو طلاق مشیت کیساتھ یقینی طور پر متعلق ہو گئی ہے یعنی یقینی طور پر طلاق واقع کرنیکا اختیار

حاصل ہو گیا ہے اب اس کے بعد کلمۂ اذا کو اگر کلمۂ ان پر محمول کیا گیا اور شرط کے معنی مراد لئے گئے تو مجلس برخواست ہونے کے بعد عورت کا یہ اختیار منقطع ہو جائے گا کیوں کہ انت طالق ان شئت" مجلس کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور اس صورت میں مجلس کے بعد عورت کا اختیار ختم ہو جاتا ہے اور اگر کلمۂ اذا کو متی پر محمول کیا گیا اور وقت کے معنی مراد لئے گئے تو مجلس ختم ہونے کے بعد عورت کا اختیار منقطع نہیں ہوگا کیوں کہ انت طالق متی شئت مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ مجلس کے بعد بھی اختیار باقی رہتا ہے، بہر حال مجلس کے بعد عورت کا اختیار ایک صورت میں منقطع ہو جاتا ہے اور ایک صورت میں منقطع نہیں ہوتا، پس انت طالق اذا شئت کہنے سے جو اختیار عورت کو یقینی طور پر حاصل ہوا تھا مجلس ختم ہونے کے بعد اس اختیار کے منقطع ہونے میں شک پیدا ہو گیا ہے اور الیقین لا یزول بالشک کے قاعدے کی وجہ سے یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز یقینی طور پر حاصل ہو وہ شک کی وجہ سے منقطع نہیں ہوتی ہے لہٰذا یہاں بھی شک کی وجہ سے عورت کا اختیار منقطع نہ ہوگا۔

الغرض یہاں مجلس کے بعد عورت کا اختیار کا منقطع نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ کلمۂ اذا، متی کے معنی میں وقت کیلئے ہے جیسا کہ صاحبین نے کہا ہے بلکہ اُس وجہ سے ہے جو وجہ خادم نے ذکر کی ہے، اور ہمارے زیر بحث مسئلہ اذا لم اطلقک فانت طالق میں فی الحال طلاق کا واقع نہ ہونا اس لئے نہیں کہ کلمۂ اذا، ان کے معنی میں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس کلام کے ذریعہ فی الحال طلاق واقع ہونے میں شک واقع ہو گیا، اس طور پر کہ اگر کلمۂ اذا کو ان کے معنی یعنی شرط پر محمول کیا گیا تو طلاق فی الحال واقع نہ ہوگی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوگی، جیسا کہ ان لم اطلقک کی صورت میں فی الحال طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوتی ہے اور اگر کلمۂ اذا کو وقت پر محمول کیا گیا تو اس کلام سے فارغ ہوتے ہی فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔

بہر حال جب ایسا ہے تو فی الحال طلاق کا واقع ہونا مشکوک ہو گیا اور شک کی وجہ سے چونکہ طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے کلمۂ اذا کے ذریعہ فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوگی، پس آخری عمر میں طلاق کا واقع ہونا اس وجہ سے نہیں کہ کلمۂ اذا، ان کے معنی میں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے جو وجہ خادم نے ذکر کی ہے، شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ سابقہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ قائل نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر اس نے ظرف یا شرط کی نیت کر لی ہو تو اسکی نیت کے مطابق حکم ہوگا کیوں کہ کلمۂ اذا" دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اگر شرط کی نیت کی تو آخری عمر میں طلاق واقع ہوگی، اور اگر ظرف اور وقت کی نیت کی تو فی الحال طلاق واقع ہوگی۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمۂ اذا ما، استعمال اور حکم میں کلمۂ اذا، کی طرح ہے، لیکن دونوں میں اتنا فرق ہے کہ صاحبین کے نزدیک اذا سے شرط کے معنی جدا بھی ہو جاتے ہیں، مگر اذا ما سے شرط کے معنی بالاتفاق جدا نہیں ہوتے۔

فوائد:- "اس وقت خادم کے سامنے نور الانوار کے تین نسخے ہیں اور ایک نسخہ کشف الاسرار شرح المصنف، علی المنار کا ہے ان چاروں نسخوں میں عبارت " اذا ماثل اذا" کو متن ظاہر کیا گیا ہے لیکن منار کا جو نسخہ اس وقت احقر کے سامنے ہے اس میں یہ عبارت موجود نہیں ہے لہذا منار کے اس نسخہ کے مطابق یہ عبارت متن نہیں ہوگی بلکہ نور الانوار شرح المنار کی عبارت ہوگی" جمیل احمد غفرلہ

وَلَوْ لِلشَّرْطِ وَرُوِيَ عَنْهُمَا اَنَّهُ اِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ لَوْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ يَعْنِي اَنَّ لَوْ لَمْ يَبْقَ عَلٰى مَعْنَاهُ الْاَصْلِيِّ وَهُوَ مَعْنَى الْمَاضِيْ بِمَعْنٰى اَنَّ اِنْتِفَاءَ الْجَزَاءِ الْخَارِجِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِيْ بِاِنْتِفَاءِ الشَّرْطِ كَمَا هُوَ عِنْدَ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ اَوْ اَنَّ اِنْتِفَاءَ الشَّرْطِ فِي الْمَاضِيْ لِاَجْلِ اِنْتِفَاءِ الْجَزَاءِ كَمَا هُوَ عِنْدَ اَرْبَابِ الْمَعْقُوْلِ بَلْ صَارَ بِمَعْنٰى اِنْ فِيْ حَقِّ الْاِسْتِقْبَالِ فِيْ عُرْفِ الْفُقَهَاءِ وَلَمْ يُرْوَ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ فِيْ هٰذَا الْبَابِ شَيْءٌ اَصْلًا۔

ترجمہ:- اور کلمۂ لو شرط کیلئے موضوع ہے اور صاحبین سے منقول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے "انت طالق لو دخلت الدار" کہے تو یہ ان دخلت الدار کے مرتبہ میں ہوگا یعنی کلمۂ لو اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا، اور لو کے معنی ماضی کے ہیں اس طور پر کہ جزاء کا انتفاء شرط کی وجہ سے زمانہ ماضی میں خارج میں منتفی ہوتا ہے جیسا کہ اہل عربیت کے نزدیک ہے یا ماضی میں جزاء کے منتفی ہونے کی وجہ سے شرط کا منتفی ہونا ہے جیسا کہ ارباب معقول کے نزدیک ہے بلکہ فقہاء کے عرف میں استقبال کے حق میں کلمۂ اِن کے معنی میں ہوگیا ہے اور اس باب میں امام ابو حنیفہؒ سے کچھ بھی منقول نہیں ہے۔

تشریح:- کلمۂ لو بھی شرط کیلئے موضوع ہے لیکن یہ بات ضروری ہے کہ اس کا مدخول فعل ماضی ہو مثلاً تو کہے "لو جئتنی لاکرمتک" اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اس مثال میں زمانہ ماضی میں مجیٔ کے منتفی ہونے کی وجہ سے اکرام منتفی ہوگیا، بہرحال کلمۂ لو شرط کیلئے موضوع ہے اور اس کا مدخول فعل ماضی، ہوتا ہے، صاحبین سے منقول ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق لو دخلت الدار کہا تو یہ ان دخلت الدار کے مرتبہ میں ہوگا حاصل یہ کہ کلمۂ لو اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا اور کلمۂ لو کے اصلی معنے میں علماء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ اہلِ عربیت نے کہا کہ کلمۂ لو خارج میں انتفاء شرط کی وجہ سے انتفاء جزاء کیلئے آتا ہے اور ارباب معقول نے کہا کہ کلمۂ لو، انتفاء جزاء کی وجہ سے انتفاء شرط کیلئے آتا ہے، دونوں کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "لو کان فیہما اٰلھۃ الا اللہ لفسدتا" اہلِ عربیت کے مذہب کے مطابق ترجمہ یہ ہوگا،

اگر زمین و آسمان میں چند خدا ہوتے تو زمین و آسمان کا نظام برباد ہوجاتا مگر چونکہ چند خدا نہیں ہیں اس لئے ان دونوں کا نظام بھی برباد نہیں ہوا یعنی تعدد الٰہ کے منتفی ہونے کی وجہ سے فساد منتفی ہوگیا' اور ارباب معقول کے مذہب کے مطابق ترجمہ یہ ہوگا کہ اگر زمین و آسمان میں چند خدا ہوتے تو ان کا نظام خراب ہوجاتا مگر چونکہ ان کا نظام خراب نہیں ہوا اس لئے معلوم ہوا کہ چند خدا بھی نہیں ہیں، یعنی فساد کے منتفی ہونے کی وجہ سے تعدد الٰہ کا انتفا رہوا ہے' لیکن اہلِ اصول کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی مراد نہیں ہے اور جب دونوں مراد نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ کلمۂ لو اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا بلکہ وہ کلمۂ اِن کے معنی میں ہوگیا جو مستقبل کیلئے استعمال ہوتا ہے یعنی جس طرح کلمۂ اِن ماضی کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے اسی طرح لو بھی ماضی کو مستقبل کے معنی میں کر دیگا اور جب ایسا ہے تو کلمۂ لو پر وہ احکام جاری ہوں گے جو کلمۂ اِن پر جاری ہوتے ہیں ۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ کلمۂ لو کے باب میں چونکہ حضرت امام صاحبؒ سے کوئی بات منقول نہیں ہے اس لئے مذکورہ مسئلہ کو صاحبین کے قول کے ساتھ خاص کیا گیا ہے ۔

وَكَيْفَ لِلسُّؤَالِ عَنِ الْحَالِ فِيْ أَصْلِ وَضْعِ اللُّغَةِ تَقُوْلُ كَيْفَ زَيْدٌ أَيْ أَصَحِيْحٌ أَمْ سَقِيْمٌ فَإِنِ اسْتَقَامَ أَيِ السُّؤَالُ عَنِ الْحَالِ فِيْهَا وَإِلَّا بَطَلَ لَفْظُ كَيْفَ وَالْمُرَادُ بِاسْتِقَامَةِ السُّؤَالِ عَنْهَا أَنْ يَكُوْنَ ذٰلِكَ الشَّيْءُ ذَا كَيْفِيَّةٍ وَحَالٍ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ أَنْ يَكُوْنَ ثَمَّةَ سُؤَالٌ أَوْ لَا كَمَا فِي الطَّلَاقِ وَبِعَدَمِ اسْتِقَامَتِهِ أَنْ لَا يَكُوْنَ ذٰلِكَ الشَّيْءُ ذَا كَيْفِيَّةٍ وَحَالٍ كَمَا فِي الْعَتَاقِ عَلٰى رَأْيِهٖ ۔

ترجمہ :۔ اور کلمۂ کیف لغت میں حال دریافت کرنے کیلئے موضوع ہے مثلاً تو کہے "کیف زید" یعنے تندرست ہے یا بیمار ہے چنانچہ اگر حالت دریافت کرنا درست ہو تو فبہا ورنہ لفظ کیف باطل ہوجائے گا اور حالت دریافت کرنے کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی کیفیت اور حال والی ہو اس بات سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ وہاں سوال ہے یا نہیں جیسا کہ طلاق میں اور اس کے درست نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز کیفیت اور حال والی نہ ہو جیسا کہ امام صاحبؒ کی رائے کے مطابق عتاق میں ۔

تشریح :۔ متن میں حال سے مراد صفت اور حالت ہے نہ تو وہ مراد ہے جو ماضی اور مستقبل کے مقابل ہوتا ہے اور نہ حال نحوی مراد ہے اور نہ وہ مراد ہے جو ملکہ کے مقابل آتا ہے یعنی کیفیت غیر راسخہ" اب مطلب یہ ہوگا کہ لفظ کیف لغت میں صفت اور حالت دریافت کرنے کیلئے موضوع ہے چنانچہ اگر کوئی کیف زید کہے یعنی زید کیسا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تندرست ہے یا بیمار ہے، مصنف نے کہا

کہ اگر حالت دریافت کرنا ہو تو فبہا ورنہ تو لفظ کیف بے کار ہو جائیگا۔
شارح کہتے ہیں کہ دریافت کرنے کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ جس شئے پر لفظ کیف داخل ہو وہ کیفیت اور حالت والی ہو اس سے قطع نظر کہ وہاں کوئی سوال ہے یا نہیں، جیساکہ طلاق میں کیونکہ طلاق کیلئے کیفیت ہوتی ہے اس طور پر کہ وہ رجعی ہے یا بائن ہے اور اگر بائن ہے تو خفیفہ ہے یا غلیظہ ہے اور اس کے درست نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی جس پر لفظ کیف داخل ہے کیفیت اور حالت والی نہ ہو جیساکہ امام صاحبؒ کے مذہب کے مطابق عتاق میں کیوں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک عتاق کیلئے کوئی کیفیت نہیں ہے بلکہ مولیٰ کے قول انت حر کیف شئت میں امام صاحب کے نزدیک غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا۔

ثُمَّ بَيَّنَ كِلَا الْمِثَالَيْنِ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَقَالَ وَلِذٰلِكَ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ فِيْ قَوْلِهٖ اَنْتِ حُرٌّ كَيْفَ شِئْتَ اَنَّهٗ اِيْقَاعٌ مِثَالٌ لِبُطْلَانِ لَفْظِ كَيْفَ فَاِنَّ الْعِتْقَ لَيْسَ ذَا حَالٍ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَكَوْنُهٗ مُدَبَّرًا اَوْ مُكَاتَبًا عَلٰى مَالٍ وَغَيْرِ مَالٍ عَوَارِضُ لَهٗ فَلَا يُعْتَبَرُ فَيَلْغُوْ كَيْفَ شِئْتَ وَيَقَعُ الْعِتْقُ فِي الْحَالِ وَفِي الطَّلَاقِ تَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَيَبْقَى الْفَضْلُ فِي الْوَصْفِ وَالْقَدْرِ مُفَوَّضًا اِلَيْهَا بِشَرْطِ نِيَّةِ الزَّوْجِ مِثَالٌ لِاسْتِقَامَةِ الْحَالِ فَاِنَّ الطَّلَاقَ ذُوْ حَالٍ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ مِنْ كَوْنِهٖ رَجْعِيًّا اَوْ بَائِنًا خَفِيْفَةً اَوْ غَلِيْظَةً عَلٰى مَالٍ فَيَقَعُ نَفْسُ الطَّلَاقِ بِمُجَرَّدِ التَّكَلُّمِ بِقَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ كَيْفَ شِئْتِ وَيَكُوْنُ بَاقِي التَّفْوِيْضِ فِيْهَا فِيْ حَقِّ الْحَالِ الَّذِيْ هُوَ مَدْلُوْلُ كَيْفَ وَهُوَ فَضْلُ الْوَصْفِ اَعْنِيْ كَوْنَهٗ بَائِنًا وَالْقَدْرِ اَعْنِيْ كَوْنَهٗ ثَلٰثًا وَاِثْنَتَيْنِ اِذَا وَافَقَ نِيَّةَ الزَّوْجِ فَاِنِ اتَّفَقَ نِيَّتُهُمَا يَقَعُ مَا نَوَيَا وَاِنِ اخْتَلَفَ فَلَا بُدَّ مِنْ اِعْتِبَارِ النِّيَّتَيْنِ فَاِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا فَيَبْقٰى اَصْلُ الطَّلَاقِ الَّذِيْ هُوَ الرَّجْعِيُّ فَاِنْ نَوَتِ الثِّنْتَيْنِ وَنَوٰهَا الفَ لَا يَقَعُ لِاَنَّهٗ عَدَدٌ مَحْضٌ لَيْسَ مَدْلُوْلًا لِلَّفْظِ وَاَمَّا الثَّلٰثُ فَانه وَاِنْ لَمْ يَكُنْ اَيْضًا مَدْلُوْلَ اللَّفْظِ لٰكِنَّهٗ وَاحِدٌ اِعْتِبَارِيٌّ بِمَا احْتَمَلَهُ اللَّفْظُ عِنْدَ وُجُوْدِ الدَّلِيْلِ وَالدَّلِيْلُ هٰهُنَا هُوَ لَفْظُ كَيْفَ وَاِنَّمَا احْتَاجَ اِلٰى مُوَافَقَةِ نِيَّةِ الزَّوْجِ مَعَ اَنَّهٗ فَوَّضَ الْاَحْوَالَ بِيَدِهَا لِاَنَّ حَالَةَ مَشِيَّتِهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْبَيْنُوْنَةِ وَالْعَدَدِ مُحْتَاجَةٌ اِلَى النِّيَّةِ لِيَتَعَيَّنَ اَحَدُ مُحْتَمَلَيْهِ هٰذَا كُلُّهٗ اِذَا كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا فَاِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُوْلًا بِهَا تَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَتَبِيْنُ بِهَا وَيَلْغُوْ قَوْلُهٗ كَيْفَ شِئْتِ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ۔

ترجمہ:۔ پھر مصنف نے دونوں مثالیں غیر مرتب بیان کیں، چنانچہ فرمایا اور اسی وجہ سے ۔

امام ابو حنیفہؒ نے قائل کے قول انت حر کیف شئت میں فرمایا کہ یہ قول ایقاع ہے یہ لفظ کیف کے باطل ہونے کی مثال ہے کیونکہ عتق امام صاحب کے نزدیک صاحب حالت وکیفیت نہیں ہے اور اس کا مدبر، مکاتب علی مال اور غیر مال ہونا اس کے لئے عوارض ہیں لہذا ان کا اعتبار نہ ہوگا اور کیف شئت لغو ہو جائیگا اور عتق فی الحال واقع ہو جائے گا اور طلاق میں ایک طلاق واقع ہوگی اور وصف اور قدر میں زیادتی عورت کے سپرد ہوگی، شوہر کی نیت کی شرط کے ساتھ یہ مثال حالت درست ہونے کی ہے کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق صاحب حالت ہے یعنی اس کا رجعی ہونا یا بائن ہونا، خفیفہ ہونا یا غلیظہ ہونا مال پر ہونا یا غیر مال پر ہونا، پس انت طالق کیف شئت کے بولتے ہی نفس طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت کی جانب تفویض طلاق باقی رہ جائے گی، اس حال کے حق میں جو کیف کا مدلول ہے اور وہ وصف کی زیادتی ہے یعنی اس کا بائن ہونا اور قدر کی زیادتی ہے یعنی اس کا تین اور دو ہونا جب کہ وہ شوہر کی نیت کے موافق ہو، پس اگر دونوں کی نیت موافق ہو جائے تو دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی اور اگر دونوں کی نیت مختلف ہو تو دونوں نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا، چنانچہ اگر دونوں متعارض ہوں تو دونوں ساقط ہو جائیں گی، اور وہی اصل طلاق جو رجعی ہے باقی رہ جائے گی، پس اگر عورت نے دو کی نیت کی اور شوہر نے بھی دو کی نیت کی تو طلاق واقع نہ ہوگی، کیوں کہ دو کا عدد عدد محض ہے کسی لفظ کا مدلول نہیں ہے، اور تین اگرچہ یہ بھی کسی لفظ کا مدلول نہیں ہے لیکن واحد اعتباری ہے جسکا وجود دلیل کے وقت لفظ احتمال رکھتا ہے اور یہاں دلیل لفظ کیف ہے اور اس کے باوجود کہ شوہر نے تمام احوال عورت کے سپرد کر دیئے شوہر کی نیت کی موافقت کی ضرورت اس لئے پڑی کہ عورت کی حالت مشیت بینونۃ" اور عدد کے درمیان مشترک ہے اور نیت کی محتاج ہے تاکہ دو احتمالوں میں سے ایک احتمال متعین ہو جائے اور یہ ساری باتیں اس وقت ہیں جبکہ عورت مدخول بہا ہو، چنانچہ اگر مدخول بہا نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اس کے ذریعہ بائنہ ہو جائے گی اور اس کا قول کیف شئت عدم فائدہ کی وجہ سے لغو ہو جائیگا۔

تشریح: مصنفؒ نے لفظ کیف کے ذریعہ حالت دریافت کرنے کے درست ہونے اور درست نہ ہونے کی دونوں مثالوں کو لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے انت حر کیف شئت کہا تو اس صورت میں حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک غلام اسی وقت آزاد ہو جائیگا اور لفظ کیف باطل ہو جائے گا کیوں کہ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک عتق چونکہ صاحب کیفیت اور صاحب حال نہیں ہے اس لئے لفظ کیف لغو ہو جائے گا اور انت حر کی وجہ سے فوری آزادی واقع ہو جائے گی اور رہا یہ سوال کہ غلام کا مدبر ہونا، مکاتب ہونا، مال پر آزاد ہونا اور بغیر مال کے آزاد ہونا یہ تمام احوال موجود ہیں، لہذا عتق کو حالت اور کیفیت والا قرار نہ دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام

چیزیں عتق کے احوال واوصاف نہیں ہیں بلکہ اس کے لئے عوارض ہیں اور اوصاف وعوارض میں فرق یہ ہے کہ اوصاف سے مراد وہ احوال ہیں جو وقوع اصل کے بعد ثابت ہوں جیسے طلاق واقع ہوجاتی ہے اور طلاق کے احوال مشیت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور عوارض، وقوع اصل کے ساتھ ساتھ ثابت ہوتے ہیں، پس عتق کے لئے تدبیر وغیرہ جن چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ چونکہ عتق کیلئے عوارض ہیں اور عوارض، اوصاف واحوال کا غیر ہیں اس لئے عتق کے بارے میں یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ صاحب حال اور صاحب کیفیت نہیں ہے،
بہرحال انت حر کیف شئت میں آزادی کا واقع ہونا یہ لفظ کیف کے باطل ہونے اور حال دریافت کرنیکے درست نہ ہونے کی مثال ہے اور حال دریافت کرنیکے درست ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق کیف شئت کہا تو ایک طلاق اسی وقت واقع ہوجائے گی اور وصف اور مقدار میں زیادتی عورت کی جانب مفوض ہوگی بشرطیکہ شوہر کی نیت موجود ہو کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک طلاق صاحب حالت اور صاحب کیفیت ہے وہ کبھی رجعی ہوتی ہے اور کبھی بائن، پھر اسکی بینونت کبھی خفیفہ ہوتی ہے کبھی غلیظہ، پھر طلاق کبھی مال پر ہوتی ہے اور کبھی بغیر مال کے، پس نفس طلاق توانت طالق کیف شئت کہتے ہی واقع ہوجائے گی اور باقی تمام احوال جو لفظ کیف کا مدلول ہیں عورت کے سپرد ہوں گے، ان احوال میں سے ایک وصف کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا بائن ہونا اور ایک مقدار کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا دو اور تین ہونا لیکن ان احوال کے سلسلہ میں عورت کا قول اسی وقت معتبر ہوگا جبکہ وہ شوہر کی نیت کے موافق ہو۔
چنانچہ اگر میاں بیوی دونوں کی نیت ایک دوسرے کے موافق ہو تو ان دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی اور اگر دونوں کی نیتوں میں اختلاف ہو تو دونوں کی نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا شوہر کی نیت کا اعتبار کرنا تو اس لئے ضروری ہوگا کہ ایقاع طلاق میں شوہر کی نیت اصل ہے اور بیوی کی نیت کا اعتبار کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ طلاق کے جملہ احوال اس کے سپرد ہیں۔
بہرحال اگر دونوں کی نیتیں متعارض ہوگئیں مثلاً عورت نے ایک بائن چاہی اور شوہر نے تین کا ارادہ کیا یا اس کے برعکس ہوگیا تو اس صورت میں دونوں کی نیتیں ساقط ہوجائیں گی اور اصل طلاق یعنی طلاق رجعی باقی رہ جائے گی اور اگر عورت نے بھی اس کلام سے دو کی نیت کی اور شوہر نے بھی دو کی نیت کی تو نیتوں میں اتفاق کے باوجود دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی کیوں کہ دو عدد محض ہے نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی، نہ لفظ (انت طالق) کا مدلول ہے اور نہ محتمل، پس دو جب نہ اس کلام کا مدلول ہے اور نہ محتمل ہے تو دو کی نیت سے دو طلاقیں بھی واقع نہ ہوں گی، اور رہیں تین طلاقیں تو وہ اگرچہ لفظ انت طالق کا مدلول نہیں ہے لیکن فرد حکمی ہے جیسا کہ جلد اول میں گزر چکا ہے اور وجود دلیل کے وقت مذکورہ کلام یعنی انت طالق اس کا احتمال بھی رکھتا ہے اور یہاں دلیل اور قرینہ لفظ کیف ہے جو مقدار کی زیادتی یعنی

تین ہونے پر دلالت کرتا ہے پس جب تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور لفظ کیف کی وجہ سے کلام (انت طالق) اس کا احتمال بھی رکھتا ہے تو یہ اس کلام کا محتمل ہوا، اور کلام کے محتمل کی نیت کرنے سے چونکہ محتمل ثابت ہوجاتا ہے اس لئے زوجین کے تین کی نیت کرنے سے اس کلام کے ذریعہ تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی رہا یہ سوال کہ جب لفظ کیف کے ذریعہ طلاق کے تمام احوال عورت کے سپرد کردیئے گئے تو شوہر کی نیت کی موافقت کی کیا ضرورت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو بلاشبہ درست ہے کہ طلاق کے تمام احوال عورت کے سپرد ہیں لیکن یہ حال بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے یعنی وہ حالت ایک بائن بھی ہوسکتی ہے اور تین طلاقیں بھی ہوسکتی ہے، پس جب عورت کی حالتِ مشیت بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے تو ان میں سے ایک احتمال کو متعین کرنے کے لئے شوہر کی نیت کا پایا جانا ضروری ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ یہ ساری باتیں یعنی انت طالق کیف شئت سے ایک طلاق کا فوراً واقع ہوجانا اور احوال وکیفیات کا عورت کے سپرد ہونا اس صورت میں ہے جبکہ عورت مدخول بہا ہو چنانچہ اگر عورت مدخول بہا نہ ہو تو اس پر ایک طلاق واقع ہوگی اور وہ اس کے ذریعہ بائنہ ہوجائے گی، اور اس کا قول کیف شئت لغو ہوجائیگا اس لئے کہ غیر مدخول بہا عورت عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے طلاق کا محل نہ رہی اور جب وہ طلاق کا محل نہ رہی تو طلاق کے احوال وکوائف کو اسکی مشیت پر معلق کرنا بھی بے فائدہ ہوگا۔

وَقَالَا مَا لَمْ يَقْبَلِ الْإِشَارَةَ فَحَالُهٗ وَوَصْفُهٗ بِمَنْزِلَةِ اَصْلِهٖ فَيَتَعَلَّقُ الْاَصْلُ بِتَعَلُّقِهٖ يَعْنِيْ اَنَّ عِنْدَهُمَا كُلَّ مَا كَانَ مِنَ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ الْغَيْرِ الْمَحْسُوْسَةِ كَالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَنَحْوِهِمَا فَالْحَالُ وَالْاَصْلُ بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ اِذْ هُمَا غَيْرُ مَحْسُوْسَيْنِ فَلَا مَعْنٰى لِجَعْلِ اَحَدِهِمَا وَاقِعًا وَالْاٰخَرِ مَوْقُوْفًا بَلْ يَتَعَلَّقُ الْاَصْلُ بِالْمَشِيْئَةِ كَمَا تَعَلَّقَ الْوَصْفُ بِهَا فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ وَذٰلِكَ لِئَلَّا يَلْزَمُ التَّرْجِيْحُ بِلَا مُرَجِّحٍ لَا لِاَنَّ قِيَامَ الْعَرْضِ بِالْعَرْضِ مُمْتَنِعٌ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَقُوْمَا مَعًا بِالْمَحَلِّ عَلٰى مَا ظَنُّوْا وَبَنَوْا عَلَيْهِ النِّكَاتَ وَبِمَا حَرَّرْنَا اِنْدَفَعَ مَا قِيْلَ اِنَّ فِيْ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ مُسَامَحَةَ الْقَلْبِ وَالْاَوْلٰى اَنْ يَقُوْلَ فَاَصْلُهٗ بِمَنْزِلَةِ حَالِهٖ وَوَصْفِهٖ فَيَتَعَلَّقُ الْاَصْلُ بِتَعَلُّقِهٖ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ اِذَا جَعَلَ الْحَالَ وَالْاَصْلَ بِمَنْزِلَةِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ اَخَذَ كُلٌّ مِّنْهُمَا حُكْمَ الْاٰخَرِ وَاَبُوْحَنِيْفَةَ يَقُوْلُ يَلْزَمُ مِنْ هٰذَا اِتِّبَاعُ الْاَصْلِ لِلْوَصْفِ وَهُوَ خِلَافُ الْقِيَاسِ فَلَا يُعْتَبَرُ۔

ترجمہ:۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ جو چیز اشارہ قبول نہ کرے اس کا حال اور اس کا وصف اسکی اصل کے درجہ میں ہے لہذا وصف کے تعلق سے اصل متعلق ہو جائیگا یعنی صاحبین کے نزدیک ہر وہ چیز جو امور شرعیہ غیر محسوسہ میں سے ہو جیسے طلاق، عتاق وغیرہ اس کا حال اور اصل دونوں ایک شئی کے مرتبہ میں ہیں کیوں کہ وہ دونوں غیر محسوس ہیں، پس ان میں سے ایک کو واقع اور دوسرے کو موقوف قرار دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں، بلکہ اصل کو مشیت پر معلق کیا جائے گا جیسا کہ وصف مشیت کے ساتھ متعلق ہے لہذا طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت نہ چاہے اور یہ اس وجہ سے ہے تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے نہ اس وجہ سے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممتنع ہے، پس مناسب ہے کہ اصل اور وصف دونوں ایک ساتھ محل میں قائم ہوں اس کے مطابق جو فقہاء نے خیال کیا ہے اور جس پر انھوں نے بہت سے دقیق مسائل کی بنیاد رکھی ہے ہماری تقریر سے وہ اعتراض دور ہو گیا کہ مصنف کے کلام میں قلب کی غلطی ہے اور اولیٰ یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے "فاصلہ بمنزلۃ حالہ ووصفہ فیتعلق الاصل بتعلقہ" اور اس اعتراض کے دور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب حال اور اصل شئی واحدہ کے درجہ میں قرار دیئے گئے تو ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا، اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس سے اصل کو وصف کے تابع کرنا لازم آتا ہے اور یہ خلاف قیاس ہے لہذا یہ غیر معتبر ہے۔

تشریح:۔ سابق میں گذر چکا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر لفظ کیف کے ذریعہ طلاق کو عورت کی مشیت پر معلق کیا گیا تو طلاق کی کیفیت اور اس کا حال عورت کی مشیت پر معلق ہوگا اور اصل طلاق اور نفس طلاق عورت کی مشیت پر معلق نہ ہوگی بلکہ نفس طلاق تکلم کرتے ہی واقع ہو جائے گی لیکن صاحبینؒ نے فرمایا کہ ایسا نہیں بلکہ جس طرح وصف مشیت پر معلق ہوگا اسی طرح اس کے ساتھ ساتھ اصل بھی مشیت پر معلق ہوگا کیوں کہ جو چیز امور شرعیہ غیر محسوسہ میں سے ہو جیسے طلاق، عتاق، بیع، نکاح، وغیرہ تو اس کا حال اور اصل دونوں شئی واحد کے مرتبہ میں ہوتے ہیں اس لئے کہ جب حال اور اصل دونوں غیر محسوس ہیں تو اصل کے وجود کے غیر محسوس ہونیکی وجہ سے اس کی معرفت اس کے آثار اور اوصاف کے ذریعہ ہوگی اور جب اصل کی معرفت اس کے وصف کے ذریعہ ہوگی تو اصل کی معرفت اس کے وصف کی معرفت کی محتاج ہوئی اور وصف اصل کا محتاج ہوتا ہے لہذا جب وصف اور اصل دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے تو دونوں برابر ہوتے اور جب اصل اور وصف دونوں برابر ہیں تو ان میں سے ایک یعنی اصل طلاق کو واقع قرار دینے اور دوسرے یعنی وصف طلاق کو مشیت پر معلق کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں بلکہ جس طرح وصف طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگا اسی طرح اصل طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور جب اصل طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگئی تو بغیر عورت کی مشیت کے اصل طلاق اور نفس طلاق بھی

واقع نہ ہوگی، اور عورت کی مشیت پر وصف طلاق کے معلق ہونے کی وجہ سے اصلِ طلاق کا معلق ہونا اس وجہ سے ہے، تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے کیوں کہ وصف اور اصل دونوں کے برابر ہونے کے باوجود اگر وصف کو معلق کیا گیا اور اصل کو معلق نہ کیا گیا تو خواہ مخواہ ترجیح بلا مرجح کا ارتکاب کرنا لازم آئیگا پس ترجیح بلا مرجح سے بچنے کیلئے اصل اور وصف دونوں کو عورت کی مشیت پر معلق کیا گیا ہے، بعض حضرات نے صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ عرض کا قیام عرض کیساتھ چونکہ ممتنع ہے اسلئے یہ بات نہیں ہوگی کہ طلاق اصل ہے اور اس کی کیفیت عرض اور حال ہے لہذا یہ عرض وحال اسکے ساتھ قائم ہوگا کیوں کہ طلاق بھی ایک عرض ہے اگر ایسا ہوا تو عرض کا قیام عرض کے ساتھ لازم آئے گا حالاں کہ یہ ممتنع ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ اصل طلاق اور وصف طلاق دونوں برابر ہیں، لہذا مناسب بات یہی ہے کہ یہ دونوں ایک ساتھ محل یعنی عورت میں قائم ہوں اس خیال کے مطابق جس کا اظہار فقہاء کرام نے کیا ہے اور جس پر انھوں نے بہت دقیق مسائل کی بنیاد رکھی ہے

الغرض جب یہ دونوں برابر ہیں اور ایک ساتھ محل میں قائم ہوں گے تو ان میں سے جب ایک عورت کی مشیت پر معلق ہوگا تو دوسرا بھی معلق ہوگا، یہ وجہ چوں کہ متن کی عبارت کے مخالف ہے اس طور پر کہ متن میں دونوں کو برابر قرار نہیں دیا گیا بلکہ ایک کو اصل اور ایک کو وصف اور حال قرار دیا گیا ہے اس لئے شارح نے اس وجہ سے اعراض کیا اور یہ کہا کہ اصل اور وصف دونوں کے مشیت پر معلق ہونے کی یہ وجہ ہرگز نہیں ہے کہ قیام عرض بالعرض ممتنع ہے بلکہ وہ وجہ ہے جسکو پہلے بیان کیا گیا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ ہماری مذکورہ تقریر کہ اصل اور حال دونوں برابر ہیں یہ سے وہ اعتراض دور ہوگیا کہ مصنف کے کلام میں قلب ہے اور بہتر یہ تھا کہ مصنفؒ یوں فرماتے کہ اس کی اصل اسکے حال اور وصف کے مرتبہ میں ہے لہذا وصف کے معلق ہونے سے اصل بھی معلق ہوگا یعنی اصل کو حال اور وصف پر قیاس کیا جاتا حالاں کہ متن میں اس کا برعکس ہے اور یہ اعتراض اسلئے دور ہوگیا کہ جب حال اور اصل ایک شئے کے مرتبہ میں ہوگئے اور دونوں یکساں اور برابر ہیں تو ان میں کسے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا اب اصل کو وصف کے مرتبہ میں قرار دیں اور اس پر قیاس کریں یا وصف کو اصل کے مرتبہ میں قرار دیں اور اس پر قیاس کریں دونوں برابر ہیں۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ صاحبین کی تقریر کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر وصف طلاق کے مشیت پر معلق ہونے کی وجہ سے اصل طلاق کو معلق کیا گیا تو اس صورت میں اصل کا وصف کے تابع ہونا لازم آئیگا اور اصل کا وصف کے تابع ہونا چوں کہ خلاف قیاس ہے اس لئے یہ ہرگز ہرگز معتبر نہ ہوگا محشی نور الانوار نے صاحبین کے مذہب کو راجح قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ احوالِ طلاق طلاق کیلئے لازم ہیں

اور طلاق ملزوم ہے اور شوہر نے طلاق کے تمام احوال کو عورت کی مشیت پر معلق کیا ہے، لہذا طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اس لئے کہ انت طالق کیف شئت کہنے کے بعد اگر طلاق کیفیت اور حال کے بغیر واقع ہو، تو یہ محال ہے کیوں کہ اس صورت میں ملزوم (طلاق) کا لازم (احوال) سے جدا ہونا لازم آئیگا اور اگر کیفیت اور حال کے ساتھ واقع ہو تو یہ شوہر کے قول کے خلاف ہوگا کیونکہ شوہر نے تمام احوال کو عورت کی مشیت پر معلق کیا ہے فوری طور پر ان کو واقع نہیں کیا ہے۔

بہرحال جب یہ دونوں باتیں درست نہیں ہیں تو احوالِ طلاق کی طرح طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور رہا اصل یعنی طلاق کا معلق ہونے میں اپنے لازم یعنی احوال کے تابع ہونا تو یہ خلافِ قیاس نہیں ہے بلکہ عین قیاس کے مطابق ہے، بہرحال بہتر قول صاحبینؒ کا ہے نہ کہ استاذ محترم حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ کا۔

وَكَمْ اِسْمٌ لِلْعَدَدِ الْوَاقِعِ فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ كَمْ شِئْتِ لَمْ تُطَلَّقْ مَالَمْ تَشَاءْ لِاَنَّهُ لَمَّا كَانَ اِسْمًا لِلْعَدَدِ الْوَاقِعِ الْمَوْجُوْدِ فِي الْخَارِجِ وَلَمْ يَكُنْ فِي الْخَارِجِ هٰهُنَا عَدَدٌ حَتّٰى يُسْاَلَ عَنْهُ اَوْ يُخْبَرَ عَنْهُ لِتَكُوْنَ اِسْتِفْهَامِيَّةً اَوْ خَبَرِيَّةً فَلَا بُدَّ اَنْ يُسْتَعَارَ بِمَعْنٰى اَيِّ عَدَدٍ شِئْتِ وَهُوَ تَمْلِيْكٌ يَقْتَصِرُ عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَاَنَّهُ قَالَ اِنْ شِئْتِ وَاحِدَةً فَوَاحِدَةٌ وَاِنْ شِئْتِ مَا زَادَ فَمَا زَادَ عَلَيْهَا فَاِنْ شَاءَتْ فِي الْمَجْلِسِ يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلٰى حَسَبِ نِيَّةِ الزَّوْجِ وَاِلَّا لَا۔

ترجمہ:۔ اور لفظ کم اسم ہے عدد واقع کے لئے موضوع ہے، پس جب کسی نے انت طالق کم شئت کہا، تو وہ مطلقہ نہ ہوگی جب تک کہ نہ چاہے، کیونکہ کم جب اس عدد کا اسم ہے جس کا وجود خارج میں ہوتا ہے اور یہاں خارج میں کوئی ایسا عدد نہیں ہے جس کے بارے میں دریافت کیا جا سکے یا اسکے بارے میں خبر لی جا سکے تاکہ وہ استفہامیہ یا خبریہ ہوسکے۔

پس ضروری ہے کہ کم شئت کو ای عدد شئت کے معنی میں مستعار لیا جائے اور یہ قول تملیک ہے جو مجلس تطلیق پر موقوف ہے گویا کہ یہ کہا اگر تونے ایک چاہی تو ایک واقع ہوا اور اگر زیادہ چاہی تو زیادہ ہو، چنانچہ اگر عورت نے مجلس میں چاہی تو شوہر کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں،

تشریح:۔ حروف معانی میں سے ایک لفظ کم ہے اور لفظ کم اس عدد کا نام ہے جس کا وجود خارج میں ہوتا ہے یعنی عدد واقعی اور خارجی، پر دلالت کرنے کے لئے لفظ کم کو وضع کیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق کم شئت" تو اس عورت پر اس کی مشیت کے بعد ہی طلاق واقع ہوگی ۔

مشیت سے پہلے کوئی طلاق نہ ہوگی کیوں کہ کم کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) کم استفہامیہ (۲) کم خبریہ۔ اور پہلے گذر چکا ہے کہ کم اس عدد کا نام ہے جس کا وجود خارج میں ہوتا ہے، اور یہاں خارج میں ایسا کوئی عدد موجود نہیں ہے جس کے بارے میں دریافت کیا جائے اور کم استفہامیہ ہو یا اس کے بارے میں خبر دی جائے اور یہ کم خبریہ ہو، حاصل یہ کہ یہاں نہ کم استفہامیہ ہو سکتا ہے اور نہ کم خبریہ ہو سکتا ہے اور یہاں جب کم، استفہامیہ اور خبریہ دونوں نہیں ہو سکتا ہے تو یہ کم مجازاً شرط کے معنی میں ہوگا اور سابقہ قول کا مطلب یہ ہوگا، انت طالق علی ای عدد شئت، پس قائل، اگر علی ای عدد شئت کی صراحت کر دیتا تو یہ شرط ہوتا لہذا جو کلام (کم شئت) اس کے معنی میں ہے وہ بھی شرط ہوگا اور وقوع طلاق عورت کے کسی عدد کو چاہنے پر معلق ہوگا گویا شوہر نے یہ کہا کہ اگر تو ایک طلاق چاہے تو تجھ پر ایک واقع ہو اور اگر زائد چاہے تو زائد واقع ہو لیکن یہ یاد رہے کہ عدد طلاق کو عورت کی مشیت پر معلق کرنے کے باوجود عورت کے فعل کا شوہر کی نیت کے موافق ہونا ضروری ہے یعنی عورت نے جس عدد کو واقع کرنا چاہا ہے شوہر نے اس کی نیت بھی کی ہو تو وہ عدد واقع ہوگا ورنہ نہیں۔ شارح نے کہا کہ شوہر کا یہ کلام تملیک ہے یعنی شوہر نے اس کلام کے ذریعہ عورت کو طلاق کا مالک کر دیا ہے اور تملیکات، مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہیں لہذا یہ کلام بھی مجلس کے ساتھ مقید ہوگا یعنی اس کلام کے ذریعہ عورت کو صرف مجلس میں طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا مجلس کے بعد اختیار نہ ہوگا۔

وَحَيْثُ وَاَيْنَ اِسْمَانِ لِلْمَكَانِ فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ حَيْثُ شِئْتِ اَوْ اَيْنَ شِئْتِ اَنَّهُ لَا يَقَعُ مَالَمْ تَشَاءْ لِاَنَّهُمَا لَمَّا كَانَا لِلْمَكَانِ وَالطَّلَاقُ مِمَّا لَا يَخْتَصُّ بِالْمَكَانِ اَصْلًا فَيُحْمَلُ عَلٰى مَعْنٰى اِنْ شِئْتِ فَلَا يَقَعُ مَالَمْ تَشَأْ وَتَتَوَقَّفُ مَشِيَّتُهَا عَلَى الْمَجْلِسِ بِخِلَافِ اِذَا وَمَتٰى لِاَنَّهُمَا لَمَّا جُعِلَا بِمَعْنٰى اِنْ وَاِنْ تَقْتَضِيْ عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَذَا هُمَا وَاِذَا وَمَتٰى يَدُلَّانِ عَلٰى عُمُوْمِ الزَّمَانِ وَكُلِّيَّتِهٖ فَلَا يَتَوَقَّفُ الْمَشِيَّةُ فِيْهِمَا عَلَى الْمَجْلِسِ وَاِنَّمَا لَمْ يُجْعَلَا بِمَعْنٰى اِذَا وَمَتٰى لِاَنَّهُمَا اِذَا خُلِّيَا عَنْ مَعْنَى الْمَكَانِ فَالْاَقْرَبُ اِلَيْهِمَا هُوَ اَنْ لَا دَلَالَةَ عَلٰى مُجَرَّدِ الشَّرْطِ وَلَا يُنَاسِبُ اَنْ يُجْعَلَ عُمُوْمُ الْمَكَانِ مُسْتَعَارًا مِنْ عُمُوْمِ الزَّمَانِ فَلِكُلٍّ وَاحِدٍ مِنْ كَيْفَ وَكَمْ وَحَيْثُ وَاَيْنَ مُشَابَهَةٌ مِنْ مَعْنَى الشَّرْطِ فَلِذٰلِكَ ذُكِرَتْ فِيْهَا۔

ترجمہ :۔ اور حیث اور این دونوں مکان کے اسم ہیں پس جب کسی نے انت طالق حیث شئت یا این شئت کہا تو عورت جب تک نہ چاہے طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ یہ دونوں جب مکان کے لئے موضوع ہیں اور طلاق ان چیزوں میں سے ہے جو مکان کے ساتھ مختص نہیں ہیں تو اس قول کو ان شئت کے معنی پر محمول کیا جائے گا لہذا طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت نہ چاہے، اور اس عورت کی مشیت مجلس پر موقوف رہے گی برخلاف اذا اور متی کے، کیوں کہ جب ان دونوں کو ان کے معنے میں قرار دیا گیا ہے اور وہ مجلس پر موقوف ہتاہے تو یہ دونوں بھی ایسے ہی ہوں گے اور کلمۂ اذا اور متی عموم زمانہ اور کلیت زمانہ پر دلالت کرتے ہیں لہذا ان دونوں میں مشیت مجلس پر موقوف نہ ہوگی اور حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی میں قرار نہیں دیا گیا ہے کیوں کہ یہ دونوں جب مکان کے معنے سے خالی ہوں تو ان سے جو چیز زیادہ قریب ہے وہ کلمۂ ان ہے جو محض شرط پر دلالت کرتا ہے اور یہ مناسب نہیں کہ عموم مکان کو عموم زماں سے مستعار قرار دیا جائے۔

پس کیف، کم، حیث اور این میں سے ہر ایک معنئ شرط کے مشابہ ہے اور اسی وجہ سے ان کلمات کو حروف شرط کے بیان میں ذکر کیا گیا ہے۔

تشریح :۔ مصنف رح نے حیث اور این ان دو کلموں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ دونوں کلمے مکان کے لئے موضوع ہیں لیکن اگر کسی نے انت طالق حیث شئت یا این شئت کہا تو بغیر عورت کے چاہے طلاق واقع نہ ہوگی اور عورت کا یہ چاہنا مجلس کے ساتھ خاص ہوگا یعنی اگر عورت نے مجلس کے بعد چاہا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی، کیوں کہ حیث اور این دونوں مکان کے لئے موضوع ہیں مگر طلاق چوں کہ کسی مکان کے ساتھ خاص نہیں ہوتی بلکہ جب بھی واقع ہوگی تو تمام مکانات میں واقع ہوگی اس لئے ان دونوں کا اپنے حقیقی معنی یعنی مکان پر محمول کرنا متعذر ہوگیا ہے اور جب حقیقت متعذر ہوگئی تو مجازاً حرف شرط یعنی کلمۂ ان پر محمول کیا جائیگا اور حیث شئت اور این شئت کے معنیٰ ہوں گے ان شئت اور انت طالق ان شئت کی صورت میں چونکہ طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوتی ہے اور عورت کی یہ مشیت مجلس کے ساتھ خاص ہوتی ہے اس لئے انت طالق حیث شئت اور این شئت کیصورت میں بھی طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص ہوگی، مصنف نے فرمایا کہ حیث اور این اذا اور متی کے معنی میں نہیں ہیں کیونکہ اذا اور متی چونکہ زمانہ اور وقت کے عموم پر دلالت کرتے ہیں اس لئے ان دونوں میں عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص نہیں ہوتی بلکہ مجلس کے بعد بھی عورت کو چاہنے کا اختیار باقی رہتا ہے پس اگر حیث اور این، اذا اور متی کے معنی میں ہوتے تو ان میں بھی عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوتی حالاں کہ حیث اور این میں عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص ہے اس سے معلوم ہوا کہ حیث اور این،

اذا اور متی کے معنی میں نہیں ہیں بلکہ کلمۂ اِن کے معنی میں ہے، رہا یہ سوال کہ آخر حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی میں کیوں نہیں لیا گیا اور کلمۂ اِن کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب یہاں مکان کے معنی معتذر ہونے کی وجہ سے ان دونوں (حیث اور این) کو مکان کے معنی سے خالی کر لیا گیا، تو اس معنی پر محمول کیا جائیگا جو معنی ان دونوں سے زیادہ قریب ہے اور ان دونوں سے زیادہ قریب ان شرطیہ ہے اس لئے کہ کلمۂ اِن شرطیہ ہونے میں اذا اور متی کی بہ نسبت اصل ہے کیوں کہ اِن شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور دوسرے کسی معنی میں مستعمل نہیں ہوتا اس کے برخلاف اذا اور متی کے یہ دونوں کبھی شرط کے لئے استعمال ہوتے اور کبھی شرط کیلئے استعمال نہیں ہوتے ۔ پس یہ دونوں مقید ہوں گے اور کلمۂ اِن مطلق ہوگا، اور مطلق مقید پر مقدم ہوتا ہے کیوں کہ مطلق، مقید ہی کا ایک جز ہوتا ہے اور جز کل پر مقدم ہوتا ہے، لہٰذا مطلق بھی مقید پر مقدم ہوگا اور جب مطلق مقید پر مقدم ہے تو حیث اور این کلمۂ اِن سے زیادہ قریب ہوں گے نہ کہ اذا اور متی سے اور جب ایسا ہے تو حیث اور این کو کلمۂ اِن کے معنی پر محمول کرنا مناسب ہوگا اور اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنا مناسب نہ ہوگا اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ عموم مکان جو حیث اور این میں ہے اس کو اس عموم زمان سے مستعار قرار دینا مناسب نہ ہوگا جو عموم زمان اذا اور متی میں ہے ۔ اور حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی پر مجازاً محمول نہ کرنے کی یہ بھی وجہ ہے کہ طلاق میں ممانعت اصل ہے اور ان دونوں کو اذا اور متی پر محمول کرنے کی صورت میں اباحت اصل ہو جاتی ہے اس طور پر کہ اگر ان دونوں کو اذا اور متی کے معنی پر محمول نہ کیا جائے بلکہ کلمۂ اِن کے معنی پر محمول کیا جائے تو مجلس کے بعد عورت کیلئے طلاق چاہنا مباح نہ ہوگا اور اگر اذا اور متی کے معنے پر محمول کیا جائے تو مجلس کے بعد بھی طلاق کا چاہنا مباح ہوگا ۔

بہر حال جب حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنے کی صورت میں ممانعت کی اصالت اباحت کی اصالت سے تبدیل ہو جاتی ہے اور یہ درست نہیں ہے تو ان دونوں کو اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا فلکل واحد من کیف الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ کیف، کم، حیث، اور این، یہ چاروں حروف شرط میں سے نہیں ہیں، لہٰذا ان کو حروف شرط کے بیان میں کیوں ذکر کیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چاروں ظرفیت میں اذا شرطیہ کے مشابہ ہیں اس طور پر کہ جس طرح کلمۂ اذا شرطیہ ہونے کے باوجود ظرفیت کے معنی پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح یہ چاروں ظرفیت کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، کیوں کہ کیف حال پر دلالت کرتا ہے اور حال ظرف کے قائم مقام ہے اور کم کی تمیز کبھی ظرف واقع ہوتی ہے، اور حیث اور این بھی ظرف پر دلالت کرتے ہیں، پس چونکہ یہ چاروں کلمات ظرفیت میں اذا شرطیہ کے مشابہ

ہیں.. اس لئے ان چاروں کو حروف شرط کی بحث میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ ذَكَرَ الْجَمْعَ فِي بَحْثِ حُرُوفِ الْمَعَانِي بِاعْتِبَارِ اَنَّ الْوَاوَ وَالْيَاءَ وَالْاَلِفَ وَالتَّاءَ كُلَّهَا حُرُوفٌ دَالَّةٌ عَلٰى مَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ فَقَالَ الْجَمْعُ الْمُذَكَّرُ بِعَلَامَةِ الذُّكُوْرِ عِنْدَنَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ وَالْاِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَا يَتَنَاوَلُ الْاِنَاثَ الْمُنْفَرِدَاتِ لِاَنَّ تَنَاوُلَ الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ لِلْاِنَاثِ اِنَّمَا هُوَ التَّغْلِيْبُ وَالتَّغْلِيْبُ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ دُوْنَ الْاِنَاثِ الْمُنْفَرِدَاتِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَتَنَاوَلُ الْاِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ اَيْضًا لِاَنَّ كُلَّ عَلَامَةٍ مَخْصُوْصَةٌ لِمَعْنًى هُوَ حَقِيْقَتُهَا، فَلَوْ تَنَاوَلَ الْاِنَاثَ لَزِمَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَلَزِمَ التَّكْرَارُ فِيْ قَوْلِهٖ اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ قُلْنَا نُزُوْلُ الْاٰيَةِ فِيْ حَقِّهِنَّ لِتَطْيِيْبِ قُلُوْبِهِنَّ حَيْثُ قُلْنَ مَا بَالُنَا لَمْ نُذْكَرْ فِي الْقُرْاٰنِ صَرِيْحًا وَاسْتِقْلَالًا فَنَزَلَتِ الْاٰيَةُ فِيْ حَقِّهِنَّ لِاَجْلِ هٰذَا لَا اَنَّهُنَّ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ وَالتَّغْلِيْبُ مِلْكٌ وَاسِعٌ فِي الْقُرْاٰنِ۔

ترجمہ:۔ پھر اس کے بعد حروف معانی کی بحث میں جمع کا ذکر اس اعتبار سے کیا کہ واؤ اور یا اور الف اور تا تمام ایسے حروف ہیں جو جمعیت کے معنی پر دلالت کرنیوالے ہیں چنانچہ مصنف نے فرمایا ہمارے نزدیک جمع مذکر، علامت ذکور کے ساتھ اختلاط کیوقت ذکور و اناث دونوں کو شامل ہوتی ہے اور تنہا اناث کو شامل نہیں ہوتی، کیوں کہ جمع مذکر کا اناث کو شامل ہونا صرف تغلیب کی وجہ سے ہے اور تغلیب کا تحقق اختلاط کیوقت ہوتا ہے نہ کہ تنہا اناث کے وقت، اور امام شافعیؒ کے نزدیک جمع مذکر اناث کو اختلاط کے وقت بھی شامل نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ ہر علامت ایسے معنی کیلئے خاص ہے جو اس علامت کی حقیقت ہیں، پس اگر جمع مذکر اناث کو شامل ہو تو حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع کرنا لازم آئے گا، اور باری تعالیٰ کے قول اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمَات میں تکرار لازم آئیگا، ہم جواب دیں گے کہ ان کے حق میں آیت کا نزول ان کے اطمینانِ قلب کے لئے ہے چنانچہ ان عورتوں نے کہا تھا کہ ہماری کیا حقیقت ہے کہ قرآن میں صریح اور مستقل طور پر ہمارا ذکر نہیں کیا جاتا تو یہ آیت ان کے حق میں اس وجہ سے اتری تھی، یہ بات نہیں کہ عورتیں جمع مذکر میں داخل نہیں ہیں اور تغلیب قرآن میں ایک وسیع باب ہے۔

تشریح:۔ ثم بعد ذلک الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ہماری

بحث حروف معانی کے بیان میں ہے اور جمع حروف معانی میں سے ہے نہیں اس لئے کہ جمع فعل کے قبیل سے ہوتی ہے یا اسم کے قبیل سے اور ان میں سے ہر ایک حرف کا غیر ہے پس ثابت ہوا کہ جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے تو جمع کو حروف معانی کی بحث میں کیوں ذکر کیا گیا، اس کا جواب یہ ہے کہ بلا شبہ حروف معانی میں سے نہیں ہے لیکن علامات جمع یعنی واؤ اور یا، الف اور تا ر ایسے حروف ہیں جو جمعیۃ کے معنی پر دلالت کرتے ہیں' پس ان حروف جمع کا اعتبار کرتے ہوئے جمع کو حروف معانی کی بحث میں ذکر کر دیا گیا چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک جمع مذکر سالم جو علامت ذکور کے ساتھ مذکور ہوتی ہے مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہوتی ہے بشرطیکہ مذکر و مؤنث ملے جلے ہوں اور اگر تنہا مؤنث ہوں اور مذکر نہ ہوں تو جمع مذکر سالم ان کو شامل نہیں ہوتی کیوں کہ جمع مذکر سالم کا اناث (عورتوں) کو شامل ہونا صرف تغلیب کی وجہ سے ہے یعنی ذکور کو اناث پر غلبہ دینے کی وجہ سے ہے اور تغلیب کا تحقق اسی وقت ہوگا جبکہ ذکور و اناث سب ملے جلے ہوں اور اگر ذکور کے بغیر صرف عورتیں ہوں تو اس وقت تغلیب کا تحقق نہیں ہوگا اور جب اس وقت تغلیب کا تحقق نہیں ہوا تو اس وقت صرف عورتوں پر جمع مذکر سالم کا اطلاق بھی نہ ہوگا،

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جمع مذکر سالم بعلامت ذکور اناث کو اس وقت بھی شامل نہیں ہوتی ہے جب کہ ذکور و اناث سب ملے جلے ہوں ان کی دلیل یہ ہے کہ ہر علامت ایسے معنی کیلئے خاص ہوتی ہے جو معنی اس علامت کی حقیقت ہوتا ہے اور جمع مذکر سالم کی جو علامت ہے اس کی حقیقت ذکور (مرد) ہیں اناث (عورتیں) اس کی حقیقت نہیں ہے، پس اگر جمع مذکر سالم ذکور کے ساتھ اناث کو بھی شامل ہو تو اس صورت میں حقیقت (ذکور) اور مجاز (اناث) کا جمع ہونا لازم آئیگا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے' نیز باری تعالیٰ کے قول ان المسلمین والمسلمات میں تکرار لازم آئے گا اس طور پر کہ مسلمین بھی مسلمان عورتوں کو شامل ہے اور مسلمات میں بھی مسلمان عورتوں کا ذکر ہے اور تکرار بھی کوئی پسندیدہ امر نہیں ہے، ہماری طرف سے پہلی خرابی کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اس کو تغلیب کے باب سے قرار دیا ہے اور تغلیب چوں کہ واضع ہی کی طرف سے ہوتی ہے اسلئے تغلیب مجاز کے قبیل سے نہ ہوگی، اور جب تغلیب مجاز کے قبیل سے نہیں ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز بھی لازم نہ آئیگا، اور اگر تغلیب کو مجاز کے قبیل سے تسلیم کر لیا جائے تو یہ عموم مجاز ہوگا جس کا ایک فرد حقیقت ہوتا ہے اور ایک فرد مجاز ہوتا ہے اور عموم مجاز کی صورت میں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آتا ہے دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا نزول عورتوں کے حق میں ان کے اطمینان قلب اور تسلی کیلئے ہوا ہے کیوں کہ بعض ازواج مطہرات نے یہ کہا تھا کہ اللہ کے نزدیک ہماری کوئی حقیقت اور دیلو نہیں ہے اس لئے کہ قرآن پاک میں صریح اور مستقل طور پر ہمارا کہیں ذکر نہیں کیا جاتا ہے

اس وقت یہ آیت ان کے حق میں محض ان کی تسلی کیلئے اتری تھی یہ بات نہیں کہ عورتیں جمع مذکر سالم میں داخل نہیں ہیں اور رہی تغلیب تو وہ قرآن پاک میں ایک وسیع باب ہے بہت سی جگہ اس کا اعتبار کیا گیا ہے۔

وَاِنْ ذُکِرَ بِعَلَامَۃِ التَّانِیْثِ یَتَنَاوَلُ الْاِنَاثَ خَاصَّۃً لِاَنَّ الرَّجُلَ لَایَکُوْنُ تَبِعًا لِلْاُنْثٰی حَتّٰی ... یَدْخُلَ فِیْ تَغْلِیْبِ الْاُنْثٰی حَتّٰی قَالَ فِی السِّیَرِ الْکَبِیْرِ اِذَا قَالَ اٰمِنُوْنِیْ عَلٰی بَنِیَّ وَلَہٗ بَنُوْنَ وَبَنَاتٌ اَنَّ الْاَمَانَ یَتَنَاوَلُ الْفَرِیْقَیْنِ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَکَّرَ یَتَنَاوَلُ الذُّکُوْرَ وَالْاِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَوْ قَالَ اٰمِنُوْنِیْ عَلٰی بَنَاتِیْ لَایَتَنَاوَلُ الذُّکُوْرَ مِنْ اَوْلَادِہٖ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُؤَنَّثَ لَایَتَنَاوَلُ الذُّکُوْرَ عَلٰی سَبِیْلِ التَّغْلِیْبِ وَلَوْ قَالَ عَلٰی بَنِیَّ وَلَیْسَ لَہٗ سِوَی الْبَنَاتِ لَایَثْبُتُ الْاَمَانُ لَھُنَّ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَکَّرَ اِنَّمَا یَتَنَاوَلُ الْمُؤَنَّثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ تَغْلِیْبًا دُوْنَ الْاِنْفِرَادِ لِعَدَمِ التَّغْلِیْبِ وَلَوْ ذَکَرَ ھٰذِہِ الْاَمْثِلَۃَ عَلٰی سَبِیْلِ النَّشْرِ الْمُرَتَّبِ لَکَانَ اَوْلٰی وَاَخْصَرَ۔

ترجمہ:۔ اگر جمع علامتِ تانیث کیساتھ مذکور ہو تو خاص طور پر اناث کو شامل ہوگی، کیوں کہ مرد، عورت کے تابع نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ تغلیب انثی میں داخل ہو جائے، چنانچہ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے جب کافر کہے "امنونی علی بنی" اور اس کے بیٹے بھی ہوں اور بیٹیاں بھی تو اس صورت میں امان دونوں گروہوں کو شامل ہوگا اس لئے کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت ذکور اور اناث دونوں کو شامل ہوتی ہے اور اگر کہے "امنونی علی بناتی" تو اس صورت میں امان اس کی اولاد ذکور کو شامل نہ ہوگا، کیونکہ جمع مؤنث تغلیب کے طور پر ذکور کو شامل نہیں ہوتی ہے اور اگر کہا علی بنی اور اس کے لئے بیٹیوں کے علاوہ بچے نہ ہوں تو ان کے لئے امان ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت تغلیب کے طور پر اناث کو شامل ہوتی ہے نہ کہ انفراد کے وقت، اس لئے کہ یہاں تغلیب نہیں ہے اور اگر مصنف ان مثالوں کو نشرِ مرتب کے طور پر ذکر کرتے تو یہ مناسب بھی ہوتا اور مختصر بھی ہوتا۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر جمع کو علامتِ تانیث یعنی الف اور تاء کیساتھ ذکر کیا گیا ہو تو وہ جمع خاص طور پر عورتوں کو شامل ہوگی مردوں کو شامل نہ ہوگی، کیونکہ مرد عورت کے تابع نہیں ہوتا ہے اور جب مرد، عورت کے تابع نہیں ہوتا تو عورتوں کو مردوں پر غلبہ دیکر مردوں کو جمع مونث کے صیغہ میں بھی داخل نہیں کیا جائے گا، جمع کے سلسلہ میں تین قواعد

ذکر کئے گئے (۱) جمع مذکر علامت ذکور کیساتھ اختلاط کے وقت ذکور و اناث دونوں کو شامل ہوتی ہے
(۲) جمع مذکر علامت ذکور کیساتھ تنہا اناث کو شامل نہیں ہوتی (۳) جمع علامات تانیث کے ساتھ صرف اناث کو شامل ہوتی ہے، فاضل مصنف نے سیر کبیر کے حوالہ سے ان تینوں قواعد کی مثالوں کو لف و نشر مرتب کے طور پر ذکر کیا ہے چنانچہ پہلے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی کافر نے کہا "امنونی علی بنی" اور اس کی اولاد میں بیٹے بھی ہوں اور بیٹیاں بھی ہوں تو یہ امان دونوں گروہوں کو شامل ہوگا، کیونکہ ذکور و اناث اگر ملے جلے ہوں تو جمع مذکر دونوں کو شامل ہوتی ہے، پھر تیسرے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی کافر نے کہا "امنونی علی بناتی" تو یہ امان اس کی اولاد ذکور کو شامل نہ ہوگا بلکہ صرف اولاد اناث کو شامل ہوگا کیوں کہ جمع مؤنث تغلیب کے طور پر ذکور کو شامل نہیں ہوتی ہے، پھر دوسرے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی کافر نے کہا "امنونی علی بنی" اور بنات کے سوا اس کے بچے نہ ہوں تو یہ امان بنات کیلئے ثابت نہ ہوگا، کیوں کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت تو تغلیباً اناث کو شامل ہوتی ہے لیکن اگر اناث تنہا ہوں تو جمع مذکر ان کو شامل نہیں ہوتی۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر ان مثالوں کو بیان کردہ قواعد کی ترتیب کے مطابق ذکر کیا جاتا اور تیسری مثال کو دوسری مثال پر مقدم کیا جاتا تو یہ زیادہ مناسب ہوتا اور مختصر ہوتا یعنی مثالیں اس طرح ذکر کرتے، اذا قال امنونی علی بنی ولہ بنون وبنات ان الامان یتناول الفریقین ولو لم یکن لہ سوی البنات، لا یثبت الامان لھن ولو قال امنونی علی بناتی لا یتناول الذکور من اولادہ۔

وَاَمَّا الصَّرِيحُ فَمَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ ظُهُورًا بَيِّنًا حَقِيقَةً كَانَ اَوْ مَجَازًا فِيهِ تَنْبِيهٌ عَلٰى اَنَّ الصَّرِيحَ وَالْكِنَايَةَ يَجْتَمِعُ مَعَ كُلٍّ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فَكَاَنَّهُمَا قِسْمَانِ مِنْهُمَا وَلَمَّا كَانَ ظُهُورُهُ مِنْ وُجُوهِ الْاِسْتِعْمَالِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى قَيْدٍ يُحْتَاجُ بِهِ النَّصُّ فِي الْمُفَسَّرِ لِاَنَّ ظُهُورَهُ مِنْ حَيْثُ الْاِسْتِعْمَالِ وَظُهُورُهُمَا بِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ وَالْقَرَائِنِ كَقَوْلِهٖ اَنْتَ حُرٌّ وَاَنْتَ طَالِقٌ اَلظَّاهِرُ اَنَّهُمَا مِثَالَانِ لِلصَّرِيحِ مِنَ الْحَقِيقَةِ فَاِنَّهُمَا حَقِيقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِي اِزَالَةِ الرِّقِّ وَالنِّكَاحِ صَرِيحَانِ فِيهِمَا وَيُحْتَمَلُ اَنْ يَكُونَا مِثَالَيْنِ لِلْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ بِاعْتِبَارِ جِهَتَيْنِ لِاَنَّهُمَا مَجَازَانِ لُغَوِيَّانِ فِي هٰذَا الْمَعْنٰى وَحَقِيقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِيهِ هٰكَذَا قِيلَ۔ ـــــ

ترجمہ :- صریح وہ لفظ ہے جس سے اس کی مراد بالکل ظاہر ہو خواہ وہ صریح حقیقی ہو یا مجازی ہو اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ، دونوں حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کے ساتھ جمع ہو جاتے ہیں گویا دونوں حقیقت و مجاز کی قسمیں ہیں، چوں کہ صریح کا ظہور طریق استعمال کے قبیل سے ہے اس لئے کسی ایسی قید کی ضرورت نہیں ہے جس کے ذریعہ نص اور مفسر کو خارج کیا جائے، کیوں کہ صریح کا ظہور، استعمال کے لحاظ سے ہے اور ان دونوں کا ظہور متکلم کے قصد اور قرائن سے ہے جیسے اس کا قول انت حر اور انت طالق، بظاہر یہ دونوں مثالیں صریح حقیقی کی ہیں کیوں کہ یہ دونوں مثالیں ازالۂ رقیت اور ازالۂ نکاح میں دو شرعی حقیقتیں ہیں اور دونوں صریح ہیں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ مذکورہ دونوں مثالیں حقیقت اور مجاز کی ہوں دو اعتبار سے کیوں کہ اس معنی میں یہ دونوں لغوی مجاز ہیں اور دو شرعی حقیقتیں ہیں ایسا ہی کہا گیا ہے۔

تشریح :- مصنف رحمہ نے تقسیم ثالث کی دو قسموں حقیقت اور مجاز کی بحث سے فارغ ہو کر تیسری قسم یعنی صریح کی تعریف اور اس کا حکم ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ صریح وہ لفظ ہے جس کے معنی اور مراد بالکل ظاہر ہوں ان میں کسی طرح کا احتمال باقی نہ رہے بلکہ لفظ کے بولتے ہی اس کے معنی سمجھ میں آجائیں، وہ لفظ صریح خواہ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو، شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول حقیقۃً کان او مجازاً میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کے ساتھ جمع ہو جاتے ہیں یعنی صریح، حقیقی بھی ہو سکتا ہے اور مجاز بھی، گویا صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں یعنی حقیقت کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ اور مجاز کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ ولما کان ظہورہ من وجوہ الاستعمال الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ تعریف کے لئے جامع اور مانع ہونا ضروری ہے حالانکہ صریح کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ جس طرح صریح کے معنی میں ظہور رہتا ہے اسی طرح تقسیم ثانی یعنی بیان کے جملہ اقسام نص، مفسر وغیرہ میں بھی ظہور معنی ہوتا ہے، لہذا صریح کی تعریف میں بیان کے اقسام (نص ومفسر وغیرہ) بھی داخل ہو گئے ہیں۔

پس تعریف کو دخول غیر سے مانع کرنے کے لئے صریح کی تعریف میں ایسی قید ذکر کرنی چاہیئے تھی جس سے بیان کے اقسام نص مفسر وغیرہ صریح کی تعریف سے خارج ہو جاتے، اس کا جواب یہ ہے کہ صریح کا ظہور بطریق استعمال ہوتا ہے اور نص اور مفسر کا ظہور متکلم کے ارادے اور قرائن سے ہوتا ہے اور جب یہ فرق موجود ہے تو صریح کی تعریف میں کسی ایسی قید کے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہی جسکے ذریعہ نص وغیرہ کو صریح کی تعریف سے خارج کیا جائے۔ مصنف رحمہ نے صریح کی دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں (۱) مولی کا قول اپنے غلام سے انت حر اور شوہر کا قول اپنی بیوی سے انت طالق، شارح کہتے ہیں

کہ بظاہر یہ دونوں صریح حقیقی کی مثالیں ہیں، صریح تو اس لئے ہیں کہ یہ دونوں اپنے اپنے معنی یعنی ازالۂ رقیت اور ازالۂ نکاح میں ظاہر ہیں ..... اور حقیقی اس لئے ہیں کہ انت حر ازالۂ رقیت میں حقیقت شرعیہ ہے اور انت طالق ازالۂ نکاح میں حقیقت شرعیہ ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں دو اعتبار سے حقیقت و مجاز کی مثالیں ہوں یعنی یہ دونوں مذکورہ معانی (ازالۂ رقیت اور ازالۂ نکاح) میں لغۃً تو مجاز ہوں اور شرعاً حقیقت ہوں لہذا یہ دونوں صریح حقیقی کی بھی مثالیں ہو جائیں گی اور صریح مجازی کی بھی، بہر حال حضرات علماء نے جو کچھ کہا وہ کہدیا گیا ہے۔

وَحُكْمُهُ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتّٰى اسْتَغْنٰى عَنِ الْعَزِيْمَةِ أَيْ لَا يَحْتَاجُ إِلٰى أَنْ يَّنْوِيَ الْمُتَكَلِّمُ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى مِنَ اللَّفْظِ فَإِنْ قَصَدَ أَنْ يَّقُوْلَ سُبْحَانَ اللّٰهِ فَجَرٰى عَلٰى لِسَانِهِ إِنْتِ طَالِقٌ يَقَعُ الطَّلَاقُ وَلَوْ لَمْ يَقْصِدْهُ وَهٰكَذَا قَوْلُهُ بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ ————

ترجمہ: اور صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم عین کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو یہاں تک کہ ارادہ اور نیت سے بے نیاز ہو یعنی اس بات کا محتاج نہیں ہوگا کہ متکلم لفظ سے اس معنی کا ارادہ کرے چنانچہ اگر کسی نے سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن اس کی زبان پر انت طالق جاری ہو گیا تو طلاق واقع ہو جاتی ہے اگرچہ اس کا قصد نہ کیا ہو اور ایسا ہی حکم اس کے قول بعت اور اشتریت کا ہے۔

تشریح: صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو اور ارادہ اور نیت کی ضرورت نہ پڑے یعنی حکم کو صریح کے ساتھ متعلق کرنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ متکلم اس لفظ صریح سے معنی کا ارادہ کرے بلکہ بغیر ارادے ہی کے حکم مرتب ہو جائے گا چنانچہ اگر کسی نے سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن اس کی زبان پر انت طالق جاری ہو گیا تو اس سے قضاءً طلاق واقع ہو جائے گی، اگرچہ طلاق کا ارادہ نہیں کیا ہے، اسی طرح اگر بغیر ارادے کے بعت یا اشتریت کہا تو ان کا حکم بھی ثابت ہو جائے گا۔

وَأَمَّا الْكِنَايَةُ فَمَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهِ وَلَا يُفْهَمُ إِلَّا بِقَرِيْنَةٍ حَقِيْقَةً كَانَ أَوْ مَجَازًا فِيْهِ تَنْبِيْهٌ أَيْضًا عَلٰى أَنَّ الْكِنَايَةَ تَجْتَمِعُ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ بِالْاِسْتِتَارِ هُوَ الْاِسْتِتَارُ بِحَسَبِ الْاِسْتِعْمَالِ وَلَا حَاجَةَ إِلٰى إِخْرَاجِ

الخَفِیُّ وَالْمُشْكِلُ لِاَنَّ خِفَاءَهُمَا بِحَسَبِ مَانِعٍ اٰخَرَ فَلَوْ وَقَعَ الْخِفَاءُ فِي الصَّرِيْحِ اَوِ الظُّهُوْرُ فِي الْكِنَايَةِ بِعَوَارِضِ اُخَرَ لَا يَضُرُّ ذٰلِكَ فِي كَوْنِهٖ صَرِيْحًا اَوْ كِنَايَةً لِاَنَّ الْعَوَارِضَ الْاُخْرٰى لَا تُعْتَبَرُ فَالْمَدَارُ فِيْهِمَا عَلَى الْاِسْتِعْمَالِ وَلِهٰذَا قَالُوْا اَنَّ الْحَقِيْقَةَ الْمَهْجُوْرَةَ كِنَايَةٌ وَالْمُسْتَعْمَلَةَ صَرِيْحَةٌ وَالْمَجَازَ الْمُتَعَارَفَ صَرِيْحٌ وَغَيْرَ الْمُتَعَارَفِ كِنَايَةٌ مِثْلُ اَلْفَاظِ الضَّمِيْرِ كَهَاءِ الْكِنَايَةِ وَاَنَا وَاَنْتَ فَاِنَّ كُلَّهَا وُضِعَتْ لِيَسْتَعْمِلَهَا الْمُتَكَلِّمُ عَلٰى طَرِيْقِ الْاِسْتِتَارِ وَالْخِفَاءِ وَكَوْنُهٗ اَعْرَفَ الْمَعَارِفِ عِنْدَ النَّحْوِيِّيْنَ لَا يَضُرُّ بِكَوْنِهٖ كِنَايَةً لِاَنَّ ذٰلِكَ شَيْءٌ اٰخَرُ وَلِهٰذَا اَنْكَرَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلٰى مَنْ دَقَّ بَابَهٗ فَقَالَ مَنْ اَنْتَ فَقَالَ اَنَا فَقَالَ اَنَا اَنَا اَيْ لِمَ تَقُوْلُ اَنَا اَنَا بَلْ اُذْكُرْ اِسْمَكَ حَتّٰى اَفْهَمَ ثُمَّ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ مِثَالٌ لِلْكِنَايَةِ الْحَقِيْقِيَّةِ وَلَمْ يَذْكُرْ مِثَالَ الْكِنَايَةِ الْمَجَازِيَّةِ۔ ــــــــــ

ترجمہ:۔ اور کنایہ وہ ہے جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور بغیر قرینہ کے نہ سمجھے جاتے ہوں خواہ وہ حقیقی ہوں یا مجازی اس میں بھی اس بات پر تنبیہ ہے کہ کنایہ حقیقت و مجاز کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے اور استتار سے مراد وہ استتار ہے جو بحسب الاستعمال ہو اور خفی اور مشکل کے اخراج کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ ان دونوں کا خفار دوسرے معنی کی وجہ سے ہے، پس اگر دوسرے عوارض کی وجہ سے صریح میں خفار واقع ہو اور کنایہ میں ظہور واقع ہو تو یہ اس کے صریح یا کنایہ ہونے میں مضر نہیں ہوگا کیوں کہ دوسرے عوارض معتبر نہیں ہیں، لہذا ان دونوں میں مدار استعمال پر ہے اسی لئے فقہار نے کہا کہ حقیقت مہجورہ کنایہ ہے اور حقیقت مستعلہ صریحہ، اور مجاز متعارف صریح ہے اور غیر متعارف کنایہ ہے جیسے الفاظ ضمیر مثلاً ہائے کنایہ انا اور انت کیوں کہ ان تمام کو اسی لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ متکلم ان کو استتار اور خفار کے طور پر استعمال کرے اور نحویوں کے نزدیک ضمیر کا اعرف المعارف ہونا اس کے کنایہ ہونے کیلئے مضر نہیں ہے اس لئے کہ یہ اور بات ہے اسی لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص پر نکیر فرمائی جس نے آپ کے دروازہ کو کھٹکھٹایا چنانچہ آپ نے فرمایا تم کون ہو اس نے کہا انا (میں)، آپ نے فرمایا انا انا (میں میں)، یعنی تم انا انا کیوں بولتے ہو بلکہ اپنا نام ذکر کرو تاکہ میں سمجھ سکوں، پھر یہ بات ظاہر ہے کہ یہ کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے اور کنایہ مجازیہ کی مثال ذکر نہیں کی گئی۔

تشریح:۔ تقسیم ثالث کی چوتھی قسم کنایہ ہے، کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو.....

اور بغیر قرینہ کے مفہوم نہ ہوتی ہو خواہ وہ کنایہ حقیقت ہو یا مجاز ہو، شارح کہتے ہیں کہ مصنف رحؒ نے حقیقۃً کان او مجازاً سے اس بات پر تنبیہ فرمائی ہے کہ کنایہ حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو سکتا ہے اور مجاز کے ساتھ بھی، والمراد بالاستتار سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ خفی، مشکل، مجمل، اور متشابہ میں بھی چونکہ مراد پوشیدہ ہوتی ہے اس لئے یہ سب کنایہ کی تعریف میں داخل ہوجائینگے اور کنایہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی، پس کنایہ کی تعریف کو دخول غیر سے مانع کرنے کے لئے ایسی قید ذکر کرنی چاہیئے تھی جس کے ذریعہ خفی وغیرہ کنایہ کی تعریف سے خارج ہوجاتے اسکا جواب یہ ہے کہ کنایہ میں پوشیدگی استعمال کے اعتبار سے ہوتی ہے اور خفی وغیرہ میں دوسرے مانع کی وجہ سے پوشیدگی ہوتی ہے جیسا کہ ان کی تعریفات کے ذیل میں معلوم ہو چکا ہے۔

پس جب کنایہ خفی وغیرہ سے اس اعتبار سے ممتاز ہے تو کنایہ کی تعریف سے خفی وغیرہ کو خارج کرنے کے لئے کنایہ کی تعریف میں کسی قید کو ذکر کرنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں ہے، بعض حضرات نے کہا کہ اگر خفی وغیرہ کنایہ میں داخل ہوتے ہیں تو کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ خفی وغیرہ ایک تقسیم کے اقسام ہیں اور کنایہ دوسری تقسیم کے اقسام میں ہے اور ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام میں داخل ہو سکتے ہیں شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ اگر صریح میں خفاء اور کنایہ میں ظہور دوسرے عوارض کیوجہ سے واقع ہو گیا تو ان کے صریح اور کنایہ ہونے کیلئے مضر نہ ہوگا، یعنی اس کے باوجود صریح صریح رہے گا اور کنایہ، کنایہ رہے گا۔ اس لئے کہ صریح اور کنایہ میں صرف استعمال معتبر ہے اور دوسرے عوارض غیر معتبر ہیں لہذا استعمال کے اعتبار سے اگر کوئی لفظ صریح ہو اور دوسرے عوارض کی وجہ سے اس میں خفاء پیدا ہوجائے تو یہ لفظ صریح ہی رہیگا خفاء پیدا ہونیکی وجہ سے کنایہ نہ ہوگا اسی طرح استعمال کے اعتبار سے اگر کوئی لفظ کنایہ ہو اور دوسرے عوارض کیوجہ سے اس میں ظہور پیدا ہوجائے تو وہ لفظ کنایہ ہی رہے گا، ظہور کے پیدا ہونے کی وجہ سے صریح نہ ہوگا، اسی لئے علماء نے کہا کہ حقیقت مہجورہ کنایہ ہے کیوں کہ حقیقت مہجورہ کی مراد مفہوم نہیں ہوتی ہے مگر یہ کہ حقیقت کے متروک ہونے کا قرینہ موجود ہو اور حقیقت مستعملہ صریحہ ہے کیونکہ حقیقت کے مستعمل ہونے کی وجہ سے اس کی مراد ظاہر اور واضح ہے اور مجاز متعارف کی مراد چوں کہ ظاہر ہوتی ہے اس لئے مجاز متعارف صریح ہوگا، اور غیر متعارف کی مراد چونکہ پوشیدہ ہوتی ہے اس لئے مجاز غیر متعارف کنایہ ہوگا۔

مصنفؒ نے کنایہ کی مثال میں الفاظ ضمیر کا ذکر کیا ہے الفاظ ضمیر سے مراد ضمیر غائب جیسے ھو ضمیر مخاطب جیسے انت اور ضمیر متکلم جیسے انا ہے کیوں کہ ان تمام کو اسی لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ متکلم ان کو استتار اور خفاء کے طور پر استعمال کر سکے مثلاً اگر متکلم زید کے نام کی صراحت نہ کرنا چاہے تو وہ ھو

کہدے گا چونکہ ضمائر میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے اسی لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دروازے پر دستک دی، پھر جب آپ نے پوچھا کہ تم کون ہو تو اس نے کہا انا اللہ کے رسول میں ہوں، آپؐ نے خفگی کے لب و لہجہ میں فرمایا انا انا یعنی انا انا کیا ہے تم کو اپنا نام ذکر کرنا چاہیئے تاکہ میں سمجھ سکوں کہ آنیوالا کون ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ ضمائر کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے، لیکن یہاں ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ نحویوں کے نزدیک ضمیر اعرف المعارف ہوتی ہے یعنی ضمیر میں سب سے زیادہ تعریف ہوتی ہے پس جب ضمیر اعرف المعارف ہے تو ضمیر کنایہ کیسے ہو سکتی ہے کیوں کہ کنایہ میں ابہام کا ہونا ضروری ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ضمیر کا اعرف المعارف ہونا اس کے کنایہ ہونے کے لئے مضر نہیں ہے اسلئے کہ اس کا اعرف المعارف ہونا اور بات ہے یعنی ضمیر کے اعرف المعارف ہونے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ ضمیر سے بذاتہ کسی غیر معین چیز کا ارادہ کرنا درست نہیں ہوگا، اس کے برخلاف دوسرے معارف کے ان سے غیر معین چیز کا ارادہ کرنا درست ہے۔

بہرحال اعرف المعارف ہونے کے باوجود ضمیر میں ایک گونہ ابہام ہو سکتا ہے اور جب اس میں ابہام ہو سکتا ہے تو ضمیر بلاشبہ کنایہ کی مثال ہوگی، شارح کہتے ہیں کہ بظاہر ضمیر کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے، اور رہا کنایہ مجازیہ تو اس کو اگرچہ مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے لیکن ہر مجاز غیر متعارف کنایہ مجازیہ کی مثال واقع ہوگا۔

وَحُكْمُهَا اَنْ لَا يَجِبَ الْعَمَلُ بِهَا اِلَّا بِالنِّيَّةِ اَيْ بِنِيَّةِ الْمُتَكَلِّمِ لِكَوْنِهَا مُسْتَتِرَةَ الْمُرَادِ فَلَا يُطَلَّقُ فِيْ اَنْتِ بَائِنٌ مَا لَمْ يَنْوِ نِيَّتَهٗ اَوْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَائِمًا مَقَامَهَا كَدَلَالَةِ الْغَضَبِ اَوْ مُذَاكَرَةِ الطَّلَاقِ ـــــــــــــ

ترجمہ:۔ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر بغیر متکلم کی نیت کے عمل کرنا واجب نہ ہو کیونکہ کنایہ ... مستترۃ المراد ہوتا ہے پس انت بائن میں طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ متکلم طلاق کی نیت نہ کرے یا کوئی ایسی چیز نہ ہو جو اس کے قائم مقام ہو جیسے حالت غضب کی دلالت یا مذاکرہ طلاق کی دلالت۔

تشریح:۔ مصنف نے فرمایا کہ کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر بغیر نیت عمل کرنا واجب نہ ہو یعنی لفظ کنایہ پر عمل کرنا اسی وقت واجب ہوگا جب کہ متکلم اس کی نیت کرے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے لہذا اس کو واضح اور واجب العمل کرنے کیلئے متکلم کی طرف

سے نیت کا پایا جانا ضروری ہے اور اگر نیت نہ ہو تو اس کے قائم مقام کوئی چیز ہو جو اس پر دلالت کرتی ہو مثلاً اگر کسی نے اپنی دلھن سے انت بائن کہا تو محض اس کے تکلم سے طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ یا تو شوہر طلاق کی نیت کرے یا کوئی اس کا قائمقام موجود ہو مثلاً حالت غضب یا مذاکرہ طلاق کی دلالت، پس نیت اور دلالت میں سے اگر کوئی چیز موجود ہوئی تو طلاق واقع ہوجائیگی۔

وَكِنَايَاتُ الطَّلَاقِ سُمِّيَتْ بِهَا مَجَازاً حَتّٰى كَانَتْ بَوَائِنَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ اَنَّكُمْ قُلْتُمْ اِنَّ الْكِنَايَةَ مَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهٖ وَالْحَالُ اَنَّ اَلْفَاظَ الطَّلَاقِ الْبَائِنِ مِثْلُ قَوْلِهٖ اَنْتِ بَائِنٌ وَبَتَّةٌ وَبَتْلَةٌ وَحَرَامٌ وَنَحْوُهَا كُلُّهَا مَعْلُوْمَةُ الْمَعَانِيْ وَاسْتُعْمِلَتْ فِيْهَا صَرَاحَةً فَكَيْفَ تُسَمُّوْنَهَا كِنَايَةً فَاَجَابَ بِاَنَّ تَسْمِيَتَهَا كِنَايَةً اِنَّمَا هِيَ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ لِاَنَّ مَعْنٰى كُلِّ وَاحِدٍ مَعْلُوْمٌ لَا اِبْهَامَ فِيْهِ اِذْ مَعْنَى الْبَائِنِ وَاضِحٌ لٰكِنْ لَا يُعْلَمُ مِنْ اَيِّ شَيْءٍ بَائِنٌ أَمِنَ الزَّوْجِ اَوْ مِنَ الْعَشِيْرَةِ اَوْ مِنَ الْمَالِ اَوِ الْجَمَالِ فَاِذَا نَوٰى اَنَّهَا بَائِنٌ عَنِّيْ زَالَ الْاِبْهَامُ فَكَانَ عَامِلاً بِمُوْجَبِهٖ وَلِذَا وَقَعَ الطَّلَاقُ الْبَائِنُ بِهَا وَلَوْ كَانَتْ كِنَايَاتٍ حَقِيْقَةً لَكَانَتْ مِنْ قَبِيْلِ اَنْ يُذْكَرَ اَنْتِ بَائِنٌ وَيُرَادُ بِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ

ترجمہ:۔ اور کنایات طلاق کو مجازاً کنایات سے موسوم کیا گیا ہے یہاں تک وہ بوائن ہوگئے یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے وہ یہ کہ تم نے کہا کہ کنایہ وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو حالاں کہ طلاق بائن کے الفاظ مثلاً انت بائن، بتۃ، بتلۃ، حرام اور ان جیسے دوسرے الفاظ سب کے سب ایسے الفاظ ہیں جن کے معانی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحۃً مستعمل ہیں پھر تم ان الفاظ کو کنایہ کے ساتھ کیسے موسوم کرتے ہو، پس مصنف نے جواب میں فرمایا کہ ان الفاظ کا کنایہ نام رکھنا بطریق مجاز ہے کیوں کہ ہر ایک کے معنی معلوم ہے اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہے۔ اس لئے کہ بائن کے معنی واضح ہیں، لیکن یہ معلوم نہیں کہ کون سی چیز سے بائن (جدا) ہے آیا شوہر سے جدا ہے خاندان سے یا مال یا جمال سے،

پس جب اس نے نیت کی کہ وہ مجھ سے بائن ہے تو ابہام دور ہوگیا' پس وہ اس لفظ کے موجب پر عامل ہوگا اسی وجہ سے ان الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور اگر کنایات حقیقی ہوتے تو وہ اس قبیل سے ہوتے کہ انت بائن ذکر کیا جاتا اور انت طالق مراد لیا جاتا اور طلاق

رجعی واقع ہوتی۔

تشریح:۔ اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ احناف نے کہا کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو حالانکہ طلاق بائن کے الفاظ مثلاً انت بائن بتۃ، بتلۃ، حرام اور ان جیسے دوسرے الفاظ سب کے سب ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں چنانچہ بائن، بینونت سے ماخوذ ہے جس کے معنی جدا ہونے کے ہیں، حرام، حرمت سے ماخوذ ہے جس کے معنی منع کرنے کے ہیں، البتۃ، البت سے ماخوذ ہے جس کے معنی کاٹنے کے ہیں اور بتلۃ، بتل سے ماخوذ ہے جس کے معنی جدا کرنے اور کاٹنے کے ہیں۔ بہرحال ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحۃً مستعمل ہیں، پس جب ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں مستعمل بھی ہیں تو ان الفاظ کو کنایات طلاق قرار دینا کیسے درست ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کو کنایہ سے موسوم کرنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہے مثلاً لفظ بائن کے معنی یعنی جدا کرنا اور جدا ہونا بالکل واضح ہیں، اس میں کوئی ابہام نہیں ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ عورت کس سے جدا ہے، آیا شوہر سے جدا ہے یا خاندان سے جدا ہے یا مال سے جدا ہے یا جمال سے جدا ہے، پس اس ابہام کیوجہ سے یہ الفاظ کنایات حقیقیہ کے مشابہ ہو گئے اور اس مشابہت کی وجہ سے ان الفاظ کو کنایات کہا جانے لگا۔

چنانچہ اگر شوہر نے یہ نیت کی کہ وہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہو جائیگا اور شوہر اس لفظ کے موجب یعنی بینونت پر عمل کرنے والا ہوگا اور جب شوہر اس لفظ کے موجب یعنی بینونت پر عمل کرنے والا ہوا تو اس لفظ سے طلاق بائن واقع ہوگی اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنایات طلاق ہوتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ شوہر نے انت بائن بول کر کنایۃً انت طالق مراد لیا ہے اور انت طالق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا انت بائن سے طلاق رجعی واقع ہونی چاہیئے حالانکہ اس سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔

بہرحال یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ الفاظ حقیقۃً کنایات نہیں ہیں بلکہ ان کو مجازاً کنایات قرار دیدیا گیا ہے۔

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّ الْكِنَايَةَ مَا كَانَ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرًا لَا مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ وَهٰهُنَا كَذٰلِكَ فَاِنَّ الْبَائِنَ وَاِنْ كَانَ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ وَاضِحًا لٰكِنَّ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرٌ وَهُوَ اَنَّهَا بَائِنٌ عَنِ الزَّوْجِ فَكَانَتْ كِنَايَاتٍ

حَقِيْقَةً وَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّهَا كِنَايَاتٌ عَلٰى مَذْهَبِ عُلَمَاءِ الْبَيَانِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ فَاِنَّ الْكِنَايَةَ عِنْدَهُمْ اَنْ يُذْكَرَ لَفْظٌ وَيُرَادُ بِهٖ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَهٗ لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهٖ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ اِلٰى مَلْزُوْمِهٖ كَمَا فِيْ طَوِيْلِ النِّجَادِ يُرَادُ بِهٖ طُوْلُ النِّجَادِ لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهٖ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ اِلٰى مَلْزُوْمِهِ الَّذِيْ هُوَ طُوْلُ الْقَامَةِ وَهٰهُنَا كَذٰلِكَ فَاِنَّ بَائِنًا مَحْمُوْلٌ عَلٰى مَعْنَاهُ لٰكِنْ لِيَنْتَقِلَ مِنْهُ اِلٰى مَلْزُوْمِهٖ وَهُوَ الطَّلَاقُ بِصِفَةِ الْبَيْنُوْنَةِ عِنْدَ النِّيَّةِ وَهُوَ اَيْضًا لَا يَخْلُوْ مِنْ خَدْشَةٍ فَتَاَمَّلْ۔

ترجمہ:۔ اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کے مرادی معنی پوشیدہ ہوں کہ اس کے لغوی معنی اور یہاں ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ بائن اگرچہ اس کے لغوی معنی واضح ہیں لیکن اس کے مرادی معنی پوشیدہ ہیں اور وہ یہ کہ وہ عورت شوہر سے جدا ہے، پس یہ الفاظ حقیقۃً کنایات ہوئے اسی لئے علماء نے کہا کہ یہ الفاظ علمائے بیان کے مذہب کے مطابق کنایات ہیں علمائے اصول کے مذہب کے مطابق نہیں کیوں کہ علمائے بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کے معنی موضوع لہٗ مراد ہوں اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس سے اس کے ملزوم کی طرف بھی منتقل ہوتا ہے جیسے طویل النجاد میں کہ اس سے طول نجاد مراد ہے اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ملزوم کی طرف منتقل ہوتا ہے اور ملزوم درازقامت ہوتا ہے اور ایسا ہی یہاں ہے اس لئے کہ لفظ بائن اپنے معنی پر محمول ہے لیکن اس سے اس کے ملزوم کی طرف منتقل ہو سکتا ہے اور وہ نیت کے وقت طلاق بائن ہے وہ بھی خدشہ سے خالی نہیں ہے خوب غور کر لو۔

تشریح:۔ اس عبارت میں سابقہ جواب پر ایک اعتراض کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ طلاق کے الفاظ کنایات کو کنایہ کے نام سے موسوم کرنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت غلط ہے کیوں کہ کنایہ اس کو کہتے ہیں جس کی مراد پوشیدہ ہو اور اس کے لغوی معنی پوشیدہ نہ ہوں اور یہاں بالکل ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ بائن کے لغوی معنی (جدا ہونا) اگرچہ واضح ہیں لیکن اسکی مراد یعنی شوہر سے جدا ہونا متعدد احتمالات رکھنے کی وجہ سے پوشیدہ ہے، پس جب ان الفاظ پر کنایہ کی تعریف صادق آگئی تو یہ الفاظ حقیقی کنایات ہوئے نہ کہ مجازی، اسی وجہ سے حضرات علماء نے فرمایا کہ یہ الفاظ علمائے بیان کے مذہب کے مطابق کنایات ہیں نہ کہ علمائے اصول کے مذہب کے مطابق، کیوں کہ علمائے بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کے معنے

موضوع لہٗ مراد لئے جائیں لیکن معنی موضوع لہٗ کا مراد لینا اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت
سے کہ وہ اس معنی موضوع لہٗ سے اس کے ملزوم کیطرف منتقل ہوتا ہے جیسے طویل النجاد میں اس کے معنی موضوع
لہٗ یعنی پرتلے کا دراز ہونا مراد ہے لیکن پرتلے دراز ہونے کا مراد ہونا اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس
حیثیت سے کہ وہ اس کے ملزوم یعنی درازقامت کی طرف منتقل ہوتا ہے یہاں بھی ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ
بائن سے اس کے معنی موضوع لہٗ یعنی بینونت مراد ہے لیکن اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس
حیثیت سے کہ وہ اس سے اس کے ملزوم یعنی بوقت نیت صفت بینونت کے ساتھ طلاق کی طرف منتقل
ہوتا ہے حاصل یہ کہ طلاق کے الفاظ کنایات علماء بیان کے مذہب کے مطابق حقیقی کنایہ ہیں اگرچہ یہ بھی
خدشات سے خالی نہیں ہے، اور مجازی کنایہ نہیں ہیں جیسا کہ آپ نے جواب میں ذکر کیا ہے ہماری طرف سے
اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ الفاظ چونکہ بینونت عن الزوج سے کنایہ ہیں اس لئے ان الفاظ
سے بینونت کا واقع ہونا لازم ہوگا ایسا نہیں کہ یہ الفاظ طلاق سے کنایہ ہیں اور ان الفاظ کے معنی طلاق
کے معنی ہیں، پس جب یہ الفاظ طلاق سے کنایہ نہیں ہیں اور ان الفاظ کے معنی طلاق کے معنی نہیں ہیں تو ان
الفاظ کا کنایات عن الطلاق نام رکھنا مجازاً ہوگا نہ کہ حقیقۃً، الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان الفاظ
کو کنایہ، عن الطلاق کہنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت۔

إِلَّا اعْتَدِّيْ وَاسْتَبْرِئِيْ رَحِمَكِ وَأَنْتِ وَاحِدَةٌ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهٖ حَتّٰى كَانَتْ بَوَائِنَ
يَعْنِيْ أَنَّ أَلْفَاظَ الْكِنَايَاتِ كُلَّهَا بَوَائِنُ إِلَّا هٰذِهِ الْأَلْفَاظَ الثَّلٰثَةَ فَإِنَّهَا رَجْعِيَّةٌ
لِأَجْلِ وُجُوْدِ لَفْظِ الطَّلَاقِ فِيْهَا تَقْدِيْرًا أَمَّا فِيْ قَوْلِهٖ اعْتَدِّيْ فَلِأَنَّهٗ يَحْتَمِلُ
اِعْتِدَادَ نِعْمَةِ اللّٰهِ عَلَيْهَا وَيَحْتَمِلُ اِعْتِدَادَ الْحَيْضِ لِلْفَرَاغِ عَنِ الْعِدَّةِ فَإِذَا نَوٰى هٰذَا
يَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ فَإِنْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا يَثْبُتُ الطَّلَاقُ اِقْتِضَاءً كَأَنَّهٗ
قَالَ اعْتَدِّيْ لِأَنِّيْ طَلَّقْتُكِ أَوْ طَلِّقِيْ ثُمَّ اعْتَدِّيْ أَوْ كُوْنِيْ طَالِقًا ثُمَّ اعْتَدِّيْ فَيَقَعُ
الطَّلَاقُ وَتَجِبُ الْعِدَّةُ وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُوْلٍ بِهَا فَلَا عِدَّةَ عَلَيْهَا أَصْلًا
فَيَجِبُ أَنْ تُجْعَلَ قَوْلُهٗ اعْتَدِّيْ مُسْتَعَارًا عَنْ قَوْلِهٖ كُوْنِيْ طَالِقًا أَوْ طَلِّقِيْ
فَقَدْ ذُكِرَ الْمُسَبَّبُ وَأُرِيْدَ بِهِ السَّبَبُ وَهُوَ جَائِزٌ إِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصًّا بِالسَّبَبِ
وَالْاِعْتِدَادُ فِي الْأَصْلِ وَبِالذَّاتِ مُخْتَصٌّ بِالطَّلَاقِ لِأَنَّهَا مَا شُرِعَتْ إِلَّا لِتَعَرُّفِ
بَرَاءَةِ الرَّحِمِ وَأَمَّا فِي الْأَمَةِ إِذَا أُعْتِقَتْ فَإِنَّمَا شُرِعَ عَلَيْهَا الْعِدَّةُ تَشْبِيْهًا
بِالطَّلَاقِ وَفِي الْمَوْتِ إِنَّمَا شُرِعَتْ لِأَجْلِ الْحِدَادِ فَلَا يَكُوْنُ فِي الْوَاقِعِ
مِنَ الْعِدَّةِ وَلِذَا شُرِعَتْ بِالْأَشْهُرِ دُوْنَ الْحَيْضِ۔

ترجمہ :۔ مگر عدت شمار کر' اپنے رحم کو پاک کرلے تو ایک ہے یہ قول حتی کانت بوائن سے استثناء ہے یعنی الفاظ کنایات کل کے کل بائن ہے مگر یہ تین الفاظ اس لئے کہ یہ تینوں الفاظ رجعی ہیں کیوں کہ ان میں تقدیراً لفظ طلاق موجود ہے، بہر حال اس کے قول اعتدی میں تو اس لئے کہ وہ نعمت الٰہی کے شمار کرنے کا احتمال رکھتا ہے اور عدت سے فارغ ہونے کیلئے حیض شمار کرنے کا بھی احتمال رکھتا ہے، پس جب شوہر اسکی نیت کرے گا تو طلاق رجعی واقع ہوگی، پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو اقتضاءً طلاق ثابت ہوگی گویا اس نے یوں کہا تو عدت میں بیٹھ جا کیوں کہ میں نے تجھے طلاق دیدی ہے یا تو اپنے آپ کو طلاق دیدے پھر عدت میں بیٹھ یا تو مطلقہ بن جا، پھر عدت میں بیٹھ، لہذا طلاق واقع ہوگی اور عدت واجب ہوگی اور اگر وہ مدخول بہا ہو تو اس وقت اس پر بالکل عدت نہیں ہے چنانچہ اس صورت میں واجب ہوگا کہ اس کے قول اعتدی کو اس کے قول کونی طالقاً یا طلقی سے مستعار قرار دیا جائے، پس مسبب ذکر کیا گیا اور اس سے سبب کا ارادہ کیا گیا اور یہ جائز ہے بشرطیکہ مسبب، سبب کے ساتھ مختص ہو اور اعتداد بالذات اور بالاصل طلاق کے ساتھ مختص ہے کیوں کہ اسکو شروع نہیں کیا گیا مگر برأت رحم معلوم کرنے کیلئے اور باندی میں جب وہ آزاد ہوگئی تو اس پر عدت کو مشروع کیا گیا ہے، طلاق کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ سے، اور موت میں اس کی مشروعیت صرف سوگ منانے کی وجہ سے ہے، لہذا یہ واقعی عدت نہ ہوگی اسی لئے اس کو مہینوں کے ساتھ شروع کیا گیا ہے نہ کہ حیض کے ساتھ۔

تشریح :۔ سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے سوائے تین الفاظ کے، چنانچہ تین لفظ (اعتدی، استبرئی رحمک، انت واحدۃ) سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور ان الفاظ ثلثہ سے طلاق رجعی واقع ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان الفاظ ثلثہ میں لفظ طلاق تقدیراً موجود ہوتا ہے اور لفظ طلاق سے چوں کہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے ان تینوں الفاظ کے ذریعہ بھی طلاق رجعی واقع ہوگی مثلاً لفظ اعتدی میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ شوہر کہتا ہے کہ اللہ نے تجھ پر جو انعامات نازل کئے ہیں تو ان کو شمار کر' اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ تو عدت سے فارغ ہونے کے لئے حیض کی مدت شمار کر' پس جب شوہر مذکورہ دو احتمالوں میں سے دوسرے احتمال کی نیت کرے گا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ کیوں کہ دو صورتیں ہیں یا تو وہ عورت مدخول بہا ہوگی اور یا غیر مدخول بہا ہوگی. اگر عورت مدخول بہا ہو تو طلاق اقتضاءً ثابت ہوگی اس طور پر کہ شوہر نے عورت کو عدت گزارنے کا حکم دیا ہے اور عدت بغیر طلاق کے واجب نہیں ہوتی ہے لہذا عدت گذارنے کے حکم کو صحیح کرنے کیلئے اس سے پہلے طلاق کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی گویا شوہر نے کہا اعتدی لانی طلقتک' تو عدت گذار کیوں کہ میں تجھکو طلاق دے چکا یا

طلقی ثم اعتدی تو اپنے آپ کو طلاق دے کر عدت گذار یا کونی طالقا ثم اعتدی تو مطلقہ ہوجا پھر عدت گذار بہرحال تینوں صورتوں میں اعتدی سے پہلے یا بعد میں لفظ طلاق مقدر ہے اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا لفظ اعتدی سے طلاق رجعی واقع ہوگی، اور مدخول بہا عورت پر عدت واجب ہوگی اور اگر وہ عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس وقت اس پر عدت بالکل واجب نہ ہوگی اور شوہر کا قول اعتدی اس کے قول کونی طالقا یا طلقی سے مستعار ہوگا یعنی اعتدی کا لفظ مجازاً کونی طالقاً یا طلقی کے معنی میں مستعمل ہوگا رہی یہ بات کہ انت طالق اور انت مطلقۃ سے مستعار کیوں نہیں لیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں دونوں کا صیغہ مختلف ہے یعنی اعتدی' امر ہے اور انت طالق اور مطلقۃ خبر ہے اس اختلاف کیوجہ سے اعتدی کو انت طالق اور انت مطلقۃ سے مستعار نہیں لیا گیا بلکہ کونی طالقاً یا طلقی جو امر ہے اس سے مستعار لیا گیا ہے اور یہاں وجہ استعارہ یہ ہے کہ عدت مسبب ہے اور طلاق اس کا سبب ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء سے مفہوم ہوتا ہے پس مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا یا سبب بول کر مسبب مراد لینا یہی استعارہ ہے اور مجاز ہے'

الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ لفظ اعتدی کو کونی طالقا یا طلقی کے معنی میں مستعار لیا گیا ہے اور کونی طالقا اور طلقی چونکہ صریح لفظ ہیں اور صریح لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے یہاں لفظ اعتدی سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے مگر چونکہ غیر مدخول بہا عورت پر عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے جو بھی طلاق واقع ہوتی ہے وہ بائنہ ہی ہوتی ہے اس لئے یہاں بھی غیر مدخول بہا عورت بائنہ ہوجائے گی' یہاں دو اعتراض ہیں ایک تو یہ کہ طلاق قبل الدخول وجوب عدت کا سبب نہیں ہے لہذا شارح کا مطلقاً طلاق کو عدت کا سبب قرار دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق فی الجملہ عدت کا سبب ہے یعنی مدخول بہا میں طلاق عدت کا سبب ہے اور استعارہ میں نفس سببیت معتبر ہے ۔ محل استعارہ میں سببیت کا ہونا ضروری نہیں ہے' پس یہاں محل استعارہ یعنی غیر مدخول بہا میں طلاق اگرچہ عدت کا سبب نہیں ہے لیکن بہرحال دوسری جگہ یعنی مدخول بہا میں طلاق عدت کا سبب ہے اور استعارہ کیلئے اتنا کافی ہے ۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مسبب کا استعارہ سبب کیلئے یعنی مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا یہاں عدت بول کر طلاق مراد لینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب خود شارح علیہ الرحمہ نے دیا ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے' بشرطیکہ مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو اور یہاں ایسا ہی ہے اس لئے کہ عدت بالاصل اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے بالذات غیر طلاق میں عدت نہیں پائی جاتی ہے البتہ طبعاً اور شبہۃً غیر طلاق میں عدت پائی جاتی ہے اور عدت طلاق کیساتھ

اس لئے خاص ہے کہ عدت کی مشروعیت صرف اس غرض سے ہوتی ہے تاکہ رحم کا پاک ہونا معلوم ہوجائے
واما فی الامۃ اذا اعتقت، سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ کسی کی منکوحہ باندی جب آزاد ہوجائے
تو اس کو خیار عتق حاصل ہوتا ہے یعنی اسکو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے نکاح کو باقی رکھے یا
ختم کردے چنانچہ اگر اس باندی نے اپنے آپ کو اختیار کرلیا اور نکاح کو ختم کردیا تو اس پر عدت
واجب ہوجاتی ہے، اسی طرح جب شوہر کا انتقال ہوجائے تو اس پر بھی عدت واجب ہوجاتی ہے
دیکھئے یہاں بغیر طلاق کے عدت پائی گئی ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ عدت طلاق کیلئے خاص نہیں ہے
اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ عدت بالاصل اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہوتی
ہے اور تبعًا اور مشابہۃً غیر طلاق میں بھی عدت پائی جاسکتی ہے، چنانچہ معتقہ باندی پر جو عدت واجب
کی گئی ہے وہ بالاصل اور بالذات واجب نہیں کی گئی ہے بلکہ خیار عتق کو طلاق کے مشابہ قرار دیکر
عدت واجب کی گئی ہے اور موت کی صورت میں جو عدت واجب ہوتی ہے وہ برأت رحم کو معلوم کرنے
کیلئے واجب نہیں ہوتی ، بلکہ سوگ منانے کی غرض سے واجب ہوتی ہے، لہذا یہ واقع میں
عدت نہ ہوگی یہی وجہ ہے کہ عدت موت مہینوں کی صورت میں مشروع ہوئی ہے اور حیض کی
صورت میں مشروع نہیں ہوئی۔

وَاَمَّا فِیْ قَوْلِہٖ اِسْتَبْرِئِیْ رَحِمَکِ فَلِاَنَّہٗ یَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ لِطَلَبِ بَرَاءَۃِ الرَّحِمِ
لِاَجْلِ الْوَلَدِ اَوْ لِنِکَاحِ زَوْجٍ اٰخَرَ فَاِذَا نَوٰی ھٰذَا یَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِیُّ
فَاِنْ کَانَتْ مَدْخُوْلًا بِھَا فَکَاَنَّہٗ قَالَ کُوْنِیْ طَالِقًا ثُمَّ اسْتَبْرِئِیْ رَحِمَکِ وَاِنْ لَّمْ
تَکُنْ مَدْخُوْلًا بِھَا یَکُوْنُ قَوْلُہٗ اِسْتَبْرِئِیْ رَحِمَکِ مُسْتَعَارًا مِنْ قَوْلِہٖ کُوْنِیْ طَالِقًا
عَلٰی نَحْوِ کُلِّ مَا مَرَّ فِیْ اِعْتَدِّیْ وَ اَمَّا اَنْتِ وَاحِدَۃٌ فَلِاَنَّہٗ یَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ
مَعْنَاہُ اَنْتِ وَاحِدَۃٌ عِنْدَ قَوْمِکِ اَوْ عِنْدِیْ فِی الْجَمَالِ اَوِ الْمَالِ وَیَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ
مَعْنَاہُ اَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَۃً وَّاحِدَۃً فَاِذَا نَوٰی ھٰذَا یَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِیُّ
وَلِھٰذَا قَالَ بَعْضُھُمْ اِنَّہٗ اِنْ قُرِئَ وَاحِدَۃٌ بِالرَّفْعِ لَمْ تَطْلُقْ قَطُّ لِاَنَّ مَعْنَاھَا
مُنْفَرِدَۃٌ عَنْ قَوْمِکِ وَاِنْ قُرِئَ وَاحِدَۃً بِالنَّصْبِ یَقَعُ الطَّلَاقُ اَلْبَتَّۃَ
لِاَنَّ مَعْنَاھَا اَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَۃً وَّاحِدَۃً وَاِنْ قُرِئَ بِالْوَقْفِ یَحْتَاجُ اِلَی النِّیَّۃِ
فَاِنْ نَوٰی تَقَعُ عِنْدَ الشَّافِعِیِّ وَلٰکِنَّ الْاَصَحَّ اَنْ لَّا اِعْتِبَارَ لِلْاِعْرَابِ لِاَنَّ
الْعَوَامَّ لَا یُمَیِّزُوْنَ عَنْ وُجُوْہِ الْاِعْرَابِ فَعَلٰی کُلِّ حَالٍ یَحْتَاجُ اِلَی النِّیَّۃِ اَمَّا......

فِي الْوَقْفِ وَالنَّصْبِ فَظَاهِرٌ اَنَّهُ يَعُمُّ مَعْنَى الطَّلَاقِ بِالنِّيَّةِ وَاَمَّا فِي الرَّفْعِ فَلِاَنَّهُ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَعْنَاهُ اَنْتِ ذَاتُ طَلْقَةٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ حُذِفَ الْمُضَافُ وَاُقِيْمَ الْمُضَافُ اِلَيْهِ مَقَامَهُ ۔ ـــــــــــــــ

ترجمہ:۔ اور بہرحال اس کے قول استبرئی رحمک میں تو یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ برأت رحم کی طلب بچہ کیلئے ہو یا دوسرے شوہر سے نکاح کیلئے ہو، پس جب شوہر نے اس کی نیت کی تو طلاق رجعی واقع ہو جائے گی، پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو گویا شوہر نے کہا تو مطلقہ بن جا پھر اپنے رحم کی پاکی طلب کر، اور اگر مدخول بہا نہ ہو تو اس کا قول استبرئی رحمک اس کے قول کونی طالقا سے بالکل اسیطرح مستعار ہوگا جیسا کہ اعتدی میں گذر چکا اور انت واحدۃ تو اس کا احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی ہوں تو اپنی قوم کے پاس یکتا اور لاثانی ہے یا تو میرے نزدیک خوبصورتی یا مال میں یکتا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے معنی ہوں تو مطلقہ ہو ایک طلاق سے، پس جب اس کی نیت کریگا تو ایک طلاق رجعی واقع ہو جائیگی، اسی وجہ سے بعض حضرات نے کہا کہ اگر واحدۃ رفع کی ساتھ پڑھا گیا تو ہرگز طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس کے معنی ہیں تو اپنی قوم میں یکتا ہے اور اگر نصب کے ساتھ پڑھا گیا تو ضرور طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس کے معنی ہیں تو مطلقہ ہو ایک طلاق سے، اور اگر وقف کے ساتھ پڑھا گیا تو اس وقت یہ لفظ محتاج نیت ہوگا، پس اگر نیت کی تو ہمارے نزدیک رجعی واقع ہو جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی، لیکن اصح یہ ہے کہ اعراب کا اعتبار نہیں ہے کیوں کہ عوام اعراب کے طریقوں میں امتیاز نہیں کر پاتے، لہٰذا ہر حال میں نیت کی ضرورت ہے وقف اور نصب کی حالتیں تو ظاہر ہے کہ طلاق کے معنی نیت ہی سے صحیح ہوتے ہیں اور رفع کی حالت میں اس لئے کہ احتمال ہے کہ اس کے معنی انت ذات طلقۃ واحدۃ کے ہوں پھر مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہو۔

تشریح:۔ ان الفاظ ثلثہ میں جن سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے دوسرا لفظ استبرئی رحمک ہے، کیوں کہ اس لفظ میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ پاکی رحم کی طلب بچہ کیلئے ہو یعنی شوہر نے یہ کہا کہ تو حیض کے ذریعہ اپنا رحم پاک کر تاکہ اس کے بعد میں جماع کروں اور پھر بچہ پیدا ہو، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کیلئے تو اپنا رحم پاک کر، یعنی میں تجھکو طلاق دے چکا لہٰذا حیض کے ذریعہ رحم پاک کر تاکہ دوسرے کے ساتھ نکاح کر سکے، پس جب شوہر نے اس دوسرے احتمال کی نیت کی تو اس سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔

چنانچہ اگر عورت مدخول بہا ہو تو تقدیری عبارت یہ ہوگی گویا شوہر نے یوں کہا، کونی طالقاً

ثم استبرئی رحمک" اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو اس کا قول استبرئی رحمک اس کے قول کونی طالقا سے مستعار ہوگا جیسا کہ اعتدی میں گزر چکا ہے اور لفظ طلاق سے چوں کہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے اس لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی، تیسرا لفظ انت واحدۃ ہے یہ لفظ بھی چند احتمالات رکھتا ہے چنانچہ ایک احتمال یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں انت واحدۃ عند قولک تو اپنی قوم کی نزدیک یکتا اور لاجواب ہے یا یہ معنی ہیں انت واحدۃ عندی فی الجمال او المال تو میرے نزدیک خوبصورتی یا مال میں یکتائے روزگار ہے' دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کے معنی ہوں انت طالق طلقۃ واحدۃ تو ایک طلاق سے مطلقہ ہو' پس جب شوہر دوسرے احتمال کی نیت کرے گا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوجائے گی کیوں کہ اس صورت میں طلاق لفظ صریح موجود ہے اور لفظ صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا اس صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی انھیں احتمالات کی وجہ سے بعض حضرات علماء نے فرمایا کہ اگر واحدۃ کو مرفوع پڑھا گیا تو عورت پر بالکل طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں معنی ہوں گے کہ تو حسن وجمال میں اپنی قوم میں منفرد اور اکیلی ہے' پس اس صورت میں اس کے حسن وجمال کا بیان ہوگا اور حسن وجمال کے بیان سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے لہذا اس سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر اس کو منصوب پڑھا گیا تو طلاق واقع ہوجائے گی' کیونکہ اس صورت میں معنی ہوں گے انت طالق طلقۃ واحدۃ ، پس واحدۃ کا موصوف چونکہ صریح طلاق ہے اس لئے اس سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی .... ، اور اگر اس کلمہ کو وقف کے ساتھ پڑھا گیا تو اس صورت میں یہ لفظ محتاج نیت ہوگا۔ چنانچہ اگر شوہر نے طلاق کی نیت کی تو ہمارے نزدیک طلاق رجعی واقع ہوجائے گی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ اعراب کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیوں کہ عوام وجوہ اعراب میں امتیاز نہیں کرپاتے لہذا رفع، نصب، وقف' ہر صورت میں یہ لفظ محتاج نیت ہوگا' وقف اور نصب کی صورت میں نیت کے ساتھ طلاق کے معنی کا صحیح ہونا تو ظاہر ہے اور رفع کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ اس کے معنی ہوں انت ذات طلقۃ واحدۃ پھر مضاف کو حذف کرکے مضاف الیہ کو اس کے قائمقام کردیا ہو' بہتر بات یہ تھی کہ شارح یوں فرماتے کہ مضاف (ذات) اور مضاف الیہ (طلقۃ) کو حذف کرکے مضاف الیہ کی صفت یعنی واحدۃ کو ان کے قائمقام کردیا گیا یا یوں کہتے کہ مضاف (ذات) کو حذف کرکے مضاف الیہ (طلقۃ) کو اس کے قائمقام کیا گیا پھر موصوف (طلقۃ) کو حذف کرکے .... صفت (واحدۃ) کو اس کے قائمقام کردیا گیا۔

وَالْاَصْلُ فِي الْكَلَامِ الصَّرِيْحِ فَفِي الْكِنَايَةِ ضَرْبُ قُصُوْرٍ لِاَنَّهَا تَحْتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ اَوْ دِلَالَةِ الْحَالِ بِخِلَافِ الصَّرِيْحِ وَيَظْهَرُ هٰذَا التَّفَاوُتُ فِيْمَا يُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ

وَهُوَ الْحُدُوْدُ وَالْكَفَّارَاتُ فَإِنَّهَا لَا تَثْبُتُ بِالْكِنَايَةِ كَمَا إِذَا أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِأَنِّي جَامَعْتُ فُلَانَةَ جِمَاعًا حَرَامًا لَا يَجِبُ عَلَيْهِ حَدُّ الزِّنَا وَكَذَا إِذَا قَالَ لِآخَرَ جَامَعْتَ فُلَانَةَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ حَدُّ الْقَذْفِ مَا لَمْ يَقُلْ نِكْتَهَا أَوْ زَنَيْتَ بِهَا وَكَذَا إِذَا قَالَ لِآخَرَ زَنَيْتَ فَقَالَ صَدَقْتَ حَدُّ الزِّنَا لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنَ مَعْنَاهُ صَدَقْتَ قَبْلَ ذٰلِكَ فَلِمَ كَذَبْتَ الْآنَ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا فَقَالَ الْآخَرُ هُوَ كَمَا قُلْتَ يُحَدُّ هٰذَا الْمُصَدِّقُ حَدَّ الْقَذْفِ لِأَنَّ كَافَ التَّشْبِيْهِ يُوْجِبُ الْعُمُوْمَ فِيْ جَمِيْعِ مَا وَصَفَ بِهٖ فَبَطَلَ كَوْنُهٗ كِنَايَةً۔ ـــــــــــــــــ

ترجمہ:۔ اور کلام میں اصل صریح ہے کیوں کہ کنایہ میں کسی قدر قصور ہے اس لئے کہ کنایہ صریح کے برعکس نیت یا دلالت حال کی طرف محتاج ہوتا ہے اور یہ فرق ان چیزوں میں ظاہر ہوتا ہے جو شبہات سے دور کردی جاتی ہیں اور وہ حدود و کفارات ہیں اس لئے کہ نہ کنایات سے ثابت نہیں ہوتے جیسا کہ جب کسی شخص نے اپنی ذات پر اقرار کیا کہ میں نے فلاں عورت سے حرام طریقہ پر جماع کیا ہے تو اس پر حد زنا واجب نہ ہوگی اور اسی طرح جب کسی سے کہا تو نے فلاں عورت سے جماع کیا ہے تو اس پر حد قذف واجب نہ ہوگی جب تک کہ یہ نہ کہے تو نے اس سے بدکاری کی یا تو نے اس سے زنا کیا اور اسی طرح جب ایک شخص نے دوسرے کہا تو نے زنا کیا ہے اس نے جواب میں کہا تو نے سچ کہا تو حد زنا واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کا قول یہ احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی ہیں تو نے اس سے پہلے سچ کہا تھا پھر اس وقت کیوں جھوٹ بولا اس کے برخلاف جب کوئی شخص کسی مرد کو زنا کی تہمت لگائے پھر کوئی تیسرا کہے وہ ایسا ہی ہے جیسا تو نے کہا تو اس مصدق پر حد قذف جاری کی جائے گی اس لئے کہ کاف تشبیہ ان تمام چیزوں میں عموم واجب کرتا ہے جو اس کے ساتھ متصف ہوتی ہیں لہذا اس کا کنایہ ہونا باطل ہوگیا۔

تشریح:۔ مصنف رح نے صریح اور کنایہ کی تعریف اور ان کا حکم بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ کلام میں صریح اصل ہوتا ہے اور کنایہ خلاف اصل ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کنایہ کی صورت میں مقصود کلام یعنی افہام میں ایک گونہ قصور ہوتا ہے کیوں کہ کنایہ مقصود کلام کو ثابت کرنے میں نیت یا دلالت حال کا محتاج ہوتا ہے اور صریح ان چیزوں کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔

مصنف رح کہتے ہیں کہ صریح اور کنایہ کے درمیان فرق ان حدود و کفارات میں ظاہر ہو جائے گا جو شبہات کی وجہ سے دور ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ صریح کلام سے حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں اور کنایہ سے یہ چیزیں ثابت نہیں ہوتیں، مثلاً جب کسی شخص نے اپنی ذات پر اقرار کیا اور یہ کہا کہ میں نے فلاں عورت سے حرام طریقے پر جماع کیا ہے تو اس پر حد زنا واجب نہ ہوگی کیوں کہ حد زنا واجب،

ہوتی ہے زنا کا اقرار کرنے سے اور لفظ جامعت زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے بلکہ یہ بھی احتمال ہیکہ جماع سے مباشرت فاحشہ (برہنہ ہوکر بغیر دخول کے مستی مارنا مراد ہو) پس جب یہ احتمال ہے تو لفظ جماع زنا کے معنی میں صریح نہ ہوا بلکہ کنایہ ہوا اور کنایہ سے حد زنا چونکہ ثابت نہیں ہوتی اس لئے لفظ جامعت کے ذریعہ اقرار کرنے سے حد زنا واجب نہ ہوگی، اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے کو مخاطب کر کے کہا "جامعت فلانہ" تو نے فلاں اجنبی عورت سے جماع کیا ہے تو اس قائل پر حد قذف واجب نہ ہوگی تاوقتیکہ وہ زنیتَ (تو نے بدکاری کی) یا زنیت بہا (تو نے اس سے زنا کیا) نہ کہے، کیوں کہ حد قذف زنا کی تہمت لگانے سے واجب ہوتی ہے اور لفظ جماع سابقہ احتمال کی وجہ سے زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے بلکہ کنائی ہے لہذا اس لفظ کے ذریعہ تہمت لگانے سے حد قذف واجب نہ ہوگی، اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو مخاطب کر کے کہا زنیت تو نے زنا کیا ہے مخاطب نے کہا صدقتَ تو نے سچ کہا تو اس صورت میں بھی مخاطب پر حد زنا واجب نہ ہوگی کیونکہ لفظ صدقت میں جہاں یہ احتمال ہے کہ متکلم نے زنیتَ سچ کہا یعنی واقعی میں نے زنا کیا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی احتمال ہے کہ مخاطب نے متکلم سے یہ کہا ہو کہ تو اس سے پہلے تو بڑا سچ بولتا تھا لیکن اب کیا ہوگیا کہ تو جھوٹ بولنے لگا اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ مخاطب کی طرف سے زنا کا اعتراف نہیں ہوگا بلکہ اس کی تردید ہوگی۔

الغرض اس صورت میں بھی چونکہ صریح لفظ سے زنا کا اقرار نہیں کیا گیا اس لئے حد زنا واجب نہ ہوگی ہاں اگر ایک شخص مثلاً حامد نے دوسرے شخص مثلاً خالد کو زنا کی تہمت لگائی پھر تیسرے شخص مثلاً شاھد نے قاذف کی تصدیق کرتے ہوئے کہا "ہو کما قلت" وہ ایسا ہی ہے جیسا تو نے کہا تو اس صورت میں اس مصدق یعنی شاہد پر حد قذف جاری کی جائے گی کیوں کہ کما قلت کا کاف تشبیہ کیلئے ہے اور کاف تشبیہ ان تمام چیزوں میں عموم پیدا کرتا ہے جو اس سے متصف ہوتی ہیں پس گویا شاہد نے یہ کہا کہ واقعی اس نے زنا کیا ہے اور تو نے جو کچھ کہا وہ بالکل صحیح ہے اور جب ایسا ہے تو اس کا کنایہ ہونا باطل ہوگیا اور صریح ہونا ثابت ہوگیا اور کلام صریح سے چوں کہ حد قذف واجب ہوجاتی ہے اس لئے اس صورت میں بھی "ھو کما قلت" کہنے سے شاہد پر حد قذف واجب ہوجائے گی۔

ثُمَّ شَرَعَ المصنف فِي التَّقْسِيمِ الرَّابِعِ فَقَالَ وَاَمَّا الْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ اِنَّمَا عَدَّ الْاِسْتِدْلَالَ مِنْ اَقْسَامِ النَّظْمِ تَسَامُحًا لِاَنَّهُ فِعْلُ الْمُسْتَدِلِّ وَالَّذِيْ هُوَ مِنْ اَقْسَامِ الْكِتَابِ هُوَ ذَاتُ عِبَارَةِ النَّصِّ وَمَا

ثبت بہٖ هو الحكم الثابت بعبارة النص الاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس والاخير هو المراد ههنا والنص هو عبارة القران اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا وهذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف بقوله ما سيق الكلام له دون ما سيق ...... النص له والعمل هو عمل المجتهد اعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى واما انتقال الذهن من عبارة القران الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون في النص بان السوق في النص ما يكون مقصودا اصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا اصليا او لا فاذا تمسك احد لاباحة النكاح بقوله فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وان لم يكن نصا فيه بل ظاهر ابخلاف العدد فانه نص فيه:- ــــــــــــــــ

ترجمہ:- پھر مصنفؒ نے تقسیم رابع کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا بہر حال استدلال بعبارت النص تو اس چیز کے ظاہر پر عمل کرنا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے مصنفؒ نے استدلال کو اقسام نظم میں تسامحاً شمار کیا ہے کیوں کہ استدلال مستدل کا فعل ہے اور جو چیز اقسام کتاب سے ہو وہ ذات عبارت نص ہے اور جو چیز اس سے ثابت ہوتی ہے وہ حکم ثابت بعبارت النص ہے اور استدلال اثر سے مؤثر کی طرف یا اس کے برعکس منتقل ہونے کا نام ہے اور یہاں استدلال کے آخری معنی ہی مراد ہیں، اور نص عبارت قرآن کو کہتے ہیں عام اس سے کہ وہ نص ہو یا ظاہر ہو یا مفسر ہو یا خاص ہو اور یہ اطلاق فقہائے کرام کے عرف میں بلانکیر شائع و ذائع ہے اسی وجہ سے تعریف میں "ما سیق الکلام لہٗ" آیا ہے ماسیق النص لہٗ آیا' اور عمل سے مجتہد کا عمل مراد ہے یعنی اصول سے مسائل فرعیہ کا استنباط کرنا اعضائے جسمانی کا عمل مراد نہیں ہے، پس حاصل معنیٰ یہ ہوگا عبارت قرآن سے حکم کی طرف ذہن کا منتقل ہونا یہ مجتہد کا ماسیق الکلام لہٗ کے ظاہر سے استنباط کرنا ہے اور اس سوق سے مراد عام ہے کہ وہ سوق نص میں ہو کیوں کہ جو سوق نص میں ہوتا ہے وہ مقصود اصلی ہوتا ہے اور جو عبارت النص میں ہوتا ہے وہ مقصود اصلی اور غیر اصلی دونوں کو شامل ہوتا ہے چنانچہ جب کوئی شخص اباحت نکاح کیلئے باری تعالےٰ کے قول فانکحوا ما طاب لکم سے استدلال کرے تو یہ قول عبارت النص ہوگا اگرچہ اباحت نکاح کے سلسلہ میں یہ قول نص نہیں ہے بلکہ ظاہر ہے برخلاف عدد کے کہ اس کے بارے میں یہ قول نص ہے۔

تشریح :- یہاں سے مصنفؒ نے تقسیم رابع کو بیان فرمایا ہے اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارت النص (۲) استدلال باشارت النص (۳) ثابت بدلالۃ النص (۴) ثابت باقتضا النص' استدلال بعبارۃ النص یعنی عبارت قرآن دلیل میں پیش کرنا اس چیز کے ظاہر پر عمل کرنا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو انما عدّ الاستدلال الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ استدلال کو نظم کے اقسام میں شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ استدلال کی دو قسمیں ہیں (۱) اثر سے مؤثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے دھواں دیکھ کر ذہن کا آگ کی طرف منتقل ہو جانا اسی کو استدلال من المعلول الی العلۃ کہتے ہیں اس لئے کہ اس مثال میں دھواں معلول ہے اور آگ اس کی علت ہے اور معلول سے علت پر استدلال کیا گیا ہے (۲) مؤثر سے اثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے آگ دیکھ کر ذھن کا دھویں کی طرف منتقل ہو جانا اسی کا نام استدلال من العلۃ الی المعلول ہے کیوں کہ اس صورت میں علت یعنی آگ سے معلول یعنی دھویں پر استدلال کیا گیا ہے یہاں دوسری قسم مراد ہے اس لئے کہ مجتہد کا مقصود ادلہ کے ذریعہ احکام کو ثابت کرنا ہے اور یہ بات مؤثر یعنی دلیل سے اثر یعنی حکم کی طرف منتقل ہونے سے حاصل ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہاں استدلال کی دوسری قسم مراد ہے اور یہ مجتہد کا فعل ہے اور مجتہد کا فعل اقسام نظم میں سے نہیں ہے لہذا استدلال کو اقسام نظم میں شمار کرنا کیسے درست ہوگا اسی کو شارح نے اپنے انداز میں یوں فرمایا ہے کہ مصنفؒ نے استدلال کو اقسام نظم میں تسامحاً شمار کیا ہے کیوں کہ استدلال مجتہد کا فعل ہے اور وہ جو کتاب اللہ کے اقسام میں سے ہے وہ ذاتِ عبارت النص ہے اور جو چیز اس سے ثابت ہوتی ہے وہ حکم ہے جو عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے اور استدلال' اثر سے مؤثر کی طرف یا مؤثر سے اثر کیطرف منتقل ہونے کا نام ہے اور یہاں استدلال کے دوسرے معنی ہی مراد ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے استدلال کو مجازاً اقسام نظم میں شمار کیا ہے کیوں کہ تقسیم رابع کی اقسام کے ذریعہ احکام کو ثابت کرنے کیلئے استدلال نظم پر موقوف ہے۔

پس چونکہ مجتہد کا فعل بھی نظم کیطرف راجع ہے اس لئے اس کو مجازاً نظم کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے شارح کہتے ہیں کہ یہاں نص سے مراد وہ نہیں ہے جو ظاہر کی قسم ہوتا ہے بلکہ اس سے مراد عبارتِ قرآن اور لفظ قرآن ہے وہ لفظ قرآن خواہ نص کی صورت میں ہو خواہ ظاہر کی صورت میں ہو خواہ مفسر کی صورت میں ہو خواہ خاص کی صورت میں ہو' اور نص کا اطلاق لفظ قرآن پر فقہاء کی اصلاح میں شائع اور ذائع ہے اس پر کسی نے نکیر نہیں کی ہے چونکہ نص سے مراد لفظ قرآن ہے اسی لئے تعریف میں ماسیق الکلام لہ کہا گیا ہے اور ماسیق النص لہ نہیں کہا گیا ہے عمل سے مراد مجتہد کا عمل ہے یعنی اصول شرعیہ سے مسائل فرعیہ کا استنباط کرنا اعضائے جسمانی کا عمل مراد نہیں ہے اب تعریف

کا حاصل یہ ہوگا کہ لفظ قرآن سے حکم کی طرف ذہن کا منتقل ہونا وہ ماسیق الکلام لہ کے لفظ سے استنباط، کرنے کا نام ہے شارح کہتے ہیں کہ ماسیق الکلام لہ میں جو سَوق ہے یہ اس سے عام ہے جو نص میں ہوتا ہے کیوں کہ نص میں جو سَوق ہے وہ مقصود اصلی ہوتا ہے اور عبارت النص میں جو سَوق ہے وہ صرف مقصود ہوتا ہے خواہ اصلی ہو خواہ غیر اصلی ہو، مثلاً اگر کسی نے نکاح کی اباحت پر باری تعالیٰ کے قول فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع سے استدلال کیا تو یہ قول عبارت النص کہلائے گا کیوں کہ اس قول سے اباحتِ نکاح کو بیان کرنا اگرچہ مقصود اصلی نہیں ہے لیکن بہرحال مقصود ہے اور یہ قول اباحتِ نکاح کے سلسلہ میں نص نہیں ہوگا بلکہ ظاہر ہوگا کیوں کہ اس قول سے اباحتِ نکاح کو بیان کرنا مقصود اصلی نہیں ہے حالانکہ نص میں سَوق کا مقصود اصلی ہونا ضروری ہے ہاں اس قول کے ذریعہ عدد نساء کو بیان کرنا چونکہ مقصودِ اصلی ہے اس لئے یہ قول عدد کے سلسلہ میں نص ہوگا۔

وَأَمَّا الْاِسْتِدْلَالُ بِإِشَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ بِنَظْمِهِ لُغَةً لٰكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ وَلَا سِيْقَ لَهُ النَّصُّ وَلَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ فَقَوْلُهُ بِنَظْمِهِ شَامِلٌ لِلْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَلٰكِنْ تَخْرُجُ بِهِ دَلَالَةُ النَّصِّ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ بِالنَّظْمِ بَلْ بِمَعْنَى النَّظْمِ وَقَوْلُهُ لُغَةً تَخْرُجُ بِهِ الْمُقْتَضٰى لِأَنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ لُغَةً بَلْ شَرْعًا أَوْ عَقْلًا وَقَوْلُهُ لٰكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ وَلَا سِيْقَ لَهُ النَّصُّ تَخْرُجُ بِهِ الْعِبَارَةُ لِأَنَّهَا مَقْصُوْدَةٌ وَمَسُوْقَةٌ وَقَوْلُهُ لَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ زِيَادَةُ تَاكِيْدٍ لِإِخْرَاجِ الْعِبَارَةِ وَتَوْضِيْحٌ لِلتَّعْرِيْفِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا إِلَيْهِ يَعْنِيْ أَنَّهُ ظَاهِرٌ مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ كَمَا إِذَا رَأَى إِنْسَانٌ إِنْسَانًا بِقَصْدِ نَظَرِهٖ وَمَعَ ذٰلِكَ يَرٰى مَنْ كَانَ عَنْ يَمِيْنِهٖ وَشِمَالِهٖ بِمُوْقِ عَيْنِهٖ مِنْ غَيْرِ الْتِفَاتٍ وَقَصْدٍ فَالْأَوَّلُ بِمَنْزِلَةِ الْعِبَارَةِ وَالثَّانِيْ بِمَنْزِلَةِ الْإِشَارَةِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ مِثَالٌ لِلْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ مَعًا وَضَمِيْرُهُنَّ رَاجِعٌ إِلَى الْوَالِدَاتِ الْمَذْكُوْرَةِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ فَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهٖ إِيْجَابَ نَفَقَتِهَا وَكِسْوَتِهَا لِأَجْلِ أَنَّهَا زَوْجَتُهٗ وَمَنْكُوْحَتُهٗ فَلَا مُنَافَاةَ فِيْهِ وَإِنْ كَانَ لِأَجْلِ أَنَّهَا مُرْضِعَةٌ لِوَلَدِهٖ يُحْمَلُ عَلٰى أَنَّهُنَّ مُطَلَّقَاتٌ مُنْقَضِيَةٌ عِدَّتُهُنَّ وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ سِيْقَ لِإِثْبَاتِ النَّفَقَةِ وَفِيْهِ إِشَارَةٌ إِلٰى أَنَّ النَّسَبَ إِلَى الْآبَاءِ لِأَنَّ الْمَعْنٰى وَعَلَى الَّذِيْ وُلِدَ الْوَلَدُ لِأَجْلِهٖ رِزْقُ الْوَالِدَاتِ وَكِسْوَتُهُنَّ فَالنِّسْبَةُ إِلَيْهِ بِلَامِ

الاختِصاصِ یُعرَفُ بِہٖ اَنَّ الاَبَ ھُوَ الَّذِی اُختُصَّ بِھٰذِہٖ النِّسبَۃِ بِخِلَافِ لَفظِ الوَالِدِ وَالاَبِ فَاِنَّہٗ لَا یَدُلُّ عَلٰی ھٰذَا المَعنٰی اِذ لَیسَ فِیہِ لَامُ الاِختِصَاصِ وَکَذَا یُشِیرُ ھٰذَا اِلٰی اَنَّ لِلاَبِ حَقَّ التَّمَلُّکِ فِی مَالِ وَلَدِہٖ عِندَ الحَاجَۃِ لِاَنَّہٗ مَملُوکَۃٌ وَاِلٰی اَنَّہٗ لَا یُشَارِکُ الوَالِدَ اَحَدٌ فِی نَفَقَۃِ وَلَدِہٖ کَمَا لَا یُشَارِکُہٗ فِی ھٰذِہِ النِّسبَۃِ اَحَدٌ عَلٰی مَا فَصَّلنَا کُلَّ ذٰلِکَ فِی التَّفسِیرِ الاَحمَدِی۔

ترجمہ: اور استدلال باشارت النص وہ اس چیز پر عمل کرنا ہے جو نظم قرآن سے لغۃً ثابت ہو لیکن وہ چیز مقصود نہ ہو اور نہ اس کیلئے نص لائی گئی ہو اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہو، پس ماتن کا قول بنظمہ، عبارت اور اشارت دونوں کو شامل ہے لیکن اس سے دلالت النص خارج ہو جاتی ہے کیوں کہ وہ نظم سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ معنی نظم سے ثابت ہوتی ہے اور اس کا قول لغۃً اس سے مقتضٰی خارج ہو جاتا ہے کیوں وہ لغۃً ثابت نہیں ہوتا بلکہ شرعاً یا عقلاً ثابت ہوتا ہے اور اس کا قول لکنہ غیر مقصود ولا سیق لہ النص خارج ہو جاتی ہے کیوں کہ وہ مقصود ہوتی ہے اور اس کے لئے نص لائی جاتی ہے اور اس کا قول لیس بظاہر من کل وجہ، عبارت النص کو خارج کرنے میں زیادتی تاکید ہے اور تعریف کی توضیح ہے اگرچہ اس کی ضرورت نہ تھی یعنی وہ من وجہ ظاہر ہے نہ کہ من وجہ، جیسے جب ایک انسان نے دوسرے انسان کو اپنی سیدھی نظر سے دیکھا اور اس کے ساتھ ساتھ بغیر التفات اور بغیر قصد کے اپنے گوشۂ چشم سے دائیں اور بائیں طرف کے لوگوں کو بھی دیکھتا ہے تو اول عبارت النص کے مرتبہ میں ہے اور ثانی، اشارت النص کے مرتبہ میں ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن، عبارت النص اور اشارت النص دونوں کی مثال ہے اور ھن ضمیر والدات کی طرف راجع ہے جو باری تعالیٰ کے قول والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین میں مذکور ہے پس اگر اس سے مراد اس کے نفقہ اور کسوہ کو واجب کرنا ہے اس بنا پر کہ وہ اس کی بیوی اور اس کی منکوحہ ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر اس بنا پر کہ وہ اس کے بچے کی مرضعہ ہے تو اس کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ وہ والدات ایسی مطلقہ ہیں جن کی عدت گذر چکی ہے ہر صورت میں اس قول کو اثبات نفقہ کیلئے لایا گیا ہے اور اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ نسب آباء ہی کی طرف منسوب ہوگا کیوں کہ آیت کریمہ کے یہ معنی ہیں اور اس شخص پر جس کے لئے بچہ جنا گیا ہے والدات کا رزق اور ان کا کپڑا ہے پس لام اختصاص کیساتھ مولود لہ کیطرف نسبت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ باپ ہی اس نسبت کے ساتھ مخصوص ہے برخلاف لفظ والد اور لفظ اب کے کیونکہ ان میں سے کوئی بھی اس معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لئے کہ ان میں سے کسی میں لام اختصاص نہیں ہے اور اسی طرح یہ اس بات کیطرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ ضرورت کے وقت باپ کیلئے

اس کے بچہ کے مال میں مالک ہونے کا حق ہے کیوں کہ بچہ اس کا مملوک ہے اور اس طرف بھی مشیر ہے کہ کوئی شخص بھی والد کا اس کے بچہ کے نفقہ میں شریک نہیں ہے جیسا کہ کوئی شخص اس نسبت میں اسکا شریک نہیں ہے ہم نے یہ سب باتیں تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدی میں ذکر کر دی ہیں۔

تشریح: ۔ تقسیم رابع کی دوسری قسم استدلال باشارت النص ہے اور استدلال باشارت النص یعنی اشارۃ نص کو دلیل بنانا یہ ہیکہ جو چیز نص اور قرآن کے لفظ سے لغۃً ثابت اور مفہوم ہو اس پر عمل کیا جائے لیکن وہ ماثبت بنظم النص لغۃ مقصود نہ ہو اور نہ اس کے لئے نص لائی گئی ہو اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہو فوائد و قیود بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ مصنف کا قول بنظمہ عبارت النص اور اشارت النص) دونوں کو شامل ہے کیوں کہ دونوں میں ماثبت بنظم النص پر عمل ہوتا ہے البتہ اس لفظ سے دلالت النص خارج ہو جاتی ہے کیوں کہ دلالت النص کا ثبوت نظم نہیں ہوتا ہے بلکہ معنیٰ نظم سے ہوتا ہے اور لغۃ کی قید سے اقتضاء النص خارج ہو جاتا ہے کیوں کہ اقتضاء النص لغۃً ثابت نہیں ہوتا ہے اور ولکنہ غیر مقصود ولا سیق لہٗ النص کی قید سے عبارت النص خارج ہو جاتا ہے کیوں کہ عبارت النص مقصود بھی ہوتی ہے اور نص اس کے لئے لائی بھی جاتی ہے اور لیس بظاہر من کل وجہ کی قید عبارت النص کو خارج کرنے کے لئے مزید تاکید اور توضیح کیلئے ذکر کر دی گئی ہے۔ اگرچہ اس کی کوئی ضرورت نہیں تھی مطلب یہ ہے کہ ماثبت بنظم النص لغۃ یعنی اشارت النص من وجہ ظاہر ہوتا ہے اور من وجہ ظاہر نہیں ہوتا اور رہا عبارت النص تو وہ من کل وجہ ظاہر ہوتا ہے۔

شارح نے عبارت النص اور اشارۃ النص دونوں کی مثال حیات میں یہ ذکر فرمائی ہے کہ ایک آدمی نے بالقصد اور بالارادہ سیدھی نظر سے دوسرے آدمی کو دیکھا اس کے ساتھ ساتھ بلا ارادہ گوشۂ چشم سے دائیں اور بائیں طرف کے لوگ بھی نظر آگئے تو اول یعنی بالارادہ دیکھنا عبارت النص کے مرتبہ میں ہے اور ثانی یعنی بلا ارادہ نظر آجانا اشارۃ النص کے مرتبہ میں ہے۔

مصنف نے احکام میں ان دونوں کی مثال میں باری تعالیٰ کا یہ قول ذکر کیا ہے وعلی المولود لہٗ رزقھن وکسوتھن یعنی والدات کا نفقہ اور کسوہ مولود لہٗ یعنے باپ پر واجب ہے آیت میں ھن ضمیر اس والدات کیطرف راجع ہے جو باری تعالیٰ کے قول والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین میں مذکور ہے شارح نے آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ اگر اس قول میں مرد پر عورت کے نفقہ اور کسوہ کو واجب کرنا مراد اس لئے ہو کہ یہ اس کی بیوی اور اس کی منکوحہ ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ مرد پر اس کی بیوی کا نفقہ اور کسوہ دونوں واجب ہوتے ہیں اور اگر اس سے مرد پر عورت کے نفقہ اور کسوہ کو واجب کرنا مراد اس لئے ہو کہ وہ عورت اس کے بچہ کی انّا اور دودھ پلانے والی ہے تو اس قول کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ وہ عورتیں مطلقہ ہیں ان کی عدت گذر چکی ہے شوہر نے انکو

اپنے بچہ کے دودھ پلانے کے لئے اجرت پر لیا ہے، بہرحال والدات کا نفقہ اور کسوہ بیوی ہونیکی وجہ سے ہو دونوں صورتوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول اثباتِ نفقہ کیلئے لایا گیا ہے، پس اثباتِ نفقہ کے سلسلہ میں یہ آیت عبارت النص کے طور پر ہوگی اور اس آیت کے ذریعہ بطریق اشارۃ النص یہ بات بھی ثابت ہے کہ اولاد کا نسب آباء کی طرف منسوب ہوتا ہے کیوں کہ آیت کے معنی ہیں وعلی الذی وُلِدَ لہ لولدہٖ، لاجلہ رزق الوالدات وکسوتھن یعنی اس شخص پر جس کے لئے بچہ جنا گیا یعنی باپ اس پر جننے والی کو کھلانا اور پہنانا واجب ہے اس آیت میں مولود لہٗ کیطرف نسبت لام اختصاص کے ذریعہ کی گئی ہے چنانچہ کہا گیا مولود لہٗ یعنی جس کے لئے جنا گیا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ باپ ہی اس نسبت کے ساتھ مخصوص ہے اور نسب باپ ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے برخلاف لفظ والد چنانچہ باپ اگر قریشی عرب میں سے ہو اور ماں عجمی ہو تو بچہ کفارۃ اور امامت کبریٰ میں قریشی شمار ہوگا رہا یہ اعتراض کہ ولکم نصف ما ترک ازواجکم ان لم یکن لھن ولد میں بواسطہ لام یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اولاد ماں کیلئے ہوتی ہے اور ماں ہی کیطرف نسب منسوب ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں لھن کا لام - اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ مُلابَسَت کے لئے ہے کیوں کہ ماں کے لئے بالاجماع نسب ثابت نہیں ہوتا اس آیت سے بطریق اشارت النص یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ ضرورت کے وقت باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے بچہ کے مال کا مالک اور متصرف ہو کیوں کہ مولود لہٗ کا لام ملک اس پر دلالت کرتا ہے کہ بچہ باپ کا مملوک ہے مگر چونکہ حقیقت میں بچہ باپ کا مملوک نہیں ہوتا اس لئے دلیل پر بقدر امکان عمل کرنے کیلئے اس کا اثر اس میں باقی رکھا گیا کہ باپ بوقت ضرورت اس کے مال کا مالک ہو جاتے البتہ ضرورت کی دو قسمیں ہیں

(۱) کاملہ جیسے زندہ رہنے کیلئے مطعوم و مشروب کی ضرورت، ایسی ضرورت میں باپ بلا ضمان اپنے بچہ کے مال میں تصرف کرنے کا مجاز ہوتا ہے۔

(۲) ناقصہ جیسے بیٹے کی باندی سے جماع کر کے اکرام ولد بنانا' ایسی ضرورت میں باپ بیٹے کی جاریہ میں ضمان کیساتھ تصرف کرنے کا مجاز ہوتا ہے اسی طرح اس آیت سے بطریق اشاعت النص یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ اولاد کے نفقہ میں باپ کا کوئی شریک نہیں ہوتا ہے کیوں کہ جب نسب میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے تو اس کے حکم یعنی انفاق علی الاولاد میں بھی کوئی شریک نہیں ہوگا شارح نور الانوار ملا جیون رح فرماتے ہیں کہ ساری باتیں تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدیؒ مذکور میں زیادہ لگن ہو تو اس کا مطالعہ کیجئے۔

وَهُمَا سَوَاءٌ فِي اِيْجَابِ الْحُكْمِ اَلْاٰنَ ! لِاَنَّ اَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ يَعْنِي اَنَّ كُلًّا مِنَ الْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ قَطْعِيُّ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ لٰكِنْ تُرَجَّحُ الْعِبَارَةُ عَلَى الْاِشَارَةِ وَقْتَ التَّعَارُضِ

مِثَالُهُ قَوْلُهُ فِيْ حَقِّ النِّسَاءِ اِنَّهُنَّ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِيْنٍ قُلْنَ وَمَا نُقْصَانُ عَقْلِنَا وَدِيْنِنَا قَالَ اَلَيْسَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرِّجَالِ قُلْنَ بَلٰى قَالَ تَقْعُدُ اِحْدٰكُنَّ شَطْرَ دَهْرِهَا فِيْ قَعْرِ بَيْتِهَا لَا تَصُوْمُ وَلَا تُصَلِّيْ قُلْنَ بَلٰى قَالَ فَذٰلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِيْنِهَا فَالْحَدِيْثُ وَاِنْ كَانَ مَسُوْقًا لِنُقْصَانِ دِيْنِهِنَّ لٰكِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ اِشَارَةً اِلٰى اَنَّ اَكْثَرَ الْحَيْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا لِاَنَّ لَفْظَ الشَّطْرِ مَوْضُوْعٌ لِلنِّصْفِ فِيْ اَصْلِ اللُّغَةِ وَبِهٖ تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّؒ فِيْ اَنَّ اَكْثَرَ الْحَيْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا وَلٰكِنَّهُ مُعَارِضٌ بِمَا رُوِيَ اَنَّهُ قَالَ اَقَلُّ الْحَيْضِ لِلْجَارِيَةِ الْبِكْرِ وَالثَّيِّبِ ثَلٰثَةُ اَيَّامٍ وَلَيَالِيْهِنَّ وَاَكْثَرُهُ عَشَرَةُ اَيَّامٍ لِاَنَّهُ عِبَارَةٌ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى فَرُجِّحَتْ عَلَى الْاِشَارَةِ ـ

ترجمہ :- اور وہ دونوں ایجاب حکم میں برابر ہیں مگر تعارض کے وقت اول زیادہ حقدار ہے یعنی عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح دی جاتی ہے اس کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہے جو عورتوں کے حق میں مروی ہے کہ عورتیں عقل اور دین دونوں اعتبار سے ناقص ہیں، عورتوں نے کہا کہ ہماری عقل اور ہمارے دین کا نقصان کیا ہے' آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا عورتوں کی شہادۃ مردوں کی نصف شہادت کے برابر نہیں ہے' عورتوں نے کہا ہاں' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تم میں سے ہر ایک اپنے آدھے زمانہ تک اپنے گھر کے اندر نہیں بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی ہے نہ نماز پڑھتی ہے' عورتوں نے کہا ہاں' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ ان کے نقصانِ دین کی وجہ سے ہے پس حدیث اگرچہ ان کے نقصان دین کو ثابت کرنے کیلئے لائی گئی ہے لیکن اس سے اشارۃً یہ بات بھی مفہوم ہوتی ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے کیوں کہ شطر کا لفظ لغت میں نصف کیلئے موضوع اور اسی لفظ سے امام شافعیؒ نے اس بارے میں استدلال کیا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے لیکن یہ اسکے معارض ہے جو مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اقل مدت حیض باکرہ اور ثیبہ کی تین دن اور تین رات ہے اور اکثر مدت حیض دس دن ہے اس لئے کہ یہ اس معنی میں عبارت النص ہے لہذا اس کو اشارت پر ترجیح دی جائیگی۔

تشریح :- مصنفؒ نے کہا کہ عبارت النص اور اشارت النص اثبات حکم قطعاً میں دونوں برابر ہیں یعنی دونوں میں سے ہر ایک اپنی مراد پر قطعی دلالت کرتا ہے لیکن اگر دونوں کے درمیان، تعارض واقع ہوجائے تو عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح دی جائے گی کیوں کہ عبارت النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ مقصود بھی ہوتی ہے اور کلام اس کے لئے لایا بھی جاتا ہے اس کے برخلاف

جو چیز اشارت النص سے ثابت ہوتی ہے نہ وہ مقصود ہوتی ہے اور نہ اس کیلئے کلام لایا جاتا ہے گویا عبارت النص سے ثابت شدہ چیز اقوی ہے اور اشارت النص سے ثابت شدہ چیز غیر اقوی ہے اور اقوی کو غیر اقوی پر چونکہ ترجیح حاصل ہوتی ہے اس لئے عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح حاصل ہوگی اس کی مثال یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے حق میں فرمایا ہے کہ وہ عقل اور دین دونوں اعتبار سے ناقص ہوتی ہیں عورتوں کے اس سوال کرنے پر کہ ہماری عقل اور ہمارے دین کا نقصان کیا ہے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دیکھو عورتوں کی گواہی مردوں کی نصف گواہی کے برابر ہوتی ہے، یہ تو ان کی عقل کے ناقص ہونے کی علامت ہے اور زندگی میں آدھے زمانہ تک نماز، روزہ کی اہل نہیں رہتیں یہ انکے دین کے ناقص ہونے کی علامت ہے اس حدیث کے بارے میں اگرچہ امام بیہقی نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث کتب حدیث میں موجود نہیں ہے اور ابن جوزی نے کہا کہ یہ حدیث غیر معروف ہے اور امام نووی نے کہا کہ یہ حدیث باطل ہے لیکن بہر حال حدیث ہے اور یہ حدیث عورتوں کے نقصانِ دین کو ثابت کرنے کے لئے لائی گئی ہے یعنی عورتوں کے نقصان دین کو ثابت کرنے کیلئے یہ حدیث عبارت النص ہے اور اس حدیث سے بطریق اشارت النص یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم ہے کیونکہ حدیث میں شطر کا لفظ ہے جس کے معنی نصف کے ہیں امام شافعی نے اسی لفظ سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم ہے لیکن یہ حدیث ایک دوسری حدیث کے معارض ہے جس میں اللہ کے رسول صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اقل الحیض للجاریۃ البکر والثیب ثلثۃ ایام ولیا لیھن و اکثرہ عشرۃ ایام۔ یہ دوسری حدیث عبارت النص کے طور پر دلالت کرتی ہے کہ اکثر مدتِ حیض دس یوم ہے۔

الحاصل حدیث اول سے اشارت النص کے طور پر اکثر مدت حیض کا پندرہ دن ہونا ثابت ہوا اور عبارت النص کے طور پر اکثر مدت حیض کا دس دن ہونا ثابت ہوا اور عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا جو چیز عبارت النص سے ثابت ہوتی ہے یعنی اکثر مدت حیض کا دس دن ہونا وہ راجح ہوگا اور جو چیز اشارت النص سے ثابت ہوتی ہے یعنی اکثر مدت حیض کا پندرہ دن ہونا وہ مرجوح ہے۔

وَلِلْاِشَارَةِ عُمُوْمٌ كَمَا لِلْعِبَارَةِ لِاَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا ثَابِتٌ بِنَفْسِ النَّظْمِ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِنْهُمَا خَاصًّا وَاَنْ يَكُوْنَ عَامًّا مَخْصُوْصَ الْبَعْضِ وَغَيْرَهٗ وَمِثَالُ الْاِشَارَةِ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ يُقْتَلُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتٌ فَاِنَّهٗ سِيْقَ لِعُلُوِّ دَرَجَاتِ الشُّهَدَاءِ وَلٰكِنَّهٗ يُفْهَمُ مِنْهُ اِشَارَةً اَنْ لَا يُصَلّٰى عَلَيْهِ لِاَنَّهٗ حَيٌّ وَالْحَيُّ لَا

يُصَلَّى عَلَيْهِ ثُمَّ خُصَّ مِنْهُ حَمْزَةُ فَإِنَّهُ صُلِّيَ عَلَيْهِ سَبْعِيْنَ صَلٰوةً وَهٰذَا كُلُّهُ عَلٰى رَأْيِ الشَّافِعِيِّ وَأَمَّا عَلٰى رَأْيِنَا فَمِثَالُهُ مَا قِيْلَ إِنَّهُ خُصَّ مِنْ عُمُوْمِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ الآيَةَ وَطْيُ الْأَبِ جَارِيَةَ وَلَدِهٖ فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ حَتّٰى وَجَبَتْ عَلَيْهِ قِيْمَتُهَا عَلٰى مَا عُرِفَ۔

ترجمہ:۔ اور اشارت النص کیلئے بھی ایسا ہی عموم ہے جیسا کہ عبارت النص کیلئے ہے اس لئے کہ انہیں سے ہر ایک نفسِ نظم سے ثابت ہے، پس ان دونوں میں سے ہر ایک خاص و عام مخصوص البعض وغیرہ ہونیکا احتمال رکھتا ہے اور اشارہ مخصوص البعض کی مثال باری تعالیٰ کا قول ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات ہے کیوں کہ یہ کلام شہداء کی بلندیٔ درجات کیلئے لایا گیا ہے لیکن اس سے اشارۃً یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اس پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیوں کہ وہ زندہ ہے اور زندہ پر نماز نہیں پڑھی جاتی ہے پھر اس سے حضرت حمزہ کو خاص کر لیا گیا کیوں کہ ان پر ستر بار نماز پڑھی گئی۔ یہ تمام باتیں امام شافعیؒ کے رائے کے مطابق ہیں۔ اور بہرحال ہماری رائے کے مطابق اس کی مثال وہی قول ہے جو کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ کے قول وعلی المولود لہٗ الآیۃ کے عموم سے باپ کے اپنے بچہ کی جاریہ سے وطی کرنے کو خاص کیا گیا ہے کیوں کہ وطی حلال نہیں یہاں تک کہ اس پر باندی کی قیمت واجب ہوجائے۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اشارت النص کیلئے بھی اسی طرح عموم ہوتا ہے جیسا کہ عبارت النص کیلئے ہوتا ہے کیوں کہ یہ دونوں نفسِ نظم سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور نظم کے عوارض میں سے عموم و خصوص ہیں لہذا ان دونوں میں خصوص کا احتمال بھی ہوگا اور عموم کا بھی، پھر عموم میں مخصوص البعض ہونے کا احتمال بھی ہوگا اور غیر مخصوص البعض ہونے کا احتمال بھی ہوگا۔

قاضی ابوزید کہتے ہیں کہ جو چیز اشارت النص سے ثابت ہوتی ہے اس میں عموم جاری نہیں ہوتا کیونکہ عموم اس میں... ہوتا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو حالاں کہ اشارت النص ایسا نہیں ہے، پس جب ان کے نزدیک اشارت النص میں عموم جاری نہیں ہوگا تو اس میں تخصیص بھی جاری نہ ہوگی کیوں کہ تخصیص عموم ہی کی فرع ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر کوئی چیز اشارت النص سے ثابت ہو اور عام ہو اور پھر اس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو تو اس کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے جو لوگ اللہ کے راستے میں قتل کر دیئے گئے ان کو مردہ مت کہو یہ آیت عبارت النص کے اعتبار سے شہداء کے بلند مرتبہ ہونے پر دلالۃ کرتی ہے لیکن اشارت النص کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شہید پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیوں کہ قرآن حکیم نے شہید کو زندہ قرار دیا ہے اور زندہ آدمی پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی، لہذا شہید پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، بہرحال اشارت النص سے ثابت شدہ یہ حکم عام ہے

لیکن اس سے سید الشہداء عم رسول حضرت امیر حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خاص کر لیا گیا کیوں کہ ان پر ستر بار نماز جنازہ پڑھی گئی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض کی یہ مثال حضرت امام شافعیؒ کے مذہب کیمطابق ہوگی کیوں کہ ان کے نزدیک تلوار نے چونکہ شہید کے تمام گناہوں کو مٹا دیا ہے اس لئے شہید پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائیگی اور احناف کے نزدیک اس کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول وعلی المولود لہٗ سے بطریق اشارۃ النص یہ بات ثابت ہے کہ باپ کو اپنے بیٹے کے جملہ مال میں مالک اور متصرف ہونیکا حق حاصل ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا لیکن اس سے ... بیٹے کی باندی کو خاص کر لیا گیا لہٰذا باپ کو بیٹے کی باندی میں وطی کے ذریعہ تصرف کرنے کا حق نہیں ہے، چنانچہ باپ کے لئے بیٹے کی باندی سے وطی کرنا اسوقت تک حلال نہیں ہوگا جب تک کہ باپ پر اس باندی کی قیمت واجب نہ ہوجائے۔

وَاَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا اِجْتِهَادًا عَدَلَ هٰهُنَا عَنْ طَرِيْقِ الْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ وَكَانَ يَنْبَغِىْ اَنْ يَقُوْلَ اَمَّا الْاِسْتِدْلَالُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَالْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ لٰكِنْ هٰذِهٖ مُسَامَحَةٌ قَدِيْمَةٌ مِنْ فَخْرِ الْاِسْلَامِ حَيْثُ يَذْكُرُ تَارَةً الْاِسْتِدْلَالَ وَالْوُقُوْفَ وَهُوَ فِعْلُ الْمُجْتَهِدِ وَتَارَةً الْعِبَارَةَ وَالْاِشَارَةَ وَهُوَ مِنْ اَقْسَامِ النَّظْمِ حَقِيْقَةً وَتَارَةً الثَّابِتَ بِالْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ وَهُوَ مِنْ صِفَاتِ الْحُكْمِ وَلَا ضَيْرَ فِيْهِ بَعْدَ وُضُوْحِ الْمَقْصُوْدِ وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ خَرَجَتْ مِنْ قَوْلِهٖ بِمَعْنَى النَّصِّ الْعِبَارَةُ وَالْاِشَارَةُ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِهٖ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيَّ الْمَوْضُوْعَ لَهٗ بَلْ مَعْنَاهُ الْاِلْتِزَامِيُّ كَالْاِيْلَامِ مِنَ التَّاْفِيْفِ وَقَوْلُهٗ لُغَةً يُمَيِّزُ عَنِ الْمُقْتَضٰى النَّصِّ وَيَخْرُجُ بِهِ الْاِقْتِضَاءُ وَالْحَذْفُ لِاَنَّهُمَا ثَابِتَانِ شَرْعًا اَوْ عَقْلًا وَقَوْلُهٗ لَا اِجْتِهَادًا تَاْكِيْدٌ لِقَوْلِهٖ لُغَةً وَفِيْهِ رَدٌّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ دَلَالَةَ النَّصِّ هُوَ الْقِيَاسُ لٰكِنَّهٗ خَفِيٌّ وَالدَّلَالَةُ جَلِيٌّ وَكَيْفَ يَكُوْنُ هٰذَا وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ لَا يَقِفُ عَلَيْهِ اِلَّا الْمُجْتَهِدُ وَالدَّلَالَةُ قَطْعِيَّةٌ يَعْرِفُهَا كُلٌّ مِنْ اَهْلِ اللِّسَانِ وَاِنَّهَا كَانَتْ مَشْرُوْعَةً قَبْلَ شَرْعِ الْقِيَاسِ وَلَا يُنْكِرُهَا مُنْكِرُو الْقِيَاسِ۔

ترجمہ:۔ اور ثابت بدلالت النص وہ چیز ہے جو معنیٔ نص سے لغۃً ثابت ہوتی ہے نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے، یہاں مصنفؒ نے عبارت النص اور اشارت النص کے طریقہ سے عدول کیا ہے اور مناسب یہ تھا کہ یوں فرماتے اما الاستدلال بدلالۃ النص فالعمل بما ثبت لیکن یہ فخر الاسلام کی پرانی مسامحت ہے

چنانچہ وہ کبھی ذکر کرتے ہیں الاستدلال والوقوف' حالانکہ یہ مجتہد کے فعل ہیں اور کبھی بالعبارت والاشارت حالانکہ یہ دونوں حقیقتہً اقسام نظم سے ہیں اور کبھی الثابت بالعبارت والاشارت حالانکہ یہ حکم کی صفات میں سے ہے اور مقصود کی وضاحت کے بعد اس میں کوئی نقصان نہیں ہے اور ہر صورت میں مصنف کے قول بمعنی النص سے عبارت النص اور اشارت النص دونوں خارج ہوگئیں اور مصنف کے قول معنی النص سے اسکے معنی، لغوی موضوع مراد نہیں ہیں بلکہ معنی التزامی مراد ہیں جیسے تافیف سے ایذا پہونچانا اور اس کا قول لغۃً معنی نص سے تمیز ہے اس قید سے اقتضاء اور محذوف خارج ہوجاتے ہیں کیونکہ یہ دونوں شرعاً یا عقلاً ثابت ہیں اور اس کا قول لا اجتہاداً اس کے قول لغۃً کی تاکید ہے اور اس میں ان لوگوں کی تردید ہے جنکا خیال ہے کہ دلالۃ النص قیاس ہے لیکن خفی ہے اور دلالت جلی ہے اور یہ کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ قیاس ظنی ہے اس پر سوائے مجتہد کے کوئی مطلع نہیں ہوسکتا ہے اور دلالت قطعی ہے اس کو ہر وہ شخص جانتا ہے جو صاحب زبان ہو، نیز دلالت قیاس شروع ہونے سے پہلے شروع ہوئی ہے اور منکرین قیاس بھی اس کا انکار نہیں کرتے ہیں۔

تشریح:۔ تقسیم رابع کی تیسری قسم بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ ثابت بدلالۃ النص وہ چیز ہے جو معنی نص سے لغۃً ثابت ہوتی ہے نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے۔

شارح نے فرمایا کہ مصنفؒ نے دلالۃ النص کی تعریف میں وہ انداز اختیار نہیں فرمایا جو انداز عبارت النص اور اشارت النص کی تعریفوں میں اختیار کیا ہے، عبارت النص اور اشارت النص کی تعریفوں کے نہج پر یہاں، بھی فاضل مصنف کو یوں کہنا چاہیئے تھا اما الاستدلال بدلالۃ النص فالعمل بما ثبت یعنی دلالت النص سے استدلال کا مطلب اس چیز پر عمل کرنا ہے جو معنی نص سے ثابت ہو۔

لیکن یہ علامہ فخر الاسلام کی پرانی مسامحت ہے چنانچہ وہ کبھی استدلال اور وقوف کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ مجتہد کے افعال ہیں اور کبھی عبارت اور اشارت کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ یہ دونوں حقیقتہً اقسام نظم سے ہیں اور کبھی الثابت بالعبارت اور الثابت بالاشارت کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ یہ حکم کی صفات کے قبیل سے ہیں مصنف المنار بھی چونکہ علامہ موصوف کے مقلد ہیں اس لئے وہ بھی ان کے نقش قدم پر چلتے ھیں اور اس طرح کی مسامحتوں کا ارتکاب کرتے ہیں لیکن مقصود کی وضاحت ہوجانے کے بعد اس طرز کے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ تعریف میں بمعنی النص کی قید فصل اول ہے جس کے ذریعہ دلالت النص کی تعریف سے عبارت النص اور اشارت النص کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ ان دونوں کا ثبوت نفس نظم سے ہوتا ہے نہ کہ معنی نص سے۔ ولیس المراد بہ معناہ اللغوی الموضوع لہٗ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معنی نص کے قید کے ذریعہ عبارت النص اور اشارت النص، کو دلالت النص کی تعریف سے خارج کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں اسی،

چیز پر عمل ہوتا ہے جو چیز معنی نص سے لغۃً ثابت ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عبارت النص اور اشارت النص میں معنی سے مراد وہی لغوی معنی ہے جس کے لئے لفظ موضوع ہوتا ہے اور دلالت النص کی تعریف میں معنی سے معنی لغوی موضوع لہٗ مراد نہیں ہے بلکہ اس کے معنی التزامی مراد ہیں جیسے باری تعالیٰ کے قول "ولا تقل لھما اف" میں تافیف سے ایلام اور رنج پہونچانے کے معنی مراد ہیں کیونکہ تافیف کے معنی موضوع لہٗ کلمۂ اف کے ساتھ تکلم کرنے کے ہیں اور اس کے التزامی معنی ایلام اور رنج دینے کے ہیں جو ضرب اور شتم وغیرہ سب کو شامل ہے پس جب دونوں جگہ معنی سے الگ الگ مراد ہیں تو دلالت النص کی تعریف میں بمعنی النص لغۃً کی قید لگا کر عبارت النص اور اشارت النص کو تعریف سے خارج کرنا درست ہوگا، تعریف میں لغۃً کی قید معنی النص کی تمیز اور فصل ثانی ہے اس کے ذریعہ مقتضیٰ اور محذوف کو دلالت النص کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے کیوں کہ ان دونوں کا ثبوت شرعی یا عقلی ہوتا ہے نہ کہ لغوی۔ اب تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ دلالت النص وہ ہے جو ایسے معنی سے ثابت ہو جو نص کے لغوی معنی ہوں اجتہادی معنی نہ ہوں یعنی اس کا فہم اور اس پر عمل، قیاس اور اجتہاد پر موقوف نہ ہو بلکہ اس کو ہر اصل لغت جانتا اور پہچانتا ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ لا اجتہاداً کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ مصنف کے قول لغۃً کی تاکید ہے اور اس قید کے ذریعہ ان لوگوں پر رد کیا گیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ دلالت النص قیاس ہے لیکن قیاس "خفی" ہوتا ہے اور دلالت النص اس کی بہ نسبت قیاس جلی ہے ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ دلالت النص میں حکم کا ثبوت معنی لازم کی معرفت پر موقوف ہوتا ہے۔ چنانچہ یہاں ایک تو اصل ہوا جیسے تافیف اور ایک فرع ہوا جیسے ضرب و شتم اور ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ والدین کی اذیت ہے یعنی جس طرح اذیتِ والدین کی وجہ سے کلمۂ اف کہنے سے منع کیا گیا ہے، اسی طرح اذیتِ والدین کی وجہ سے ضرب و شتم بھی ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

بہر حال جب یہاں اصل، فرع اور علت مشترکہ سب موجود ہیں تو قیاس کے معنی متحقق ہو گئے اور چونکہ یہ بات ظاہر بھی ہے اس لئے دلالت النص کا نام قیاس جلی تجویز کیا گیا ہے اور قیاس محض میں چونکہ ایک گونہ خفا ہوتا ہے اس لئے قیاس کو قیاس خفی کہا جائیگا، ان حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ دلالت النص کو قیاس قرار دینا کیسے درست ہوگا؟ حالانکہ دلالت النص اور قیاس کے درمیان فرق کرنے پر چار باتیں دلالت کرتی ہیں۔

(۱) قیاس بالعموم ظنی ہوتا ہے اور دلالت النص قطعی ہوتی ہے۔

(۲) قیاس پر صرف مجتہد مطلع ہو سکتا ہے اور دلالت کو ہر وہ شخص جان سکتا ہے جو اہل زبان ہو اور لغت سے واقف ہو۔

(۳) دلالت النص۔ قیاس کے مشروع ہونے سے پہلے ہی مشروع ہے۔

(۴) منکرین قیاس بھی دلالت النص کا انکار نہیں کرتے ہیں، اگر دلالت النص قیاس ہی کا دوسرا نام ہوتا تو دونوں ظنی ہوتے یا دونوں قطعی ہوتے دونوں پر صرف مجتہد مطلع ہوپاتا، اور دونوں کی مشروعیت ایک ساتھ ہوتی اور منکرین قیاس اس کا بھی انکار کرتے لیکن ان دونوں کے درمیان فرق کا پایا جانا اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ دلالت النص قیاس کا دوسرا نام نہیں ہے بلکہ دلالت النص اور چیز ہے اور قیاس اور چیز ہے۔

كَالنَّهْيِ عَنِ التَّافِيفِ يُوْقَفُ بِهٖ عَلٰى حُرْمَةِ الضَّرْبِ بِدُوْنِ الْاِجْتِهَادِ فِي الْمِثَالِ مُسَامَحَةٌ وَالْاَوْلٰى اَنْ يَّقُوْلَ كَحُرْمَةِ الضَّرْبِ الَّذِيْ يُوْقَفُ عَلَيْهِ مِنَ النَّهْيِ عَنِ التَّافِيفِ وَالْمَقْصُوْدُ وَاضِحٌ يَعْنِيْ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَهُ النَّهْيُ عَنِ التَّكَلُّمِ بِاُفٍّ فَقَطْ وَهُوَ ثَابِتٌ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَمَعْنَاهُ اللَّازِمُ الَّذِيْ هُوَ الْاِيْلَامُ دَلَالَةُ النَّصِّ وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ هُوَ حُرْمَةُ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْاَمْثِلَةُ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِيْ ذَكَرَهَا الْقَوْمُ مَذْكُوْرَةٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ ــــــــــــ

ترجمہ :۔ جیسے نہی عن التافیف سے اجتہاد کے بغیر ضرب کی حرمت پر واقفیت ہوجاتی ہے مثال مذکورہ میں مسامحت ہے بہتر یہ تھا کہ مصنفؒ یوں فرماتے جیسے اس ضرب کی حرمت جس کا علم نہی عن التافیف سے ہوتا ہے اور مقصود واضح ہے یعنی باری تعالیٰ کے قول "فلا تقل لھما اف" کے معنی موضوع لہٗ ہیں صرف اف کہنے سے روکنا اور یہ معنی عبارت النص سے ثابت ہیں اور اس کے التزامی معنی جو ایلام کے ہیں وہ دلالت النص ہیں اور جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے وہ ضرب و شتم کی حرمت ہے اور دیگر شرعی مثالیں جن کو قوم نے ذکر کیا ہے وہ بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

تشریح :۔ دلالت النص کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ جیسے والدین کے سامنے کلمۂ اف کہنے سے روکنا بغیر اجتہاد کے اس سے یہ بات بھی ثابت ہوجاتی ہے کہ والدین کو مارنا اور گالیاں دینا بھی حرام ہے کیوں کہ آیت "فلا تقل لھما اف" کا مقصود والدین کو ایذا پہنچانے سے روکنا ہے، پس جب ایذاءِ والدین کی وجہ سے زبان سے کلمۂ اُف کہنا ممنوع ہے تو ضرب و شتم جس میں ایذا رسانی زیادہ ہے بدرجۂ اولیٰ ممنوع اور حرام ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں مسامحت ہے اس طور پر کہ نہی عن التافیف عبارت النص سے ثابت ہے نہ کہ دلالت النص سے اور جب نہی عن التافیف کا ثبوت دلالت النص نہیں ہے تو اس کو دلالت النص کی مثال پیش کرنا کیسے درست ہوگا، بہتر یہ تھا کہ فاضل مصنفؒ یوں فرماتے کحرمۃ الضرب الذی یوقف علیہ من النہی عن التافیف یعنی جیسے اس ضرب کی حرمت جس کا علم نہی عن التافیف سے ہوتا ہے اس صورت

میں ضرب دشتم کا حرام ہونا دلالت النص کی مثال ہوتا اور یہ درست تھا کیوں کہ ضرب دشتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہے بہر حال مسامحت کے باوجود مقصود واضح ہے یعنی باری تعالیٰ کے قول فلا تقل لھما اف کے معنی موضوع لہ صرف کلمۂ اف کہنے سے روکنا ہے اور یہ معنی عبارت النص سے ثابت ہیں اور اس کے التزامی معنی یعنی ایلام اور رنج پہنچانے سے روکنا دلالت النص ہے اور جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے وہ ضرب دشتم کا حرام ہونا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ دوسری شرعی مثالیں جن کو لوگوں نے ذکر کیا ہے وہ بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں مثلاً بعض حضرات نے دلالت النص کی وجہ سے لواطت میں حدِ زنا واجب کی ہے اور یہ کہا ہے کہ وہ زنا جو مُوجِب حد ہے اس سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں وہ محلِ حرام میں پانی بہا کر اپنی شہوت کو پورا کرنا ہے یعنی محلِ حرام میں پانی بہا کر شہوت پورا کرنے کی وجہ سے حدِ زنا واجب ہوتی ہے اور یہ معنی چوں کہ لواطت میں بھی موجود ہیں اس لئے لواطت میں بھی حدِ زنا واجب ہوگی۔

وَالثَّابِتُ بِهٖ كَالثَّابِتِ بِالْاِشَارَةِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ يَعْنِيْ اَنَّ الدَّلَالَةَ الْيَضَ كَالْاِشَارَةِ فِيْ كَوْنِهِمَا قَطْعِيَّةً لٰكِنَّ الْاِشَارَةَ اَوْلٰى عِنْدَ التَّعَارُضِ وَمِثَالُهٗ قَوْلُهٗ تع وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَاِنَّهٗ لَمَّا اَوْجَبَ الْكَفَّارَةَ عَلَى الْخَاطِئِ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَهُوَ اَدْنٰى حَالًا فَالْاَوْلٰى اَنْ تَجِبَ عَلَى الْعَامِدِ وَهُوَ اَعْلٰى حَالًا وَبِهٰذَا تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ رح فِيْ وُجُوْبِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْعَامِدِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّهٗ يُعَارِضُهٗ قَوْلُهٗ تع وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاۤؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا فَاِنَّهٗ يَدُلُّ بِاِشَارَةِ النَّصِّ عَلٰى اَنَّهٗ لَيْسَ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ اِذِ الْجَزَاۤءُ اِسْمٌ لِّلْكَافِيْ وَاَيْضًا هُوَ كُلُّ الْمَذْكُوْرِ فَعُلِمَ لَا جَزَاۤءَ لَهٗ سِوٰى جَهَنَّمَ وَلَا يُقَالُ لَوْ كَانَ كَذٰلِكَ لَمَا وَجَبَ عَلَيْهِ الدِّيَةُ وَالْقِصَاصُ لِاَنَّا نَقُوْلُ ذٰلِكَ جَزَاۤءُ الْمَحَلِّ وَاَمَّا جَزَاۤءُ الْفِعْلِ فَهُوَ الْكَفَّارَةُ فِي الْخَطَاءِ وَجَهَنَّمُ فِي الْعَمْدِ وَلَوْ سُلِّمَ ذٰلِكَ فَالْقِصَاصُ ثَبَتَ بِنَصٍّ اٰخَرَ۔

ترجمہ:- اور دلالت النص سے ثابت شدہ چیز اشارت النص سے ثابت شدہ چیز کے مانند ہے مگر تعارض کے وقت یعنی قطعی الدلالت ہونے میں دلالت النص بھی اشارت النص کے برابر ہے لیکن تعارض کے وقت اشارت النص اولیٰ ہے اور اس کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے جو کوئی کسی مسلمان کو

غلطی سے قتل کردے اس پر ایک مومنہ رقبہ کا آزاد کرنا واجب ہے پس جب باری تعالیٰ کے اس قول نے خاطی پر عبارت النص کے ذریعہ کفارہ واجب کیا ہے حالانکہ خاطی عامد کے مقابلہ میں ادنیٰ ہے تو عامد پر جو اعلیٰ حیثیت رکھتا ہے بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا اسی سے امام شافعیؒ نے عامد پر کفارہ واجب ہونے کے سلسلہ میں استدلال کیا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول "ومن یقتل مومنا متعمداً فجزاءہ جہنم خالداً فیہا" اس کے معارض ہے، اس لئے کہ یہ اشارت النص کے ذریعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ عامد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ جزا کافی کا نام ہے نیز جزاء سے کل جزاء مراد ہے، پس معلوم ہوگیا کہ قاتل عامد کیلئے جہنم کے، علاوہ کوئی جزاء نہیں ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس پر دیت اور قصاص واجب نہ ہوتے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ محل کی جزاء ہے اور رہی فعل کی جزاء تو وہ قتل خطا میں کفارہ ہے، اور قتل عمد میں جہنم ہے اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو قصاص دوسری نص سے ثابت ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ دلالت النص اور اشارت النص قطعی الدلالت ہونے میں دونوں برابر ہیں یعنے جس طرح اشارت النص کی دلالت قطعی ہوتی ہے اسی طرح دلالت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بھی قطعی ہوتا ہے البتہ اگر اشارت النص سے ثابت ہونے والی چیز اور دلالت النص سے ثابت ہونے والی چیز کے درمیان تعارض واقع ہوجائے تو اشارت النص پر عمل کرنا اولیٰ اور قابل ترجیح ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اشارت النص میں نظم اور معنی دونوں موجود ہوتے ہیں اور دلالت النص میں صرف معنی لغوی معتبر ہوتا ہے لہذا اشارت النص اور دلالت النص میں معتبر دونوں معنی کے درمیان تقابل ہوگیا اور اشارت النص میں نظم چونکہ بغیر کسی معارضہ کے باقی رہ گیا اس لئے اشارت النص قابل ترجیح ہوگا، ان دونوں کے درمیان تعارض کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ومن قتل مومنا خطأً فتحریر رقبۃ مومنۃ اس آیت میں عبارت النص سے خطأً قتل کرنے والے پر کفارہ واجب کیا گیا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ نے بطریق دلالت النص اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے قاتل عامد پر کفارہ واجب کیا ہے چنانچہ انہوں نے فرمایا ہے کہ خاطی جو معذور ہونے کی وجہ سے کم درجہ کا مجرم اور جانی ہے تو جب اس پر کفارہ واجب ہے تو قاتل عامد جو خاطی کی بہ نسبت بڑا مجرم اور بڑی جنایت کا مرتکب ہے تو اس پر بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا گویا امام شافعی کے نزدیک قاتل خاطی پر کفارہ کا وجوب عبارت النص سے ثابت ہے لیکن احناف کی طرف سے اس کا جواب دیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاءہ جہنم خالدا فیہا امام شافعیؒ کے اس قول خلاف ہے اس لئے کہ یہ آیت عبارت النص کے طور پر اگرچہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قاتل عامد کی سزا ہمیشہ ہمیش کیلئے دوزخ ہے لیکن اشارت النص کے طور پر اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ قاتل عامد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیوں کہ آیت میں جزاء کا

لفظ مذکور ہے اور جزاء نام ہے کافی کا، نیز جو جزاء مذکور ہے اس سے پوری جزاء مراد ہے نہ کہ بعض جزاء، پس اب مطلب یہ ہوگا کہ قاتل عامد کی پوری جزاء اور کل جزاء دوزخ ہے اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دوزخ کے علاوہ اس کی اور کوئی جزاء نہیں ہے اور جب دوزخ کے علاوہ قاتل عامد کی اور کوئی جزاء نہیں ہے تو قاتل عامد پر کفارہ بھی واجب نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمایئے کہ پہلی آیت سے بطریقِ دلالت النص قاتلِ عامد پر کفارہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور دوسری آیت سے بطریقِ اشارت النص قاتلِ عامد پر کفارہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ ان دونوں کے درمیان تعارض کے وقت اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوتی ہے، لہٰذا اشارت النص پر عمل کرتے ہوئے احناف نے کہا کہ قاتلِ عامد پر کفارہ واجب نہیں ہوگا بعض لوگوں نے مذہبِ احناف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ اگر یہ بات درست ہے کہ دوزخ قاتلِ عامد کی کامل اور کافی جزاء ہے اور اسکے علاوہ اس کی کوئی اور جزاء نہیں ہے تو قاتلِ عامد پر دنیا میں دیت اور قصاص کیوں واجب ہوتے ہیں حالاں کہ قاتلِ عامد پر قصاص واجب ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں مثلاً اگر باپ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کردے تو اس پر دیت واجب ہوتی ہے، بہرحال قاتل عامد پر دنیا میں دیت اور قصاص کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ دوزخ اس کی کافی اور کامل جزاء نہیں ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں جزاء سے مراد آخرت کی جزاء ہے اور مطلب یہ ہے قاتل عامد کیلئے آخرت میں کل جزاء دوزخ ہے، پس اگر قاتلِ عامد پر جزاءِ دنیا بنا کر کفارہ واجب کردیا جائے تو اس میں کیا مضائقہ ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہاں جزاء سے مراد تو کامل اور کافی جزاء ہے لیکن آیت میں جزاء کا ذکر کیا گیا ہے وہ فعلِ قتل کی جزاء ہے یعنی فعلِ قتلِ عمد کی کل جزاء دوزخ ہے اور فعلِ قتلِ خطاء کی کل جزاء کفارہ ہے اور رہی دیت اور قصاص تو وہ فعل کی جزاء نہیں ہے بلکہ محل یعنی مقتول کی جزاء ہے کیوں کہ یہ اولیاءِ مقتول کا حق ہے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں کا ثبوت دوزخ کے کامل اور کافی جزاء ہونے میں مضر نہ ہوگا، اور اگر تھوڑی دیر کے لئے معترض کی بات مان بھی لی جائے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ قصاص دوسری نص سے ثابت ہے چنانچہ ارشاد باری ہے وکتبنا علیہم فیہا ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف الآیہ۔

وَلِهٰذَا صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِدَلَالَةِ النُّصُوْصِ دُوْنَ الْقِيَاسِ اَيْ لِاَجْلِ اَنَّ الدَّلَالَةَ قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ يَصِحُّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِالْاَوَّلِ دُوْنَ الثَّانِيْ وَهٰذَا اِذَا كَانَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ وَاَمَّا اِذَا كَانَ بِعِلَّةٍ مَنْصُوْصَةٍ فَهُوَ يُسَاوِي الدَّلَالَةَ فِي الْقَطْعِيَّةِ وَالْاِثْبَاتِ مِثَالُ اِثْبَاتِ

الحُدُودِ بِالدَّلَالَةِ اِثْبَاتُ حَدِّ الزِّنَا بِالرَّجْمِ عَلٰى غَيْرِ مَاعِزٍ الَّذِيْ ثَبَتَ عَلَيْهِ الْعِبَارَةُ لِاَنَّ مَاعِزًا اِنَّمَا رُجِمَ لِاَنَّهٗ زَانٍ مُحْصَنٍ لَا لِاَنَّهٗ مَاعِزٌ اَوْ صَحَابِيٌّ فَكُلُّ مَنْ كَانَ كَذٰلِكَ يُرْجَمُ وَلٰكِنْ ثَبَتَ الرَّجْمُ عَلٰى كُلِّ زَانٍ مُحْصَنٍ بِنَصٍّ اٰخَرَ اَيْضًا وَاِثْبَاتُ حَدِّ قَطْعِ الطَّرِيْقِ عَلٰى مَنْ كَانَ رِدْءً لَهُمْ بِدَلَالَةِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا

ترجمہ :۔ اور اسی لئے حدود و کفارات کو دلالت النصوص سے ثابت کرنا درست ہے نہ کہ قیاس سے چونکہ دلالت قطعی اور قیاس ظنی ہے اس لئے حدود و کفارات کو اول سے ثابت کرنا درست ہے نہ کہ ثانی سے اور یہ اس وقت ہے جبکہ قیاس کا ثبوت علت مستنبطہ سے ہو اور جب اس کا ثبوت علت منصوصہ سے ہو تو وہ قطعی ہونے اور ثابت کرنے میں دلالت کا مساوی ہوگا حدود کو دلالت سے ثابت کرنے کی مثال حد زنا بالرجم کو اس ماعز کے علاوہ پر ثابت کرنا ہے جس پر عبارت النص سے حد زنا بالرجم ثابت ہوئی تھی کیوں کہ ماعز کو صرف اس وجہ سے رجم کیا گیا تھا کہ وہ زانی محصن ہے نہ اس وجہ سے کہ وہ ماعز یا صحابی تھے لہذا ہر وہ شخص جو ایسا ہوگا اسے رجم کیا جائیگا اور دوسری نص سے بھی ہر زانی محصن پر رجم ثابت ہے اور رہزنی کی حد کو... باری تعالی کے قول ویسعون فی الارض فسادا کی دلالت سے اس شخص پر ثابت کرنا ہے جو رہزنوں کا مددگار ہو۔

تشریح :۔ مصنف نے فرمایا کہ قطعی الدلالت ہونے میں دلالت النص چونکہ اشارت النص کے برابر ہوتی ہے اور قیاس ظنی ہوتا ہے اسی لئے دلالت النص کے ذریعہ حدود و کفارات کو ثابت کرنا درست ہوگا کیوں کہ قیاس ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہوتا ہے اور شبہات کی وجہ سے حدود و کفارات ثابت نہیں ہوتے بلکہ ساقط ہو جاتے ہیں اور دلالت النص چوں کہ ایسی قطعی دلیل ہے جس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہیں ہوتا اس لئے اس کے ذریعہ حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں، اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ خبر واحد بھی ایسی دلیل ظنی ہے جس میں شبہ ہوتا ہے حالاں کہ خبر واحد سے حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ خبر واحد میں جو شبہ ہوتا ہے وہ اس کے ثبوت کے طریقہ میں ہوتا ہے نہ کہ اصل حدیث میں کیونکہ اصل میں وہ بلا شبہ اور بلا ریب حدیث اور سنت رسول ہے اس کے برخلاف قیاس کہ اس کی اصل میں شبہ ہوتا ہے اس فرق کے بعد اعتراض کی گنجائش نہ رہے گی۔

شارح کہتے ہیں کہ قیاس اس صورت میں دلیل ظنی ہوتا ہے جب کہ اس کا ثبوت علت مستنبطہ سے ہو، اور جب اس کا ثبوت علت منصوصہ سے ہو تو وہ قطعی ہونے میں اور حدود و کفارات کو ثابت کرنے میں دلالت النص کے مساوی اور برابر ہوتا ہے جیسا کہ شروع کتاب میں گذر چکا ہے، دلالت النص کے ذریعہ حدود ثابت کرنے کی مثال حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے علاوہ دوسرے لوگوں پر حد زنا یعنی رجم کو ثابت کرنا ہے، حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر حد زنا رجم کا ثبوت بطریق عبارت النص ہے

اس طور پر کہ ماعز اسلمی ایک اجنبیہ عورت کے ساتھ منہ کالا کرنے کے بعد دربار رسالت میں حاضر ہوئے اور اپنے جرم کا اعتراف کیا چار مرتبہ اعتراف جرم کرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرّہ (سنگلاخ زمین) میں لیجاکر رجم کرنیکا امر فرمایا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق ان کو رجم کیا گیا۔

پس چونکہ یہ حدیث ماعز اسلمی کے بارے میں منصوص ہے اس لئے ماعز اسلمی پر حدِّ زنا رجم کا اجرا اور اثبات عبارت النص سے ہوگا اور چونکہ ماعز اسلمی کو رجم ماعز ہونے یا صحابی رسول ہونے کی وجہ سے نہیں کیا گیا بلکہ محصن (شادی شدہ) زانی ہونیکی وجہ سے کیا گیا ہے، لہٰذا بطریق دلالت النص یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو شخص بھی بحالتِ احصان زنا کرے گا اسکو رجم کیا جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ دوسری نص سے بھی ہر زانی محصن پر رجم ثابت ہے اور وہ دوسری نص یہ ہے الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالا من اللہ، یہ آیت اگرچہ منسوخ التلاوت ہے لیکن اس کا حکم باقی ہے، بہرحال ہر زانی محصن پر رجم کا ثبوت دلالت النص اور عبارت النص دونوں سے ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ایک حکم دو دلیلوں سے ثابت ہو سکتا ہے اسی طرح دلالت النص سے حد ثابت کرنے کی ایک مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول انما یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا بطریق عبارت النص محاربین پر رہزنی کی حد واجب کرتا ہے اور محاربہ کی صورت قتال اور لوٹ مار کرنا ہے اور اس کے لغوی معنی ہیں دشمن کو مغلوب کرنا اور ایسے طریقہ پر ڈرانا جس سے لوگوں کا سفر کرنا دشوار ہو جائے یہ معنی چوں کہ ڈاکوؤں کی مدد کرنیوالوں میں بھی پائے جاتے ہیں اس لئے ڈاکوؤں کی مدد کرنے والوں پر بھی دلالت النص سے رہزنی کی حد واجب ہوگی۔

وَمِثَالُ اِثْبَاتِ الْكَفَّارَاتِ بِالدَّلَالَةِ اِثْبَاتُ الْكَفَّارَةِ .. عَلَى امْرَأَةٍ وُطِئَتْ عَمْدًا فِي نَهَارِ رَمَضَانَ بِدَلَالَةِ نَصٍّ وَرَدَ فِي الْاَعْرَابِيِّ حِيْنَ جَامَعَ فِيْ رَمَضَانَ عَمْدًا وَعَلَى كُلِّ مَنْ يَفْعَلُ الْجِمَاعَ سِوَاهُ لِاَنَّهُ اِنَّمَا وَجَبَتْ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ لِفَسَادِ صَوْمِهِ لَا لِاَنَّهُ اَعْرَابِيٌّ مَخْصُوْصٌ اَوْ رَجُلٌ وَاِثْبَاتُ الْكَفَّارَةِ عَلَى مَنْ اَكَلَ اَوْ شَرِبَ عَمْدًا بِدَلَالَةِ هٰذَا النَّصِّ الْوَارِدِ فِي الْجِمَاعِ لِاَنَّهُ اِنَّمَا وَجَبَتْ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ لِاَجْلِ اَنَّهُ اِفْسَادٌ لِلصَّوْمِ لَا لِاَنَّهُ جِمَاعٌ فَقَطْ فَكُلُّ مَا فِيْهِ اِفْسَادٌ لِلصَّوْمِ مِنَ الْاَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْوَطْيِ تَجِبُ فِيْهِ الْكَفَّارَةُ غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِالْجِمَاعِ وَالشَّافِعِيُّ اَنْكَرَ هٰذِهِ الدَّلَالَةَ وَيَقُوْلُ لَا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ اِلَّا بِالْجِمَاعِ فَالْعِلَّةُ عِنْدَهُ لَيْسَ اِفْسَادَ الصَّوْمِ بَلِ الْجِمَاعُ فَقَطْ وَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّ عَدَّ اَمْثَالِ هٰذِهِ الْاَحْكَامِ فِي الدَّلَالَةِ لَا يَحْسُنُ لِاَنَّ الشَّافِعِيَّ لَمْ يَعْرِفْ هٰذَا مَعَ اَنَّهُ مِنْ اَهْلِ اللِّسَانِ فَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يُعَدَّ فِي الْقِيَاسِ وَمِثْلُ هٰذَا كَثِيْرٌ لِنَاظِرِهٖ ......

ترجمہ: اور دلالت النص سے کفارات ثابت کرنیکی مثال اس عورت پر کفارہ ثابت کرنا ہے، جس سے رمضان کے دن میں وطی کی گئی ہو اس نص کی دلالت سے جو ایک اعرابی کے بارے میں وارد ہوئی تھی جبکہ اس نے رمضان میں عمداً جماع کیا تھا اور ہر اس شخص پر کفارہ ثابت کرنا ہے جو اس اعرابی کے سوا ہو، اور اسی طرح جماع کرتا ہو کیوں کہ اس پر کفارہ صرف اس وجہ سے واجب ہوا ہے کہ اس کا روزہ فاسد ہوگیا ہے نہ اس لئے کہ وہ ایک خاص اعرابی یا ایک مرد ہے اور کفارہ کو اس شخص پر ثابت کرنا جس نے عمداً کھایا پیا ہو اس نص کی دلالت کی وجہ سے جو جماع کے بارے میں وارد ہوئی ہے کیوں کہ اس پر کفارہ صرف اس لئے واجب ہوا ہے کہ اس کا یہ فعل روزہ کو توڑنے کا باعث ہے نہ اس لئے کہ یہ فقط جماع ہے لہٰذا ہر وہ چیز جو روزہ توڑ دے، یعنی کھانا، پینا، اور وطی، اس میں کفارہ واجب ہوگا (یہ حکم) جماع کیساتھ مخصوص نہیں ہے امام شافعی نے اس دلالت کا انکار فرمایا ہے (وہ فرماتے ہیں کہ کفارہ صرف جماع سے واجب ہوتا ہے پس امام شافعیؒ کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت مفسد صوم ہونا نہیں ہے بلکہ صرف جماع کرنا ہے اسی وجہ سے علماء نے کہا کہ ان جیسے احکام کو دلالت میں شمار کرنا مستحسن نہیں ہے اس لئے کہ امام شافعی اہل زبان ہیکے باوجود اس کو پہچان نہ سکے مناسب یہی تھا کہ یہ مثال قیاس کے باب میں شمار کی جاتی، اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جو ہمارے لئے بھی مفید ہیں اور ان کے لئے بھی۔

تشریح: شارح نے دلالت النص سے کفارات ثابت کرنے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک اعرابی جس نے رمضان المبارک کے دن میں اپنی بیوی سے جماع کیا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا حکم دریافت کیا اس کے بارے میں نص یعنی حدیث وارد ہوئی ہے حدیث یہ ہے امام بخاریؒ، روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ ہم لوگ آقائے مدینہ کی مجلس میں موجود تھے اچانک ایک مرد نے آکر کہا اللہ کے رسول میں مارا گیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا ہوا، اس نے کہا روزہ کی حالت میں بیوی کے ساتھ جماع کر بیٹھا، مدنی آقا نے فرمایا تیرے پاس آزاد کرنے کیلئے غلام ہے اس نے کہا نہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا مسلسل دو ماہ روزہ رکھنے کی ہمت ہے اس نے کہا نہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی وسعت ہے، اس نے کہا نہیں، اللہ کے رسول نے اس سے کہا بیٹھ جاؤ، تھوڑی دیر کے بعد آپ کی خدمت میں کھجوریں آئیں آپ نے فرمایا سوال کرنیوالا کہاں ہے اس نے کہا اللہ کے رسول میں حاضر ہوں آپ نے فرمایا ان کو لیجا کر صدقہ کردو، اس نے کہا اللہ کے رسول مجھ سے اور میرے بچوں سے زیادہ مستحق کون ہوگا عرب میں ہم سے زیادہ کوئی محتاج نہیں ہے اس کا یہ جملہ سن کر محبوب خدا ہنس پڑے اور فرمایا کہ اچھا یہ کھجوریں اپنے گھر والوں کو دیدو، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عمداً روزہ فاسد کرنیکی وجہ سے کفارہ (غلام آزاد کرنا یا دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا) واجب ہوتا ہے یہ حدیث چونکہ ایک اعرابی مرد کے بارے میں

وارد ہوئی ہے اس لئے عمداً جماع کرنیکی وجہ سے اس اعرابی مرد پر کفارہ کا وجوب بطریقِ عبارت النص ثابت ہوگا اور اس کی بیوی پر کفارہ دلالت النص سے ثابت ہوگا کیوں کہ اعرابی پر کفارہ اس لئے واجب نہیں کیا گیا کہ وہ اعرابی ہے یا مرد ہے۔

بلکہ اس لئے واجب کیا گیا ہے کہ اس نے روزہ فاسد کرنیکی جنایت کا ارتکاب کیا ہے لہٰذا یہ جنایت جس کیطرف سے بھی پائی جائے گی، کفارہ کا یہ حکم دلالۃً اسی کے حق میں ثابت ہوگا، پس وہ عورت جس سے اعرابی نے جماع کیا تھا اس کی طرف سے بھی چونکہ روزہ فاسد کرنے کی جنایت پائی گئی ہے اس لئے دلالۃً اس پر بھی کفارہ واجب ہوگا، بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ اعرابی مرد پر کفارہ کا وجوب بطریق عبارۃ النص ثابت ہوا ہے اور اسکی بیوی پر بطریق دلالت النص ثابت ہوا ہے اسی طرح ہر وہ شخص جو اس اعرابی کے علاوہ ہو اور رمضان کے دن میں عمداً جماع کا مرتکب ہو اس پر بھی بطریق دلالت النص کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ روزہ فاسد کرنیکی جنایت اس کے حق میں بھی متحقق ہے، اسی طرح اگر کسی شخص نے رمضان کے دن میں عمداً کھا لیا یا پی لیا تو اس پر بھی کفارہ اس نص کی دلالت کی وجہ سے واجب ہوگا جو نص اعرابی کے جماع کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے کیونکہ اعرابی پر کفارہ کا وجوب اس لئے نہیں ہوا کہ اس نے جماع کیا ہے بلکہ اس لئے ہوا ہے کہ اس نے روزہ فاسد کرنیکی جنایتِ کاملہ کا ارتکاب کیا ہے لہٰذا جس صورت میں بھی روزہ فاسد کرنے کی جنایت کاملہ کا تحقق ہوگا، اسی صورت میں کفارہ واجب ہوگا خواہ کھا کر روزہ فاسد کیا گیا ہو یا پی کر، یا جماع کرکے فاسد کیا گیا ہو، حاصل یہ کہ کفارہ واجب ہونے کا حکم جماع کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

شارحؒ نے کہا کہ حضرت امام شافعیؒ نے اس دلالت کا انکار کیا ہے چنانچہ ان کے نزدیک صرف جماع کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا اور کھانے اور پینے کی صورت میں واجب نہ ہوگا گویا امام شافعیؒ کے نزدیک وجوبِ کفارہ کی علت روزہ فاسد کرنا نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک جماعِ تام وجوبِ کفارہ کی، علّت ہے چوں کہ عورت کی جانب سے جماعِ تام نہیں پایا جاتا ہے اس لئے امام شافعی کے نزدیک عورت پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

بہرحال جب امام شافعی کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت صرف جماع تام ہے تو کھانے پینے کیصورت میں ان کے نزدیک کفارہ واجب نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ چوں کہ امام شافعیؒ نے اس جگہ دلالت النص کا انکار کیا ہے اس لئے اصولیین نے کہا کہ ان جیسے احکام کو دلالت النص میں شمار کرنا مستحسن اور پسندیدہ نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ امام شافعیؒ اہل زبان ہونے کے باوجود اس کو جان نہ سکے، اگر یہاں دلالۃ النص کا وجود ہوتا امام شافعی اس پر ضرور مطلع ہوتے، لہٰذا مناسب یہ ہی تھا کہ یہ مثال قیاس کے باب میں شمار کی جاتی۔

الغرض اس طرح کی مثالیں بہت ہیں جو ہمارے لئے بھی مفید ہیں اور ان کیلئے بھی مفید ہیں۔

وَالثَّابِتُ بِهٖ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ لِاَنَّهٗ لَا عُمُوْمَ لَهٗ اِذِ الْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَهٰذَا مَعْنًى لَازِمٌ لِلْمَوْضُوْعِ لَهٗ لَا لَفْظِهٖ وَلِاَنَّ الْعِلَّةَ كَالْاَذٰى مَثَلًا اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهٗ عِلَّةً لِلْحُرْمَةِ لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ بِاَنْ يُوْجَدَ الْاَذٰى وَلَمْ تُوْجَدِ الْحُرْمَةُ فَاَيْنَمَا وُجِدَتِ الْعِلَّةُ وُجِدَتِ الْحُرْمَةُ وَلَا يُسَمّٰى هٰذَا تَعْمِيْمًا

ترجمہ: جو چیز دلالت سے ثابت ہوتی ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیوں کہ اس کیلئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ معنی موضوع لہٗ کے لئے لازم ہیں لفظ کے لئے نہیں اس لئے کہ علت مثلاً اذی جب اس کا حرمت کیلئے علت ہونا ثابت ہوجائے تو یہ غیر علت ہونے کا احتمال نہیں رکھے گی اس طور پر کہ اذی پایا جائے اور حرمت نہ پائی جائے پس جہاں علت موجود ہوگی وہاں حرمت بھی موجود ہوگی اور اس کو تعیم نہیں کہا جاتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا کہ جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے اس میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تخصیص کا احتمال وہ چیز رکھتی ہے جس میں عموم ہو اور جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے اس کے لئے چونکہ عموم نہیں ہوتا اس لئے اس میں تخصیص کا احتمال بھی نہیں ہوگا، دلیل اس کی یہ ہے کہ عموم وخصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ معنی (یعنی جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے) موضوع کیلئے لازم ہیں لفظ کے لئے نہیں، بہرحال جب یہ معنے موضوع کے لئے لازم ہیں اور لفظ کیلئے لازم نہیں ہیں تو اس معنی میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص ہوگا دوسری دلیل یہ ہے کہ علت مثلاً اذیتِ والدین کا جب تافیف ضرب وشتم کی حرمت کیلئے علت ہونا ثابت ہوجائے تو اس میں غیر علت ہونے کا احتمال نہ ہوگا یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ اذیت والدین موجود ہو اور حرمت موجود نہ ہو، پس جب اذیت والدین کا علت ہونا غیر علت کا احتمال نہیں رکھتا تو اس میں تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا کیوں کہ تخصیص ایسی صورت میں ہوسکتی ہے جب علت غیر علت ہونیکا احتمال رکھے، حاصل یہ ہیکہ جہاں علت (اذیت والدین) پائی جائے گی وہاں حرمت بھی ہوگی اور اس کو تعمیم نہیں کہا جائیگا کیوں کہ یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں جو عموم پر دال ہو۔

وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ فَمَا لَا يَعْمَلُ النَّصُّ اِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهٖ فَاِنَّ ذٰلِكَ اَمْرٌ اِقْتَضَاهُ النَّصُّ لِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهٗ نَصَارَ هٰذَا مُضَافًا اِلَى النَّصِّ بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضٰى

فكان كالثابت بالنص في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضى اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى امر اقتضاه النص بصحة ما تناوله فصار هذا اى المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فحينئذ يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيخالف قرينه لغير الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى هو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى وقوله تقدم صيغة فعل ماض والمعنى واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط امر اقتضاه النص بصحة ما تناوله فصار هذا اى الحكم الذي نحن في تعريفه مضافا الى النص المقتضى بواسطة المقتضى فان النص المقتضى دال على المقتضى وهو دال على حكمه ثم يكون قوله فان ذلك امر دليلا لقوله الا بشرط تقدم ويكون حل قوله فما لم يعمل النص على قوله واما الثابت بواسطة قوله فصار هذا والا فلا ارتباط بينهما ۔

ترجمہ :- بہرحال جو چیز اقتضاء النص سے ثابت ہو وہ یہ ہے کہ نص عمل نہیں کرتی ہے مگر ایسی شرط کے ساتھ جو نص پر مقدم ہو کیونکہ مقتضیٰ ایک ایسی شئے ہے جس کا نص سے تقاضہ کیا اس معنی کی صحت کے لئے جس کو نص شامل ہو، لہٰذا یہ مقتضیٰ، مقتضیٰ کے واسطہ سے نص کی طرف مضاف ہوگا اور وہ حکم جو اقتضاء النص سے ثابت ہے اس کے مانند ہوگا جو نص سے ثابت ہوتا ہے' اس عبارت کی دو توجیہیں ہیں ایک توجیہ یہ ہے کہ جو چیز نص کے اقتضاء سے ثابت ہو وہ مقتضیٰ اسم مفعول ہو اور اقتضاء اپنے معنی میں مصدر ہو' اور عبارت کے معنی یہ ہوں، مقتضیٰ وہ ہے کہ نص پر عمل نہ کیا جائے مگر اس شرط کیساتھ کہ وہ نص پر مقدم ہو کیوں کہ وہ مقتضیٰ ایک ایسی شئے ہے جس کا نص نے تقاضہ کیا اس چیز کی صحت کے لئے جس کو نص شامل ہو' پس یعنی مقتضیٰ اقتضاء کے واسطہ سے نص کی طرف مضاف ہوگا پس اس وقت اس کا قول مقتضیٰ اقتضاء کے معنی میں ہوگا اور اضافت کے ساتھ تقدمہ کا نسخہ تقدم ماضی سے اولیٰ ہے اور یہ مقتضیٰ کی تعریف ہوگی نہ کہ اس حکم کی جو مقتضیٰ سے ثابت ہوا۔

لہٰذا یہ اپنے قرین یعنی اس امر کے مخالف ہوگا جو دلالۃ النص سے ثابت ہے' دوسری توجیہ یہ ہے کہ اقتضاء مقتضیٰ کے معنی میں ہو اور یہ اس حکم کی تعریف ہوگی جو مقتضیٰ سے ثابت ہے مقتضیٰ کی تعریف نہ ہوگی اور اسکا قول

تقدمہ فعل ماضی کا صیغہ ہوگا اور معنی ہوں گے، بہر حال وہ حکم جو مقتضیٰ نص سے ثابت ہے وہ چیز ہے جس میں نص،، عمل نہیں کرتی ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط نص پر مقدم ہو اور وہ شرط مقتضیٰ ہے کیوں کہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کا نص نے تقاضہ کیا ہے اس چیز کی صحت کے لئے جس کو نص شامل ہے، پس یہ حکم جس کی ہم تعریف کر رہے ہیں مقتضیٰ کے واسطہ سے اس نص مقتضیٰ کی طرف مضاف ہے کیوں کہ نص مقتضیٰ مقتضیٰ پر دال ہے اور مقتضیٰ اس کے حکم پر دال ہے، پس اس وقت مصنف کا قول "فان ذالک امر"، مصنف کے قول الا لشرط تقدم کی دلیل ہوگا اور اس کا قول "فما لم یعمل النص" اس کے قول فصار ھذا کے واسطہ سے اس کے قول واما الثابت پر محمول ہوگا ورنہ ان کے درمیان ربط نہ ہوگا۔

تشریح: تقسیم رابع کی چوتھی قسم بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ جو چیز اقتضاء النص سے ثابت ہو یعنی مقتضیٰ (اسم مفعول) وہ چیز ہے کہ نص عمل نہیں کرتی مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ چیز نص پر مقدم ہو۔ کیوں کہ مقتضیٰ (اسم مفعول) ایسی شئے ہے جس کے وجود کا نص اپنے معنی اور مفہوم کی صحت کے لئے تقاضہ کرتی ہے یعنی جب تک مقتضیٰ (اسم مفعول) موجود نہیں ہوگا اس وقت تک نص کا مفہوم درست نہیں ہوگا۔

پس یہ مقتضیٰ، نص کی طرف اقتضاء کے واسطہ سے منسوب ہوگا، شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ اس عبارت کو حل کرنے کیلئے دو توجیہیں کی گئی ہیں، ایک توجیہ تو یہ ہے کہ متن کی ابتدائی عبارت "الثابت باقتضاء النص (جو چیز نص کے تقاضہ سے ثابت ہو) سے مراد مقتضیٰ اسم مفعول ہے اور اقتضاء النص میں جو لفظ اقتضاء ہے وہ مصدر ہے اور اپنے مصدری معنی پر محمول ہے اور بواسطۃ المقتضیٰ میں جو لفظ مقتضیٰ بصیغہ اسم مفعول ہے وہ اقتضاء مصدر کے معنی میں ہے اور الا لشرط تقدمہ میں لفظ تقدم اضافت کے ساتھ ہے یعنی لفظ تقدم اس ضمیر کی طرف مضاف ہے جو ضمیر کلمہ ما کی طرف راجع ہے بقول شارح تقدمہ کو اضافت کے ساتھ پڑھنا زیادہ بہتر ہے، صیغۂ ماضی کے ساتھ پڑھنے کے مقابلہ میں، اب تعریف یہ ہوگی کہ مقتضیٰ (اسم مفعول) وہ چیز ہے کہ نص، عمل نہیں کرتی مگر نص پر اس چیز کے مقدم ہونے کی شرط کے ساتھ کیوں کہ یہ مقتضیٰ (اسم مفعول) ایسی شئے ہے جس کے وجود کا نص اپنے مفہوم کی صحت کے لئے تقاضہ کرتی ہے لہذا مقتضیٰ (اسم مفعول) اقتضاء کے واسطہ سے نص کی طرف مضاف ہوگا اس صورت میں مقتضیٰ (اسم مفعول) کی تعریف ہوگی اور وہ حکم جو مقتضیٰ (اسم مفعول) سے ثابت ہے اس کی تعریف نہ ہوگی، لہذا یہ صورت اپنے قرین یعنی اس امر کے مخالف ہوگی جو دلالت النص میں اس حکم کی تعریف کی گئی ہے جو حکم دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے اور یہاں اقتضاء النص میں نفسِ مقتضیٰ کی تعریف کی گئی ہے، بہر حال مذکورہ صورت میں اقتضاء النص کی تعریف دلالت النص کی تعریف کے مخالف ہوگی۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ اما الثابت باقتضاء النص میں اقتضاء مقتضیٰ (اسم مفعول) کے معنی میں ہے اب اما الثابت باقتضاء النص کے معنی ہوں گے اما الثابت بمقتضیٰ النص یعنی وہ چیز جو مقتضیٰ نص سے ثابت ہوتی ہے

وہ حکم ہوتاہے لہذا اس صورت میں اس حکم کی تعریف ہوگی جو مقتضٰی نص سے ثابت ہوتا ہے اور نفس مقتضٰی کی تعریف نہ ہوگی، اور الا الشرط تقدمہ میں لفظ تقدم ماضی کا صیغہ ہے اب قسم رابع کی تعریف یہ ہوگی بہر حال وہ حکم جو مقتضاص سے ثابت ہے وہ چیز ہے جس میں نص نہیں عمل کرتی ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط نص پر مقدم ہو اور وہ شرط مقتضٰی ہے کیوں کہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کا نص اپنے مفہوم کی صحت کیلئے تقاضہ کرتی ہے غرض وہ حکم جس کی تعریف ہم کر رہے ہیں نفس مقتضِی کی طرف مقتضٰی (اسم مفعول) کے واسطہ سے منسوب ہے کیوں کہ نفس مقتضِی، مقتضٰی پر دلالت کرتی ہے اور مقتضٰی (اسم مفعول) اس کے حکم پر دلالت کرتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول فان ذٰلک امر الا الشرط تقدم" کی دلیل ہے اور مصنف کا قول فما لم یعمل النص مصنف کے قول اما الثابت پر محمول ہے نصار ھٰذا کے واسطے سے اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو فما لم یعمل اور اما الثابت کے درمیان کوئی ربط نہ ہوگا۔

(**فوائد**) نور الانوار کے پیش نظر نسخہ میں نکان کا الثابت بالنص کی عبارت موجود نہیں ہے لیکن متن منار کے نسخہ میں چوں کہ یہ عبارت موجود ہے اس لئے خادم نے بواسطۃ المقتضٰی کے بعد متن میں اس عبارت کو شامل کردیا ہے اور مطلب اس کا یہ ہے کہ جو حکم انقضاء النص سے ثابت ہوتا ہے وہ اس کے مانند ہوتا ہے جو نص سے ثابت ہوتاہے کیوں کہ حکم ثابت ہوتا ہے مقتضٰی (اسم مفعول) سے اور مقتضٰی (اسم مفعول) ثابت ہوتا ہے نص سے اور نفس مقتضِی (اسم فاعل) ہے۔

وَعَلَامَتُهٗ اَنْ يَّصِحَّ بِهِ الْمَذْكُوْرُ وَلَا يُلْغٰى عِنْدَ ظُهُوْرِهٖ بِخِلَافِ الْمَحْذُوْفِ يَعْنِيْ اَنَّ عَلَامَةَ الْمُقْتَضٰى اَنْ لَّا يَتَغَيَّرَ الْمُقْتَضِيْ عِنْدَ ظُهُوْرِهٖ كَقَوْلِهٖ اِنْ اَكَلْتُ فَعَبْدِيْ حُرٌّ فَاِذَا قُدِّرَ الْمُقْتَضٰى بِاَنْ يَّقُوْلَ اِنْ اَكَلْتُ طَعَامًا لَا يَتَغَيَّرُ بَاقِي الْكَلَامِ عَنْ سُنَّتِهٖ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى بِخِلَافِ الْمَحْذُوْفِ اِذَا قُدِّرَ انْقَطَعَ الْكَلَامُ عَنْ سُنَّتِهٖ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ فَاِذَا قُدِّرَ لَفْظُ الْاَهْلِ وَيُقَالُ وَاسْئَلْ اَهْلَ الْقَرْيَةِ يَتَحَوَّلُ السُّؤَالُ عَنِ الْقَرْيَةِ اِلَى الْاَهْلِ وَيَتَغَيَّرُ اِعْرَابُ الْقَرْيَةِ مِنَ النَّصَبِ اِلَى الْجَرِّ وَلٰكِنْ يَّنْتَقِضُ الْقَاعِدَةُ تَارَةً بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَقُلْنَا اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا فَاِنَّهٗ اِنْ قُدِّرَ قَوْلُهٗ فَضَرَبَ فَانْشَقَّ الْحَجَرُ فَانْفَجَرَتْ لَا يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ الْبَاقِيْ بِنَقْلِهٖ مَعَ اَنَّهٗ مَحْذُوْفٌ وَبِقَوْلِهٖ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِاَلْفٍ فَاِنَّهٗ اِنْ قُدِّرَ الْبَيْعُ وَيُقَالُ بِعْ عَبْدَكَ عَنِّيْ وَكُنْ وَكِيْلِيْ بِالْاِعْتَاقِ فَاِنَّهٗ يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ حِ مَامُوْرًا بِاِعْتَاقِ عَبْدِ الْاٰمِرِ وَيَكُوْنُ قَبْلَ ذٰلِكَ مَامُوْرًا بِاِعْتَاقِ عَبْدِ الْمَامُوْرِ وَلِهٰذَا قِيْلَ اِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا اَنَّ الْمُقْتَضٰى شَرْعِيٌّ وَالْمَحْذُوْفُ لُغَوِيٌّ وَاَمْثَالُهٗ

وَقِيلَ إِنَّ الْمُقْتَضَى وَالْمُقْتَضِي كِلَاهُمَا يُرَادَانِ فِي الْإِقْتِضَاءِ بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ فَإِنَّ الْمُرَادَ فِيهِ الْمَحْذُوفُ لَا غَيْرُ وَبِالْجُمْلَةِ فَالْمَحْذُوفُ فِي حُكْمِ الْمُقَدَّرِ لَا يَخْلُو عَنِ الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَالدَّلَالَةِ وَالْإِقْتِضَاءِ وَلَيْسَ قِسْمًا خَارِجًا عَنِ الْأَرْبَعَةِ۔

ترجمہ:۔ اور مقتضیٰ کی علامت یہ ہے کہ کلام مذکور اس سے درست ہو اور اس کے ظہور کے وقت لغو نہ ہو، برخلاف محذوف کے یعنی مقتضیٰ کی علامت یہ ہے کہ اس کے ظہور کے وقت مقتضیٰ متغیر نہ ہو، جیسے اس کا قول ان اکلت فعبدی حرٌ پھر جب مقتضیٰ مقدر کرکے یوں کہے ان اکلت طعامًا تو باقی کلام اپنے سابق طریق سے لفظ اور معنی میں نہیں بدلے گا برخلاف محذوف کے کہ جب وہ مقدر کیا جاتا ہے تو کلام اپنے سابق طریق سے منقطع ہو جاتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول واسأل القریۃ میں پس جب لفظ اھل مقدر کرکے کہا جاتا ہے واسأل اہل القریۃ تو سوال قریہ سے اہل قریہ کی طرف پھر جاتا ہے اور قریہ کا اعراب نصب سے جر کی طرف متغیر ہو جاتا ہے لیکن یہ دونوں قاعدے اللہ تعالیٰ کے قول فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینًا سے ٹوٹ جاتے ہیں اس لئے کہ اگر اس کا قول فضرب فانشق الحجر فانفجرت مفید کیا جائے تو بقیہ کلام اس کی تقدیر کے ساتھ باوجودیکہ وہ محذوف ہے متغیر نہیں ہوتا ہے اور اس کے قول اعتق عبدک عنی بالف سے (بھی ٹوٹ جاتے ہے) کیوں کہ اگر بیع مقدر ہو اور یوں کہا جائے بع عبدک عنی وکن وکیلی بالاعتاق تو اس وقت کلام بدل جاتا ہے باوجودیکہ یہ مقتضیٰ ہے کیوں کہ وہ اس وقت امر کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہو جاتا ہے حالاں کہ وہ اس سے پہلے مامور کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا کہ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضیٰ شرعی ہوتا ہے اور محذوف لغوی ہوتا ہے اور اس کے امثال اور کہا گیا کہ مقتضِی، اور مقتضیٰ دونوں اقتضاء میں مراد ہوتے ہیں برخلاف محذوف کے کہ اس میں فقط محذوف مراد ہوتا ہے پس محذوف جو مقدر کے حکم میں ہے وہ عبارت، اشارت، دلالت اور اقتضاء سے خالی نہیں ہوتا ہے اور یہ کوئی ایسی قسم نہیں ہے جو چار سے خارج ہو۔

تشریح:۔ مصنف رح نے مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق کرتے ہوئے بیان فرمایا کہ مقتضیٰ کی علامت یہ ہے کہ جب اسکو عبارت میں ظاہر کر دیا جائے تو اس سے مقتضِی (اسم فاعل) یعنی کلام مذکور متغیر نہ ہو نہ لفظوں میں اور نہ معنی میں جیسے کسی نے ان اکلت فعبدی حرٌ کہا، اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے، پس اگر یہاں مقتضیٰ (اسم مفعول) یعنی طعامًا کو ظاہر کر دیا جائے اور یوں کہا جائے ان اکلت طعامًا فعبدی حرٌ تو باقی کلام یعنی فعبدی حرٌ، نہ لفظوں میں متغیر ہوتا ہے اور نہ معنی میں اسکے برخلاف محذوف کہ جب اس کو عبارت میں ظاہر کیا جاتا ہے تو کلام مذکور اپنے سابق طریق سے بدل جاتا ہے

جیسے برادران یوسف کے واقعہ میں واسأل القریہ ہے کہ یہاں لفظ اہل محذوف ہے پس جب لفظ اھل کو لفظوں میں ظاہر کیا جائے اور یوں کہا جائے واسأل اہل القریۃ تو اس صورت میں لفظوں کے اعتبار سے تو یہ تغیر ہوگا کہ قریۃ ظہور اھل سے پہلے مفعولیت کی وجہ سے منصوب تھا اور ظہور کے بعد اضافت کی وجہ سے مجرور ہو گیا اور معنی کے اعتبار سے یہ تغیر ہوگا کہ ظہور اھل سے پہلے سوال قریہ سے تھا اور ظہور کے بعد اھل قریہ سے ہو گیا۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ کہتے ہیں کہ مقتضیٰ اور محذوف کے بارے میں جو دو قاعدے ذکر کئے گئے ہیں (۱) ظہور مقتضیٰ کے وقت تغیر واقع نہیں ہوتا (۲) ظہور محذوف کے وقت تغیر واقع ہو جاتا ہے) ان دونوں پر نقض وارد ہوتا ہے قاعدۂ ثانیہ پر باری تعالیٰ کے قول فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینًا، سے نقض وارد ہوتا ہے اس طور پر کہ یہاں فضرب فانشق الحجر عبارت محذوف ہے لیکن جب اس محذوف عبارت کو ظاہر کر کے یوں کہا جائے فقلنا اضرب بعصاک الحجر فضرب فانشق الحجر، فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا، تو اس کی وجہ سے کلام میں کسی طرح کا کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا بلکہ کلام لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے اپنے سابق طریق پر باقی رہتا ہے، بہر حال اس آیت سے معلوم ہوا کہ محذوف کو لفظوں میں ظاہر کرنے کے باوجود کلام میں تغیر واقع نہیں ہوتا ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ ظہور محذوف کے وقت تغیر واقع ہو جاتا ہے، پہلے قاعدے پر اس طرح نقض وارد ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے کہا اعتق عبدک عنی بالف، اپنے غلام کو ایک ہزار کے عوض میری جانب سے آزاد کر دے، یہ کلام بیع کا تقاضہ کرتا ہے اب اگر بیع کو عبارت میں ظاہر کر کے یوں کہا جائے بع عبدک عنی بالف وکن وکیلی بالاعتاق اپنے غلام کو میرے ہاتھ ایک ہزار کے عوض فروخت کر اور میری طرف سے آزاد کرنے کا وکیل ہو جا، تو یہ کلام بدل جاتا ہے حالاں کہ وہ مقتضیٰ ہے اور کلام اس طور پر بدل جاتا ہے کہ مخاطب ظہور مقتضیٰ سے پہلے اپنا غلام آزاد کرنے پر مامور تھا اور ظہور مقتضیٰ کے بعد آمر یعنی متکلم کے غلام کو آزاد کرنے پر مامور ہو گیا ملاحظ فرمایئے یہ مثال مقتضیٰ کی ہے مگر اس کے باوجود ظہور کے بعد کلام متغیر ہو جاتا ہے حالاں کہ آپ نے قاعدہ بیان کیا تھا کہ ظہور مقتضیٰ کے وقت کلام متغیر نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق کرنے کے سلسلہ میں بیان کردہ دونوں قاعدوں پر چوں کہ نقض وارد ہوتا ہے اس لئے بعض حضرات نے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضیٰ شرعًا ثابت ہوتا ہے اور محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے بعض حضرات نے کہا کہ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضیٰ اور مقتضی دونوں، اقتضاء میں مقصود ہوتے ہیں الحذف کی صورت میں صرف محذوف مقصود ہوتا ہے اور جو صراحۃً مذکور ہو وہ مقصود نہیں ہوتا جیسے واسأل القریہ میں صرف اھل مقصود ہے اور قریہ مقصود نہیں ہے وبالجملۃ فالمحذوف سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ محذوف جب مقتضیٰ سے خارج ہے اور مقتضیٰ کے علاوہ ایک چیز ہے تو ندکور؟

چار قسموں کے علاوہ پانچویں قسم بھی پائی گئی حالاں کہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے اور ملفوظ کی چار قسمیں ہیں (۱) عبارت النص (۲) اشارت النص (۳) دلالت النص (۴) اقتضاء النص، پس جب محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے تو محذوف بھی مذکورہ چار قسموں میں سے، کسی ایک قسم میں داخل ہوگا اور جب محذوف کسی ایک قسم میں داخل ہے تو یہ مذکورہ چار قسموں سے خارج کوئی پانچویں قسم نہ ہوگا

وَمِثَالُهُ الْاَمْرُ بِالتَّحْرِيْرِ لِلتَّكْفِيْرِ مُقْتَضٍ لِلْمِلْكِ وَلَمْ يُذْكَرْ وَالظَّاهِرُ اَنَّ الْاَمْرَ بِالتَّحْرِيْرِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَاِنَّهُ مُقْتَضٍ لِلْمِلْكِ الْغَيْرِ الْمَذْكُوْرِ فَكَاَنَّهُ قَالَ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مَمْلُوْكَةٍ لَكُمْ فَاِنَّ اِعْتَاقَ الْحُرِّ وَعَبْدِ الْغَيْرِ لَا يَصِحُّ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُقْتَضٍ وَمَمْلُوْكَةٍ لَكُمْ مُقْتَضًى وَحُكْمُهُ وَهُوَ الْمِلْكُ ثَابِتٌ بِالْمُقْتَضٰى وَقِيْلَ الْمُرَادُ بِهِ قَوْلُهُ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِاَلْفٍ فَاِنَّهُ يَقْتَضِيْ مَعْنَى الْبَيْعِ فَكَاَنَّهُ قَالَ بِعْ عَبْدَكَ عَنِّيْ وَكُنْ وَكِيْلِيْ بِالْاِعْتَاقِ فَلَمَّا ثَبَتَ الْبَيْعُ اقْتِضَاءً فَلَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ شَرَائِطُ نَفْسِهِ فَيَسْتَغْنِيْ عَنِ الْاِيْجَابِ وَالْقَبُوْلِ وَلَا يَجْرِيْ فِيْهِ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ وَالْعَيْبِ وَالشَّرْطِ بَلْ يُشْتَرَطُ فِيْهِ شَرَائِطُ الْاِعْتَاقِ مِنْ كَوْنِ الْاٰمِرِ مُكَلَّفًا اَهْلًا لِلْاِعْتَاقِ فَلَا يَصِحُّ مِنَ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُوْنِ وَعَلٰى هٰذَا يَقُوْلُ اَبُوْ يُوْسُفَ لَوْ قَالَ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِغَيْرِ ذِكْرِ الْاَلْفِ فَاِنَّهُ يَقْتَضِي الْهِبَةَ كَمَا اَنَّ الْاَوَّلَ اِقْتَضَى الْبَيْعَ وَيَسْتَغْنِيْ هٰذِهِ الْهِبَةُ عَنِ الْقَبْضِ كَمَا يَسْتَغْنِي الْبَيْعُ عَنِ الْاِيْجَابِ وَالْقَبُوْلِ بَلْ اَوْلٰى لِاَنَّ الْقَبْضَ شَرْطٌ وَالْاِيْجَابُ وَالْقَبُوْلُ رُكْنٌ فَلَمَّا احْتَمَلَ الرُّكْنُ السُّقُوْطَ فَالشَّرْطُ اَوْلٰى وَلٰكِنْ نَقُوْلُ اِنَّ الْاِيْجَابَ وَالْقَبُوْلَ فِي الْبَيْعِ مِمَّا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ كَمَا فِي التَّعَاطِيْ بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي الْهِبَةِ فَاِنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ بِحَالٍ۔

ترجمہ :۔ اور اس کی مثال ادائے کفارہ کے لئے تحریر کا حکم ہے جو ملک کا مقتضی ہے حالاں کہ اس کو ذکر نہیں کیا اور ظاہر یہ ہے کہ تحریر کا حکم باری تعالیٰ کا قول فتحریر رقبۃ ہے کیوں کہ یہ ملک غیر کا مقتضی ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا فتحریر رقبۃ مملوکۃ لکم اس لئے کہ حُر اور عبد غیر کا اعتاق درست نہیں ہے پس تحریر رقبۃ مقتضی ہے اور مملوکۃ لکم مقتضی ہے اور اس کا حکم یعنی ملک اس مقتضیٰ سے ثابت ہے جو مقتضیٰ، مقتضی سے ثابت ہے اور کہا گیا کہ اس سے مراد قائل کا قول اعتق عبدک عنی بالف ہے اس لئے کہ امر بالاعتاق بیع کے معنی کا مقتضی ہے گویا قائل نے یوں کہا بع عبدک

عنی وکن وکیلی بالاعتاق پس چونکہ بیع اقتضاءً ثابت ہوئی اس لئے اس میں خود اس کے شرائط نہ ہوں گے چنانچہ وہ
ایجاب وقبول سے مستغنی ہوگی اور اس میں خیارِ رویت خیارِ عیب اور خیارِ شرط کے احکام جاری نہ ہوں گے بلکہ
اس میں اعتاق کے شرائط یعنی آمر کا مکلف ہونا اور اعتاق کا اہل ہونا ضروری ہوں گے لہذا صبی اور مجنون
سے صحیح نہیں ہوگا اسی بناء پر امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر قائل نے الف کا ذکر کئے بغیر اَعتِق عَبدَکَ عَنّی
کہا تو اس کا یہ قول ہبہ کا مقتضی ہوگا جیساکہ پہلا قول بیع کا مقتضی ہے اور یہ ہبہ قبضہ سے مستغنی ہوگا جیساکہ
بیع، ایجاب وقبول سے مستغنی ہے بلکہ بیع ہبہ سے اولیٰ ہے کیونکہ قبضہ شرط ہے اور ایجاب وقبول رکن
ہیں لہذا جب رکن سقوط کا احتمال رکھتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ احتمال رکھے گی لیکن ہم جواب دیں گے کہ بیع
میں ایجاب وقبول ان چیزوں میں سے ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیساکہ بیع تعاطی میں، برخلاف قبضہ فی الہبہ
کے کیونکہ یہ کسی حال میں بھی سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ مقتضی (اسم فاعل) کی مثال کفارہ ادا کرنے کے لئے رقبہ
آزاد کرنیکا امر ہے اور یہ امر ملک کا تقاضہ کرتا ہے حالانکہ ملک مذکور نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ مثال کا نصوص
میں سے ہونا چونکہ زیادہ بہتر ہے اس لئے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ متن میں امر بالتحریر سے مراد باری تعالیٰ کا
قول فتحریر رقبۃ ہے یعنی خداوند قدوس نے کفارہ ادا کرنے کیلئے رقبہ آزاد کرنے کا حکم فرمایا ہے اور یہ امر بالتحریر
اس ملک کا تقاضہ کرتا ہے جو ملک عبارت میں مذکور نہیں ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا فتحریر رقبۃ مملوکۃ
لکم اور امر بالتحریر ملک کا تقاضہ اس لئے کرتا ہے کہ نہ تو آزاد آدمی کو آزاد کرنا درست ہے اور نہ دوسرے
کے مملوک کو آزاد کرنا درست ہے پس آیت میں فتحریر رقبۃ مقتضی (بالکسر) اور مملوکۃ لکم مقتضی (بالفتح)
ہوگا اور اس کا حکم یعنی ملک مقتضی (بالفتح) یعنی مملوکۃ لکم سے ثابت ہے اور مقتضی (بالفتح) یعنی امر بالتحریر
سے ثابت ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ متن میں امر بالتحریر سے مراد قائل کا قول اَعتِق عبدک عنی بالف
عن کفارۃ یمینی ہے یعنی میرے کفارہ یمین سے میری طرف سے ایک ہزار کے عوض اپنے غلام کو آزاد کردے
پس قائل کا قول اعتق عبدک عنی بالف بیع کے معنی کا تقاضہ کرتا ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے
قول لاعتق فیما لایملکہ کی وجہ سے امر بالاعتاق اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مامور پہلے بیع کے ذریعہ آمر کو اپنے
غلام کا مالک کردے اور پھر اس کی طرف سے وکیل ہوکر اس غلام کو آزاد کردے گویا قائل نے یوں کہا
"بع عبدک عنی بالف وکن وکیلی بالاعتاق" پس اگر مخاطب نے اس غلام کو آزاد کردیا تو یہ اعتاق آمر کی طرف
سے ہوگا اور اس کا کفارہ ادا ہوجائیگا اور آمر کیلئے غلام کی ولاء ہوگی اور آمر پر ایک ہزار واجب ہوگا۔
اس مثال میں امر بالاعتاق مقتضی (بالکسر) اور معنیٔ بیع مقتضی (بالفتح) ہے الغرض اس کلام سے بیع کا،
ثبوت اقتضاءً اور عتق کے تابع ہوکر ہوا ہے اور جو چیز اقتضاءً اور تبعاً ثابت ہوتی ہے اس میں وہ شرطیں
ملحوظ نہیں ہوتیں جو شرطیں اس چیز میں ملحوظ ہوتی ہیں جو چیز قصداً اور اصلاً ثابت ہوتی ہے لہذا اس جگہ

بیع جو اقتضاءً اور تبعاً ثابت ہے اس میں اصلِ بیع کی شرطیں ملحوظ نہ ہوں گی اور جب اصل بیع کی شرطیں ملحوظ نہیں ہیں تو یہ بیع ایجاب وقبول سے بھی مستغنی ہوگی اور اس میں خیار رویت خیار عیب اور خیار شرط وغیرہ بھی جاری نہ ہوں گے بلکہ مقتضِی (بالکسر) یعنی اعتاق کی شرطوں کا پایا جانا ضروری ہوگا مثلاً آمر کا مکلف ہونا اور اعتاق کا اصل ہونا، پس نابالغ اور مجنوں چوں کہ دونوں اعتاق کے اہل نہیں ہیں اس لئے ان کی طرف سے اعتاق درست نہ ہوگا، بہرحال اس جگہ بیع، مقتضیٰ یعنی اعتاق کی شرطوں سے ثابت ہوتی ہے نہ کہ اپنی شرطوں سے اور ایسا اس لئے ہوا تاکہ اس جگہ بیع کا اعتاق کے تابع ہونا ظاہر ہوجائے، چونکہ جو چیز اقتضاءً اور تبعاً ثابت ہوتی ہے اس میں اس کی اصل کی شرطیں ملحوظ نہیں ہوتیں اسی لئے حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب بنا کر اعتق عبدک عنّی کہا الف کا ذکر نہیں کیا، تو اس صورت میں بھی اگر، مخاطب نے غلام آزاد کر دیا تو آمر کی طرف سے کفارہ ادا ہوجائیگا اور غلام کی ولاء آمر کیلئے ہوگی، کیوں کہ آمر کا یہ کلام ہبہ کا تقاضہ کرتا ہے جیسا کہ کلام اول بیع کا تقاضہ کرتا ہے گویا قائل نے یوں کہا ھَب لی عبدک ثم کن وکیلی بالاعتاق، اپنا غلام میرے لئے ہبہ کر پھر اسکو آزاد کرنے کا وکیل ہوجا، پس یہاں بھی یہ اقتضائے ہبہ، قبضہ سے مستغنی ہوجائیگا جیسا کہ بیع ایجاب وقبول سے مستغنی ہوجاتی ہے بلکہ ہبہ قبضہ سے بدرجہ اولیٰ مستغنی ہوجائیگا کیوں کہ ہبہ کیلئے قبضہ شرط ہے اور بیع کیلئے ایجاب وقبول رکن ہیں پس جب رکن ساقط ہوسکتا ہے تو شرط بدرجۂ اولیٰ ساقط ہوجائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ آمر نے غلام موہوب پر قبضہ نہیں کیا لیکن اس کے باوجود اگر مخاطب نے غلام کو آزاد کر دیا تو آمر اس غلام کا مالک ہوگا اور آمر کی طرف سے غلام آزاد ہوجائیگا امام ابو حنیفہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ بیع میں ایجاب وقبول سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسا کہ بیع تعاطی (بغیر ایجاب وقبول کے لین دین) میں ایجاب وقبول ساقط ہوجاتے ہیں لیکن ہبہ میں قبضہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے، پس جب ہبہ میں قبضہ سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو، ہبہ کیلئے ہر حال میں قبضہ شرط ہوگا اور اس جگہ چوں کہ قبضہ نہیں پایا گیا اس لئے یہ ہبہ درست نہ ہوگا اور جب ہبہ درست نہیں ہوا تو آمر غلام کا مالک بھی نہ ہوگا اور جب آمر غلام کا مالک نہیں ہوا تو یہ غلام آمر کی طرف سے آزاد نہ ہوگا اور آمر کا کفارہ ادا نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد ہوگا اور اس کی ولاء مامور ہی کے لئے ہوگی۔

وَالثَّابِتُ مِنْهُ كَالثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ إِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ أَيْ هُمَا سَوَاءٌ فِي إِيجَابِ الْحُكْمِ الْقَطْعِيِّ إِلَّا أَنَّهُ يَتَرَجَّحُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْاقْتِضَاءِ عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ مِثْلُ قَوْلِهِ ﷺ لِعَائِشَةَ حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ فَإِنَّهُ يَدُلُّ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ عَلَى أَنْ لَا يَجُوزَ غَسْلُ النَّجِسِ بِغَيْرِ

الْمَاءِ مِنَ الْمَائِعَاتِ لِاَنَّهُ لَمَّا اَوْجَبَ الْغَسْلَ بِالْمَاءِ فَيَقْتَضِيْ صِحَّتُهُ اَنْ لَا يَجُوْزَ بِغَيْرِ الْمَاءِ وَلٰكِنَّهُ بِعَيْنِهِ يَدُلُّ بِدَلَالَةِ النَّصِّ عَلٰى اَنَّهُ يَجُوْزُ غَسْلُهُ بِالْمَائِعَاتِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْمَعْنَى الْمَاْخُوْذَ مِنْهُ الَّذِيْ يَعْرِفُهُ كُلُّ اَحَدٍ هُوَ التَّطْهِيْرُ وَذٰلِكَ يَحْصُلُ بِهِمَا جَمِيْعًا اَلَا تَرٰى اَنَّ مَنْ اَلْقَى الثَّوْبَ النَّجِسَ لَا يُؤَاخَذُ بِاسْتِعْمَالِ الْمَاءِ فِيْهِ لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ وَهُوَ اِزَالَةُ النَّجَاسَةِ حَاصِلٌ عَلٰى كُلِّ حَالٍ فَتَرَجَّحَتِ الدَّلَالَةُ عَلَى الْاِقْتِضَاءِ وَمَا قِيْلَ مِنْ اَنَّ مِثَالَهُ لَمْ يُوْجَدْ فِي النُّصُوْصِ فَاِنَّمَا هُوَ مِنْ قِلَّةِ التَّتَبُّعِ۔

ترجمہ: ۔ اور اقتضاء النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس چیز کی طرح ہوتی ہے جو دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے مگر تعارض کیوقت یعنی حکم قطعی کے واجب کرنے میں دونوں مساوی ہیں مگر تعارض کے وقت دلالت النص کو اقتضاء النص پر ترجیح ہوگی تعارض کی مثال حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے نجس کپڑے کو رگڑو پھر اسے انگلیوں سے مسل دو اسکے بعد اسے پانی سے دھو ڈالو یہ حدیث اقتضاء النص سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے نجس کپڑے کو دھونا جائز نہیں ہے کیوں کہ جب پانی سے دھونا واجب قرار دیا گیا تو اس کی صحت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ سے دھونا جائز نہ ہو لیکن بعینہ یہ حدیث دلالت النص سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ سیال چیزوں سے اس کا دھونا جائز ہے اور یہ اس لئے کہ وہ معنی جو اس سے ماخوذ ہیں وہی ہیں جس کو ہر آدمی جانتا ہے یعنی تطہیر اور تطہیر دونوں سے حاصل ہوجاتی ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی شخص نے ناپاک کپڑا پانی میں ڈالدیا تو اس سے اس پانی کو استعمال کرنے پر بازپرس نہیں کی جاتی ہے کیوں کہ مقصود نجاست زائل کرنا ہے اور وہ بہر حال حاصل ہے لہذا دلالت اقتضاء پر راجح ہوگی اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ ان دونوں کے تعارض کی مثال نصوص میں موجود نہیں ہے تو وہ تتبع اور تحقیق کی کمی کی وجہ سے ہے۔

تشریح: ۔ مصنفؒ نے فرمایا ہیکہ جو چیز اقتضاء النص سے ثابت ہوتی ہے اور جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے قطعیت میں دونوں برابر ہیں یعنی دلالت النص اور اقتضاء النص حکم قطعی کو واجب اور ثابت کرنے میں دونوں برابر ہیں البتہ اگر دونوں میں تعارض واقع ہوجائے تو دلالت النص کو اقتضاء النص پر ترجیح حاصل ہوگی یعنی دلالت النص سے جو چیز ثابت ہوگی اس پر عمل ہوگا اور جو چیز اقتضاء النص سے ثابت ہوگی اسکو ترک کردیا جائیگا، ان دونوں کے درمیان تعارض کی مثال یہ حدیث ہے جس میں صدیقہ عائشہ سے خطاب فرمایا گیا ہے حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء یعنی عائشہ، نجس کپڑے کو رگڑ دو پھر اسے انگلیوں سے مسل دو پھر اسے پانی سے دھو ڈالو، اس حدیث میں چوں کہ ماء (پانی) کا لفظ مذکور ہے اس لئے یہ حدیث بطریق اقتضاء النص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال اور بہنے والی چیزوں سے نجس کپڑے کو دھونا،

جائز نہ ہو کیوں کہ جب پانی سے دھونا واجب کر دیا گیا تو اس حکم کا صحیح ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے دھونا جائز نہ ہو لیکن بعینہ یہ حدیث بطریق دلالت النص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ہر بہنے والی چیز سے نجس کپڑے کا دھونا جائز ہو کیوں کہ دھونا جسکو ہر آدمی جانتا ہے اس سے تطہیر (پاک کرنا) مقصود ہوتا ہے اور یہ مقصد یعنی تطہیر جس طرح پانی سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے بھی حاصل ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ناپاک کپڑا پانی میں ڈال دیا تو اس سے اس پر مواخذہ نہیں، کیا جاتا کیونکہ مقصود نجاست کو زائل کرنا ہے اور ہر حال میں حاصل ہے خواہ کپڑے کو پانی سے دھویا جائے خواہ کپڑے کو پانی میں ڈال دیا جائے خواہ دوسری پاک سیال چیز سے دھویا جائے۔

بہر حال اس حدیث کا مقتضیٰ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے تطہیر جائز نہ ہو اور اس حدیث کی دلالت اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ دوسری سیال چیزوں سے بھی تطہیر جائز ہو اور پہلے گذر چکا ہے کہ تعارض کی صورت میں دلالت النص کو ترجیح حاصل ہوتی ہے لہٰذا یہاں بھی دلالت النص کو ترجیح حاصل ہوگی اور پانی اور پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے نجس کپڑے کو دھونا جائز ہوگا شارح کہتے ہیں کہ یہ جو بعض حضرات نے کہا ہے کہ دلالت النص اور اقتضاء النص کے درمیان تعارض کی مثال نصوص میں موجود نہیں ہے سو وہ ان کے قلت تتبع کی وجہ سے ہے ورنہ سابق میں نصِ حدیث سے مثال بیان کی گئی ہے لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان حضرات کا مقصد یہ ہیکہ دو نص کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے اور شارح نے جو مثال بیان کی ہے وہ ایک ہی نص کے اقتضاء اور دلالت کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ہے۔

وَلَا عُمُومَ لَهُ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْعُمُومَ وَالْخُصُوصَ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَالْمُقْتَضٰى مَعْنًى لَا لَفْظٌ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَجْرِيْ فِيْهِ الْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ لِاَنَّهُ عِنْدَهُ كَالْمَحْذُوْفِ الَّذِيْ يُقَدَّرُ وَهٰذَا اَصْلٌ كَبِيْرٌ مُخْتَلَفٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ كَثِيْرٌ مِنَ الْاَحْكَامِ وَلَا يُقَالُ اِنَّ قَوْلَهُ اَعْتِقْ عَبِيْدَكَ عَنِّيْ يَقْتَضِي الْبَيْعَ وَهُوَ عَامٌّ لِلْعَبِيْدِ كُلِّهِمْ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّهُ فِيْ مَعْنٰى بِعْ عَبِيْدَكَ عَنِّيْ ثُمَّ كُنْ وَكِيْلِيْ بِاِعْتَاقِهِمْ فَالْعَبِيْدُ مَذْكُوْرٌ صَرِيْحٌ فِي الْعِبَارَةِ وَلِهٰذَا يَكُوْنُ عَامًّا۔

ترجمہ:۔ اور ہمارے نزدیک اقتضاء کیلئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضیٰ معنی ہے نہ کہ لفظ اور امام شافعی کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم اور خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مقتضیٰ محذوف کیطرح ہے جو مقدر ہوتا ہے یہ ایک بڑی

بنیادی چیز ہے جو ہمارے اور ان کے درمیان مختلف فیہ ہے، اس پر بہت سے احکام متفرع ہوتے ہیں اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول عبیدک عنی بیع کا تقاضہ کرتا ہے اور وہ تمام غلاموں کو عام ہے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ بیع عبیدک عنی ثم کن وکیلی باعتاقہم کے معنی میں ہے، پس عبید عبارت میں صراحۃً مذکور ہے لہٰذا وہ عام ہوگا

تشریح: مصنف نے فرمایا کہ جو چیز اقتضاء النص سے ثابت ہو یعنی مقتضیٰ ہمارے نزدیک اس میں نہ عموم جاری ہوتا ہے اور نہ خصوص اور دلیل یہ ہے کہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضیٰ لفظ نہیں ہے نہ حقیقۃً اور نہ تقدیراً، پس جب مقتضیٰ لفظ نہیں ہے اور عموم و خصوص الفاظ میں جاری ہوتے ہیں تو مقتضیٰ میں نہ عموم جاری ہوگا اور نہ خصوص جاری ہوگا اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مقتضیٰ محذوف کی طرح ہے اور محذوف لفظوں میں مقدر ہوتا ہے یعنی محذوف بھی ملفوظ ہوتا ہے اور جب محذوف ملفوظ ہوتا ہے اور مقتضیٰ محذوف کی طرح ہے تو اس میں عموم و خصوص جاری ہوگا ہمارے مذہب پر اعتراض کرتے ہوئے بعض حضرات نے کہا کہ قائل کا قول اعتق عبیدک عنی بیع کا تقاضہ کرتا ہے یعنی بیع اس کلام کا مقتضیٰ ہے حالاں کہ یہ مقتضیٰ تمام غلاموں کو شامل ہے اس سے معلوم ہوا کہ مقتضیٰ میں بھی عموم جاری ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ کلام بع عبیدک عنی ثم کن وکیلی باعتاقہم کے معنی میں ہے اور عبید عبارت میں صراحۃً مذکور ہے پس لفظ عبید صیغہ عام کے صراحۃً مذکور ہونے کی وجہ سے اس میں عموم پیدا ہوا ہے ورنہ مقتضیٰ میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے۔

حَتّٰی اِذَا قَالَ اِنْ اَکَلْتُ فَعَبْدِیْ حُرٌّ وَنَوٰی طَعَامًا دُوْنَ طَعَامٍ لَا یُصَدَّقُ عِنْدَنَا لَا دِیَانَۃً وَلَا قَضَاءً لِاَنَّ طَعَامًا اِنَّمَا یَثْبُتُ مِنِ اقْتِضَاءِ الْاَکْلِ لِاَنَّہٗ لَا یَکُوْنُ بِدُوْنِ الْمَاکُوْلِ فَلَا یَکُوْنُ عَامًّا فَلَا یَقْبَلُ التَّخْصِیْصَ وَاَمَّا حِنْثُہٗ بِکُلِّ طَعَامٍ فَاِنَّمَا هُوَ بِوُجُوْدِ مَاهِیَّۃِ الْاَکْلِ لَا لِاَنَّ الطَّعَامَ عَامٌّ وَاِنْ قَالَ اِنْ اَکَلْتُ طَعَامًا اَوْ لَا اٰکُلُ اَکْلًا یَحْنَثُ بِکُلِّ طَعَامٍ وَیُصَدَّقُ فِیْ نِیَّۃِ التَّخْصِیْصِ لِاَنَّہٗ مَلْفُوْظٌ وَلٰکِنْ اِیْرَادُ هٰذَا الْمِثَالِ عَلٰی قَوْلِ مَنْ یَشْتَرِطُ فِی الْمُقْتَضٰی اَنْ یَّکُوْنَ شَرْعِیًّا مُشْکِلٌ لِاَنَّہٗ عَقْلِیٌّ وَالْاَوْلٰی اَنْ یُّقَالَ اَنَّ الْمُقْتَضٰی مَا یَکُوْنُ شَرْعِیًّا اَوْ عَقْلِیًّا وَالْمَحْذُوْفُ مَا یَکُوْنُ لُغَوِیًّا۔

ترجمہ: حتی کہ جب کسی نے ان اکلت فعبدی حر کہا اور کسی خاص قسم کے طعام کی نیت کی تو ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ کی جائے گی نہ دیانۃً نہ قضاءً کیوں کہ طعام اکل کے اقتضاء سے پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ اکل بغیر ماکول کے نہیں ہوتا ہے لہٰذا طعام عام نہ ہوگا اور تخصیص کو قبول نہ کریگا اور بہر حال ہر طعام سے اس کا حانث ہونا تو وہ ماہیتِ اکل کے پائے جانیکی وجہ سے ہے نہ کہ اس لئے کہ طعام عام ہے

اور اگر اس نے ان اکلت طعامًا یا لا اٰکُلُ اَکْلًا کہا تو وہ ہر طعام حانث ہوجائیگا' اور تخصیص کی نیت میں اسکی تصدیق بھی کیجائے گی کیوں کہ وہ اس وقت ملفوظ ہے لیکن مذکورہ مثال کو ان لوگوں کے قول کے مطابق لانا جو مقتضیٰ میں شرعی ہونے کی شرط لگاتے ہیں مشکل ہے کیونکہ مذکورہ مثال عقلی ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مقتضیٰ وہ ہے جو شرعی یا عقلی ہو اور محذوف وہ ہے جو لغوی ہو۔

تشریح: مقتضیٰ میں عموم اور خصوص کے جاری ہونے اور نہ ہونے کے سلسلہ میں یہ اختلاف گذر چکا کہ ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں عموم وخصوص جاری نہیں ہوتے اور امام شافعی کے نزدیک جاری ہوتے ہیں' اسی اختلاف پر متفرع کرتے ہوئے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی نے ان اکلت فعبدی حر کہا' اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے کہا اور کسی خاص قسم کے کھانے کی نیت کی تو ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ کی جائیگی نہ دیانۃً نہ قضاءً اور امام شافعی کے نزدیک دیانۃً تصدیق کی جائے گی ہماری دلیل یہ ہے کہ اکلتُ کے بعد لفظ طعامًا اٰکُلُ کے اقتضاء سے پیدا ہوتا ہے اس طور پر کہ اکل بغیر ماکول کے ممکن نہیں ہے' پس طعام کا لفظ اس کلام کا مقتضیٰ ہوا' اور ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں عموم جاری نہیں ہوتا ہے لہذا طعام عام نہ ہوگا، اور جب طعام عام نہ ہوگا تو قابل تخصیص بھی نہ ہوگا اور جب طعام قابلِ تخصیص نہیں ہے تو تخصیص کی نیت نہ دیانۃً معتبر ہوگی اور نہ قضاءً معتبر ہوگی لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب طعام عام نہیں ہے تو قسم کھانیوالا ہر طعام کے کھانے سے حانث کیوں ہوجاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیتِ اکل چونکہ ہر طعام کی صورت میں موجود ہے اس لئے وہ ہر طعام کے کھانے سے ، حانث ہوجائیگا اور اس کا غلام آزاد ہوجائے گا ہر طعام کے کھانے سے اس کا حانث ہونا اس لئے نہیں ہے کہ طعام عام ہے حضرت امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ طعام جو' ان اکلتُ کا مقتضیٰ ہے وہ ان کے نزدیک عام ہے کیوں کہ طعام ان اکلت (شرط کے) سیاق میں نکرہ ہے اور وہ معنی کے اعتبار سے سیاقِ نفی میں ہے کیوں کہ ان اکلت کے معنیٰ میں لا اٰکل طعامًا بہرحال جسطرح، نکرہ سیاقِ نفی میں عام ہوتا ہے اسی طرح سیاقِ شرط میں بھی عام ہوتا ہے' پس جب یہاں نکرہ یعنی طعام عام ہے تو اس میں تخصیص کی نیت کرنا بھی درست ہوگا مگر چونکہ تخصیص کی نیت خلاف ظاہر کی نیت ہے اور خلافِ ظاہر کی نیت صرف دیانۃً معتبر ہوتی ہے قضاءً معتبر نہیں ہوتی' اس لئے اس کی یہ نیت بھی دیانۃً معتبر ہوگی اور قضاءً اس کی تصدیق نہ کی جائے گی؛

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ اگر کسی نے ان اکلتُ طعامًا یا لا اٰکل اکلا کہا تو وہ بالاتفاق ہر طعام کے کھانے سے حانث ہوجائیگا اور اگر کسی ، خاص طعام کی نیت کی تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیوں کہ طعام اس وقت لفظوں میں مذکور ہے اور ملفوظ میں عموم وخصوص دونوں جاری ہوتے ہیں لہذا لفظ طعام عام ہوگا اور جب لفظ طعام عام ہوگا تو قابلِ تخصیص بھی ہوگا' شارح کہتے ہیں کہ جو لوگ مقتضیٰ میں شرعی ہونے کی شرط لگاتے ہیں ان کے نزدیک اس کلام کو مثال میں ذکر کرنا دشوار ہے کیونکہ یہ کلام عقلی ہے اسلئے کہ طعام کی

طرف اکل کے محتاج ہونے کو وہ شخص بھی جانتا ہے جو شریعت کے ناواقف ہو، زیادہ مناسب یہ تھا کہ یہ کہا جاتا کہ، مقتضی وہ ہے جو شرعی ہو یا عقلی ہو اور محذوف وہ ہے جو لغوی ہو، اس صورت میں اس کلام کو مقتضی کی مثال میں پیش کرنا درست ہو جاتا لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عقلی بھی حجج شرعیہ میں سے ایک حجت ہے لہٰذا جو چیز عقل سے ثابت ہوگی وہ بھی شرعی ہوگی اور جب ایسا ہے تو اس کلام کو مقتضی کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا۔

وَكَذَا إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ أَوْ طَلَّقْتُكِ وَنَوَى ثَلٰثًا لَا يَصِحُّ تَفْرِيعٌ اٰخَرُ عَلٰى عَدَمِ كَوْنِ الْمُقْتَضٰى عَامًّا وَذٰلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهٗ أَنْتِ طَالِقٌ أَوْ طَلَّقْتُكِ خَبَرٌ وَهُوَ لَا يَصِحُّ إِلَّا أَنْ يَسْبِقَ عَلَيْهِ طَلَاقٌ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ لِيَكُوْنَ هٰذَا خَبَرًا عَنْهُ وَلَمْ يَسْبِقِ الطَّلَاقُ مِنْهُ فِي الْوَاقِعِ فَلِضَرُوْرَةِ تَصْحِيْحِ الْكَلَامِ وَصِدْقِهٖ قَدَّرْنَا أَنَّ الزَّوْجَ قَدْ طَلَّقَهَا قَبْلَ ذٰلِكَ وَهٰذَا إِخْبَارٌ مِنْهُ فَكَأَنَّهٗ قَالَ فِي الْأَوَّلِ أَنْتِ طَالِقٌ لِأَنِّيْ طَلَّقْتُكِ قَبْلَ هٰذَا وَالطَّلَاقُ الْمَفْهُوْمُ بِحَسَبِ اللُّغَةِ فِيْ ضِمْنِ قَوْلِهٖ أَنْتِ طَالِقٌ هُوَ الطَّلَاقُ الَّذِيْ هُوَ وَصْفُ الْمَرْأَةِ لَا التَّطْلِيْقُ الَّذِيْ هُوَ فِعْلُ الزَّوْجِ فَلَا يَكُوْنُ هٰذَا إِلَّا اقْتِضَاءً فَلَا تَصِحُّ فِيْهِ نِيَّةُ الثَّلٰثِ وَالْاِثْنَيْنِ وَأَمَّا قَوْلُهٗ طَلَّقْتُكِ فَهُوَ وَإِنْ كَانَ دَالًّا عَلَى التَّطْلِيْقِ الَّذِيْ هُوَ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ لٰكِنَّهٗ دَالٌّ عَلٰى مَصْدَرٍ مَاضٍ لَا عَلٰى مَصْدَرٍ حَادِثٍ فِي الْحَالِ فَالْمَصْدَرُ الْحَادِثُ لَا يَثْبُتُ إِلَّا اقْتِضَاءً مِنَ الشَّرْعِ فَلَمْ تَصِحَّ فِيْهِ نِيَّةُ اثْنَيْنِ وَالثَّلٰثِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَقَعُ مَا نَوٰى مِنَ الثَّلٰثِ أَوِ الْاِثْنَيْنِ لِأَنَّهٗ يَدُلُّ عَلَى الطَّلَاقِ فَتَعْمَلُ نِيَّتُهٗ فِيْهِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ وَأَنْتِ بَائِنٌ عَلٰى اخْتِلَافِ التَّخْرِيْجِ يَعْنِيْ تَخْرِيْجُ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فِيْ صِحَّةِ الثَّلٰثِ عَلٰى حِدَةٍ وَتَخْرِيْجُ أَنْتِ بَائِنٌ فِيْهَا عَلٰى حِدَةٍ أَمَّا تَخْرِيْجُ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَهُوَ أَنَّهٗ أَمْرٌ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً وَهُوَ لَفْظٌ فَرْدٌ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ وَيَحْتَمِلُ الثَّلٰثَ عِنْدَ النِّيَّةِ فَهُوَ لَيْسَ بِمُقْتَضٰى حَتّٰى لَمْ يَجْرِ فِيْهِ الْعُمُوْمُ وَأَمَّا تَخْرِيْجُ أَنْتِ بَائِنٌ فَهُوَ أَنَّ الْبَيْنُوْنَةَ نَوْعَانِ غَلِيْظَةٌ وَخَفِيْفَةٌ فَإِذَا نَوَى الْغَلِيْظَةَ وَهُوَ الثَّلٰثُ فَقَدْ نَوٰى أَحَدَ مُحْتَمَلَيْهِ فَتَصِحُّ وَلَا يَكُوْنُ هٰذَا مِنَ الْعُمُوْمِ فِيْ شَيْءٍ وَلَا يُتَصَوَّرُ مِثْلُ هٰذَا فِيْ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ إِنَّمَا يَشْتَمِلُ عَلَى الْأَفْرَادِ مِنَ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ وَالثَّلٰثَةِ لَا عَلٰى نَوْعَيِ الْغَلِيْظَةِ وَالْخَفِيْفَةِ عُرْفًا وَقِيْلَ مَعْنٰى قَوْلِهٖ عَلَى اخْتِلَافِ التَّخْرِيْجِ أَنَّ تَخْرِيْجَنَا.

عَلٰی حِدَةٍ وَتَخْرِیْجُ الشَّافِعِیِّ عَلٰی حِدَةٍ فَتَخْرِیْجُنَا هُوَ مَا بَیَّنَّا وَتَخْرِیْجُ الشَّافِعِیِّ هُوَ اَنَّ کُلَّ ذٰلِكَ مُقْتَضًی وَیَجْرِیْ فِیْهِ الْعُمُوْمُ فَتَصِحُّ فِیْهِ نِیَّةُ الثَّلٰثِ ـــــــ

ترجمہ :- اسی طرح جب کسی نے انتِ طالق یا طلقتکِ کہا اور تین طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی، یہ مقتضیٰ کے عام ہونے پر دوسری تفریع ہے کیونکہ اس کا قول انتِ طالق یا طلقتکِ خبر ہے، اور یہ صحیح نہ ہوگا مگر یہ کہ شوہر کی جانب سے اس پر طلاق سابق ہوجائے تاکہ یہ کلام اس طلاق کی خبر ہوسکے حالانکہ شوہر کی طرف سے واقع میں پہلی طلاق نہیں گذری ہے پس کلام کو صحیح اور صادق قرار دینے کیضرورت کے پیش نظر ہم نے یہ مقدر کرلیا کہ شوہر نے اس کو اس سے پہلے ہی طلاق دیدی ہے اور یہ کلام اسکی طرف سے خبر دینے کیلئے ہے گویا اس نے پہلی ہی صورت میں یوں کہا تجھ پر طلاق واقع ہے اس لئے کہ میں تجھکو اس سے پہلے ہی طلاق دے چکا اور انت طالق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے جو طلاق مفہوم ہے یہ وہی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے وہ تطلیق مفہوم نہیں جو شوہر کا فعل ہے پس شوہر کی طرف سے تطلیق کا ثبوت نہیں ہوگا مگر اقتضاءً لہذا اس قول میں تین یا دو کی نیت صحیح نہ ہوگی اور اس کا قول طلقتکِ اگرچہ اس تطلیق پر دلالت کرتا ہے نہ کہ موجودہ تصورحانث پر، پس مصدر حادث نہیں ثابت ہوگا، مگر اقتضاء شرع سے لہذا اس میں دو اور تین کی نیت درست نہ ہوگی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ دو یا تین جس کی بھی نیت کرے گا واقع ہوجائے گی کیوں کہ یہ کلام طلاق پر دلالت کرتا ہے لہذا اس میں اس کی نیت عامل ہوگی برخلاف اس کے قول طلقی نفسکِ اور انتِ بائن کے تخریج کے اختلاف کے ساتھ یعنی تین طلاقوں کی صحت میں طلقی نفسکِ کی تخریج علیحدہ ہے اور انت بائن کی تخریج علیحدہ ہے، بہرحال طلقی نفسک کی تخریج سو وہ ایسا امر ہے جو لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر لفظ فرد ہے جو واحد پر واقع ہوتا ہے اور نیت کے وقت تین کا احتمال رکھتا ہے لہذا یہ مقتضیٰ نہیں ہے کہ اسمیں عموم جاری نہ ہو اور انت بائن کی تخریج یہ ہے کہ بینونت کی دو قسمیں غلیظہ اور خفیفہ، پس جب اس نے غلیظہ یعنی تین کی نیت کی تو اس نے اس کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک کی نیت کی لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی اور یہ عموم کے قبیل سے نہیں ہے اور اس کے مثل طلقی نفسک میں متصور نہیں ہے کیوں کہ لفظ طلاق ایک، دو، تین، افراد پر مشتمل ہوتا ہے غلیظہ اور خفیفہ دو قسموں پر عرفاً مشتمل، نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ اس کے قول علی الاختلاف التخریج کے معنی یہ ہیں کہ ہماری تخریج علیحدہ ہے اور امام شافعی کی تخریج علیحدہ ہے۔

پس ہماری تخریج وہ ہے جس کو ہم نے بیان کیا اور امام شافعی کی تخریج یہ ہے کہ مذکورہ تمام اقوال مقتضیٰ ہیں اور ان میں عموم جاری ہوتا ہے لہذا ان میں تین کی نیت صحیح ہوگی۔

تشریح: مصنف رحؒ نے مقتضی کے عام نہ ہونے پر ایک اور تفریع بیان کی ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انتِ طالق کہا یا طلقتکِ کہا اور تین طلاقوں کی نیت کرلی تو اس کی یہ نیت درست نہ ہوگی اور عورت پر تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی دلیل اس کی یہ ہے کہ شوہر کا قول انتِ طالق اور طلقتکِ خبر ہیں، یعنی انت طالق میں عورت کے وصفِ طلاق کیساتھ متصف ہونے کی خبر دی گئی ہے اور طلقتکِ میں شوہر کے عورت کے طلاق دینے کی خبر دی گئی ہے اور خبر تقاضہ کرتی ہے سبقت مخبر عنہ کا یعنی خبر اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مخبر عنہ (جس کے بارے میں خبر دی جارہی ہے) اس سے پہلے ہو پس انت طالق یا طلقتک جو خبر ہے اسکے لئے ضروری ہے کہ شوہر کی طرف سے اس سے پہلے طلاق ہو تاکہ یہ کلام (انت طالق یا طلقتک) طلاقِ سابق کی خبر ہوسکے حالاں کہ اس سے پہلے شوہر کی طرف سے نفس الامر میں کوئی طلاق واقع نہیں ہوئی ہے پس ایک عاقل بالغ مسلمان کے کلام کو صحیح اور برمحل قرار دینے کی ضرورت کے پیش نظر ہم نے یہ فرض کرلیا کہ شوہر نے اس کلام، (انت طالق یا طلقتک) سے پہلے ہی اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے اور یہ کلام شوہر کی طرف سے محض خبر دینے کے لئے ہے گویا اس نے پہلی صورت میں یوں کہا انت طالق لِانّی طلقتک قبل ھذا تو مطلقہ ہے اس لئے کہ میں نے تجھے اس سے پہلے طلاق دیدی ہے اور انت طالق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے جو طلاق مفہوم ہے یہ وہی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے یعنی مطلقہ ہونا اور انت طالق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے وہ تطلیق مفہوم نہیں ہے جو شوہر کا فعل ہے بلکہ وہ تطلیق جو شوہر کا فعل ہے وہ اقتضاءً ثابت ہے بہرحال انت طالق کہنے کی صورتمیں تطلیق جو شوہر کا فعل ہے مقتضیٰ ہوا اور مقتضیٰ میں عموم وخصوص جاری نہیں ہوتا لہٰذا دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا درست نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ دوسرا کلام یعنی طلقتک اگرچہ اس تطلیق پر دلالت کرتا ہے جو متکلم کا فعل ہے لیکن وہ مصدر ماضی پر دلالت کرتا ہے زمانہ حال میں مصدر حادث پر دلالت نہیں کرتا ہے اور طلاق زمانہ حال میں مصدر حادث سے واقع ہوتی ہے نہ کہ مصدر ماضی سے، پس متکلم کے کلام کو صحیح کرنے کیلئے یہ کہا گیا، کہ مصدر حادث اقتضاءً شرعاً ثابت ہے نہ کہ لغۃً بہرحال اس کلام میں بھی تطلیق مصدر حادث مقتضیٰ ہوا اور ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں چونکہ عموم وخصوص جاری نہیں ہوتے اس لئے اس کلام میں بھی دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا درست نہ ہوگا، حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان دونوں صورتوں میں دو یا تین جس کی بھی نیت کرے گا وہی واقع ہوگی کیوں کہ یہ دونوں کلام طلاق پر دلالت کرتے ہیں اور تطلیق کا ثبوت اقتضاءً ہوتا ہے اور امام شافعی کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم وخصوص دونوں جاری ہوتے ہیں لہٰذا ان دونوں کلاموں میں اس کی نیت عامل ہوگی یعنی جو بھی نیت کریگا اس کا اعتبار ہوگا اور اسی کے مطابق طلاق واقع ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ انت اور طلقتک میں اگرچہ تین کی نیت درست نہیں ہے لیکن اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک یا انت بائن کہا تو تین کی نیت کرنا درست ہوگا اگرچہ دونوں کی تخریج علیحدہ علیحدہ ہے

یعنی تین کی نیت کے صحیح ہونے میں طلقی نفسک کی تخریج علیحدہ ہے۔ در انت بائن کی تخریج علیحدہ ہے ......
چنانچہ طلقی نفسک کی تخریج یہ ہے کہ یہ کلام خبر نہیں ہے بلکہ تفویض ہے یعنی اس کلام کے ذریعہ طلاق کا معاملہ عورت کے سپرد کیا گیا ہے اور یہ کلام لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے نہ کہ اقتضاءً اور جب ایسا ہے تو طلاق مصدر مقتضیٰ نہیں ہوگا اور جب مقتضیٰ نہیں ہے تو اس کے بارے میں یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ اس میں عموم جاری نہیں ہوگا اور لغۃً ثابت شدہ مصدر کے بارے میں بحثِ امر میں گذر چکا ہے کہ اس کا ایک فرد حقیقی مراد ہوتا ہے لیکن فرد حکمی کی نیت کے وقت فرد حکمی مراد ہوتا ہے پس طلقی نفسک کے ذریعہ تین طلاقوں کی نیت سے تین طلاقوں کا واقع ہونا اس لئے ہے کہ تین طلاقوں کا مجموعہ مصدر طلاق کا فردِ حکمی ہے اور مصدر سے فرد حکمی کی نیت کرنا درست ہے لہذا اس کلام سے بھی تین طلاقوں کی نیت کرنا درست ہوگا اور انتِ بائن کی تخریج یہ ہے کہ بینونت کی دو قسمیں ہیں (۱) بینونت غلیظہ (۲) بینونت خفیفہ، پس جب اس نے بینونت غلیظہ یعنی تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک احتمال کی نیت کی اور کلام کے محتمل کی نیت کرنا درست ہوتا ہے لہذا اس کلام سے بینونتِ غلیظہ یعنی تین کی نیت کرنا بھی درست ہوگا اور یہ تین طلاقوں کی نیت کرنا عموم کے قبیل سے نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ انت بائن کی یہ تخریج طلقی نفسک میں کیوں کہ لفظ طلاق چند افراد ایک، دو، اور تین پر مشتمل ہوتا ہے غلیظہ اور خفیفہ کی دونوں قسموں کو عرفاً شامل نہیں ہوتا ہے اور انت بائن، ان دونوں قسموں پر مشتمل ہوتا ہے اور افراد طلاق ایک، دو، تین پر مشتمل نہیں ہوتا ہے بعض حضرات نے فرمایا کہ مصنف کے قول علی اختلاف التخریج کا مطلب یہ ہے کہ ہم حنفیوں اور شوافع کی تخریج علیحدہ علیحدہ ہے ہماری تخریج تو وہی ہے جو ہم نے بیان کی ہے یعنی طلقی نفسک کا لغۃً مصدر پر دلالت کرنا اور مصدر کا فرد حکمی یعنی تین طلاقوں کا احتمال رکھنا اور انت بائن کا غلیظہ اور خفیفہ دو قسموں پر مشتمل ہونا، اور امام شافعیؒ کی تخریج یہ ہے کہ وہ تمام اقوال (انت طالق، طلقتک، طلقی نفسک، انت بائن) جو اوپر مذکور ہوئے مقتضیٰ ہیں اور ان کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم جاری ہوتا ہے لہذا ان تمام صور توں میں تین کی نیت کرنا درست ہوگا۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ تَمَسُّكَاتُ أَبِي حَنِيفَةَ مُنْحَصِرَةً فِي الْأَرْبَعِ أَعْنِي الْعِبَارَةَ وَالْإِشَارَةَ وَالدَّلَالَةَ وَالْاِقْتِضَاءَ وَكَانَ مَنْ سِوَاهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ يَتَمَسَّكُونَ بِوُجُوهٍ أُخَرَ أَيْضًا سِوَى هٰذِهِ أَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ فَصْلًا بَعْدَ ذٰلِكَ لِتَحْقِيقِهَا وَبَيَانِ فَسَادِهَا فَقَالَ فَصْلٌ اَلتَّنْصِيصُ عَلَى الشَّيْءِ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى الْخُصُوصِ عِنْدَ الْبَعْضِ هٰذَا أَوَّلُ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ۔

اي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس وبالبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق او لا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم العلم سمي مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط او الوصف على ما سيجيئ ولكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسوال او حادثة ولا للكشف او مدح او ذم ولا يفيد فائدة اخرى فح يتعين للنفي عما عداه۔

ترجمہ: پھر جب امام ابوحنیفہؒ کے استدلالات چار یعنی عبارت، اشارت، دلالت اور اقتضاء میں منحصر ہیں حالانکہ امام صاحبؒ کے علاوہ دوسرے علماء ان دلائل کے علاوہ دوسری وجوہ سے بھی استدلال کرتے ہیں تو مصنفؒ، ان استدلالات کے بعد ان دلائل کی تحقیق اور ان کی خرابی کے بیان کے لئے ایک مستقل فصل لائے چنانچہ فرمایا فصل۔ کسی شئے کی اس کے علم کیساتھ صراحت کرنا بعض علماء کے نزدیک خصوصیت پر دلالت کرتا ہے دلائل فاسدہ میں سے یہ پہلی دلیل ہے یعنی بعض علماء کے نزدیک علم پر حکم کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکم غیر سے منفی ہے، یہاں علم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات پر دال ہو صفت پر نہیں، خواہ علم ہو یا اسم جنس اور بعض سے مراد بعض اشعریہ اور حنابلہ ہیں ان کے نزدیک یہ مفہوم لقب سے موسوم ہے اور اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے وہ یا تو صریح لفظ سے مفہوم ہوتی ہے اور وہ منطوق ہے یا نہیں اور وہ مفہوم ہے اور مفہوم کی دو قسمیں ہیں، مفہوم موافقت اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے منطوق کے موافق مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو، اور مفہوم مخالفت اور وہ یہ ہے کہ منطوق کے مفہوم کے خلاف مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو، اور اگر وہ اسم علم سے مفہوم ہو تو اس کا نام مفہوم لقب ہے اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اسے مفہوم شرط یا مفہوم وصف کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے چنانچہ عنقریب آجائیگا لیکن اشعریہ نے یہ شرط لگائی ہے۔ کہ مسکوت عنہ کا اولیٰ ہونا یا منطوق کے مساوی ہونا ظاہر نہ ہو اور کلام عادت کے موقع پر استعمال نہ ہوا ہو اور سوال یا حادثہ کیلئے نہ ہو اور کشف یا مدح یا ذم کیلئے نہ ہو اور دوسرے کسی فائدہ کے لئے مفید نہ ہو پس اس وقت اس کے ماعدا سے نفی متعین ہوگی۔

تشریح :۔ شارحؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے استدلالات کو عبارت النص دراشارت النص اور اقتضاء النص چار میں منحصر فرمایا ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک استدلالات صرف چار ہیں، اور امام صاحب کے علاوہ دوسرے علماء ان چار کے علاوہ بھی دوسرے دلائل سے استدلال کرتے ہیں انھیں دوسرے دلائل کا نام وجوہ فاسدہ ہے فاضل مصنف نے ان دلائل کی تحقیق اور ان کے فساد کو بیان کرنے کیلئے مستقل ایک فصل ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا کہ وجوہ فاسدہ میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شئے کو اس کے علم کیساتھ صراحت کیساتھ ذکر کیا گیا تو بعض علماء کے نزدیک یہ خصوصیت پر دلالت کرے گا یعنی اگر علم پر کوئی حکم لگایا گیا تو وہ حکم اس کے علاوہ سے منفی ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں سے علم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات پر دلالت کرتا ہو خواہ وہ علم ہو خواہ اسم جنس ہو اور متن میں بعض سے مراد بعض اشعریہ اور حنابلہ ہیں اور ان حضرات کے نزدیک علم پر حکم لگانے کا نام مفہوم لقب ہے شارح کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں کیوں کہ یا تو وہ چیز صریح لفظ سے مفہوم ہوگی یعنی لفظ محلِ نطق میں اس پر دلالت کریگا اور یا وہ چیز صریح لفظ سے مفہوم نہ ہوگی بلکہ لفظ اس پر بغیر محلِ نطق کے دلالت کرے گا اول کو منطوق اور ثانی کو مفہوم کہتے ہیں، پھر منطوق کی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) غیر صریح لفظ کے مدلول مطابقی اور مدلول تضمنی کو منطوق صریح اور مدلول التزامی کو منطوق غیر صریح کہتے ہیں، اسی طرح مفہوم کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) مفہوم مخالف (۲) مفہوم موافق، مفہوم موافق یہ ہے کہ لفظ سے اثبات اور نفی میں منطوق کے موافق مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو یعنی منطوق اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ بھی مثبت ہو اور منطوق اگر منفی ہو تو مسکوت عنہ بھی منفی ہو، اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ لفظ منطوق کے مفہوم کے خلاف مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو۔ یعنی منطوق اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ منفی ہو اور اگر منطوق منفی ہو تو مسکوت عنہ مثبت ہو پھر یہ مفہوم اگر اسم علم سے سمجھا گیا تو اس کو مفہوم لقب کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم شرط یا مفہوم وصف کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اسی طرح اگر مذکورہ مفہوم اسم عدد سے مفہوم ہو تو اس کا نام مفہوم عدد ہوگا یعنی جو حکم عدد معین مذکور کیلئے ثابت ہوگا وہ اس سے زائد عدد سے منفی ہوگا اور اگر یہ مفہوم غایت سے سمجھا گیا ہو تو اس کا نام مفہوم غایت ہوگا یعنی جو حکم غایت کے لئے ثابت کیا گیا ہو وہ حکم ماوراء غایت سے منفی ہوگا، اور اگر یہ مفہوم تقدیم ما حقہ التاخیر سے سمجھا گیا ہو تو اس کا نام مفہوم حصر ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اشعریہ کے نزدیک مفہوم مخالف کے لئے یہ شرط ہے کہ مسکوت عنہ نہ تو منطوق سے اولیٰ ہو اور نہ منطوق کے برابر ہو اس لئے کہ اگر مسکوت عنہ منطوق سے اولیٰ، یا منطوق کے برابر ہوا تو دلالت النص یا قیاس کے ذریعہ مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق ہوگا نہ کہ مخالف اسی طرح مفہوم مخالف کے لئے یہ شرط ہے کہ کلام عادت کے موقع پر نہ بولا گیا ہو، کیوں کہ اگر کلام عادت کے

کے طور پر بولا گیا ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول وربائبکم اللاتی فی حجورکم میں فی حجورکم کی قید عادت کے طور پر ذکر کی گئی ہے یعنی ربائب عادۃً موجودہ شوہر کی پرورش میں ہوتی ہیں لہذا یہ قید اس کے علاوہ کو منطوق کے حکم سے خارج کرنے کیلئے نہیں ہوگی یعنی ربائب تمہاری پرورش میں ہوں یا تمہاری پرورش میں نہ ہوں دونوں، صورتوں میں ان سے نکاح کرنا حرام ہے بشرطیکہ ان کی ماں سے دخول کر لیا ہو اسی طرح مفہوم مخالف کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ کلام کسی سوال کے جواب میں نہ ہو یا کسی حادثہ کے رونما ہونے پر نہ ہو، کیوں کہ اگر کلام کسی سوال کے جواب میں واقع ہو یا کسی حادثہ کے بیان کیلئے ہو تو اس مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا مثلاً کسی نے سوال کیا کیا زیور میں زکوٰۃ ہے مفتی صاحب نے جواب میں کہا کہ ہاں زیور میں زکوٰۃ واجب ہے مفہوم مخالف کا اعتبار کرتے ہوتے اس کا مطلب ہرگز نہیں ہوگا کہ زیور کے علاوہ سونے چاندی میں زکوٰۃ نہیں ہے یا، مثلاً زیور کے سلسلہ میں کسی حادثہ کے وقوع پذیر ہونے پر یہ کہدیا گیا کہ زیور میں زکوٰۃ واجب ہے، تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ زیور کے علاوہ سونے چاندی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، اسی طرح مفہوم مخالف کیلئے یہ شرط ہے کہ جو علم صراحتہً ذکر کیا گیا ہے وہ کشف اور ایضاح کیلئے نہ ہو اور مدح اور ذم کے لئے نہ بھی ہو اور تلذذ وغیرہ کسی دوسرے فائدہ کیلئے بھی مفید نہ ہو، بہرحال جب مذکورہ تمام شرطیں متحقق ہو جائیں گی تو اس وقت مفہوم مخالف معتبر ہوگا اور مذکور کے ماعدا کی نفی متعین ہوگی۔

كقوله عم الماء من الماء فالماء الاول الغسل والماء الثاني المني ولما كان معناه الغسل من المني فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهو اخراج الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه اي على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله لانه يلزم ان لا يكون غير محمد رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن فيه رد على من فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحداءة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب يدل على النفي عما عداه البتة والا لبطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص به زيادة اهتمامه والاعتناء بشانه ونحو ذلك ولكن افتى المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون المخاطبات كما قال صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع ومثل هذا في كتابه كثير وما يوهم كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فكل ذلك مؤول بتاويلات فتنبه له لان النص لم يتناوله فكيف.

يُوجِبُ نَفْيًا اَوْ اِثْبَاتًا اَىْ لَا يَدُلُّ عَلَى الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ اَصْلًا فَكَيْفَ يُوْجِبُ الْحُكْمَ مِنْ حَيْثُ النَّفْيِ وَالْاِثْبَاتِ فَاِذَا قُلْتَ جَاءَ نِیْ زَيْدٌ فَقَدْ سَكَتَ عَنْ عَمْرٍو فَلَا يَدُلُّ عَلٰى نَفْيِهٖ وَاِثْبَاتِهٖ وَفَائِدَةُ التَّخْصِيْصِ اَنْ يَتَاَمَّلَ الْمُسْتَنْبِطُوْنَ فِيْهِ فَيُثْبِتُوْنَ الْحُكْمَ فِیْ غَيْرِهٖ بِالْقِيَاسِ وَيَنَالُوْنَ دَرَجَةَ الْاِجْتِهَادِ ـــــــــ

ترجمہ: جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول الماء من الماء ہے، پس ماء اول سے غسل مراد ہے اور ماء ثانی سے منی مراد ہے چوں کہ اس حدیث کے معنی ہیں کہ منی نکلنے سے غسل کرنا واجب ہے اسلئے انصار نے یہ سمجھا کہ جماع بدون الانزال کی صورت میں غسل کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ منی خارج نہیں ہوئی ہے اکسال کے معنی ہیں انزال سے پہلے ذکر کو باہر کر لینا یہ حضرات اہل زبان تھے پس اگر تنصیص علی الشی ماعدا کی نفی پر دلالت نہ کرتی تو یہ حضرات حدیث کا مذکورہ مطلب نہ سمجھتے اور ہمارے نزدیک یہ اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے ورنہ تو قائل کے قول محمد رسول اللہ میں کفر اور کذب لازم آئے گا اس لئے کہ اس قول سے لازم آئیگا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی رسول نہ ہو ۔ اور یہ کفر و کذب ہے یہ اسم علم کی صراحت خواہ عدد کیساتھ مقرون ہو یا عدد کیساتھ مقرون نہ ہو اس میں ان لوگوں پر رد ہے جنھوں نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر اسم علم کی صراحت عدد کیساتھ مقرون ہو جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے فواسق میں سے پانچ ایسے جانور ہیں جن کو حل اور حرم ۔ ہر جگہ میں قتل کیا جاتا ہے چیل، چوہا، کاٹ کھانیوالا کتا، سانپ، اور بچھو، پس اس وقت یہ یقینًا اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت کریگا ورنہ عدد کا فائدہ باطل ہو جائیگا اور ہمارے نزدیک عدد کیساتھ خصوصیت کیوجہ عدد کی اہمیت کو بڑھانا اور اسکی شان کی طرف توجہ دینا ہے لیکن متاخرین نے یہ فتوی دیا ہے کہ تنصیص علی الشی روایات فقیہہ میں اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت کرتی ہے لیکن مخاطبات میں نہیں جیساکہ صاحب ہدایہ نے کہا کہ اس کا قول کتاب میں جاز الوضوء من جانب الآخر اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ موضع وقوع نجس ہو جائے گا ایسی مثال ان کی کتاب میں بہت ہے اور وہ جو بعض استدلالات میں ان کا کلام اس کے ماعدا سے نفی کا وہم پیدا کرتا ہے سو وہ تاویلات کے ساتھ مؤول ہیں اس پر متنبہ ہو جاؤ کیوں کہ نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی لہذا النفی یا اثبات کا حکم کس طرح واجب کریگا یعنی تنصیص علی الشئ مسکوت عنہ پر بالکل دلالت نہیں کرتی ہے لہذا نفی اور اثبات کے اعتبار سے حکم کس طرح واجب کریگا پس جب تونے جائی زید کہا تو تونے عمرو کے بارے میں سکوت کیا لہذا یہ اس کی نفی اور اثبات پر دلالت نہیں کریگا اور تخصیص کا فائدہ یہ ہے کہ مجتہدین اس میں غور وخوض کریں پھر اس کے علاوہ میں قیاس کے ذریعہ حکم ثابت کریں اور اجتہاد کے درجہ کو حاصل کریں۔

تشریح :۔ وجوہ فاسدہ میں پہلی وجہ یہ تھی کہ اگر اسم علم یا اسم جنس پر کوئی حکم صراحۃً لگادیا گیا ہو تو مفہوم مخالف یعنی اس کے ماعدا سے حکم کی نفی ہو جائیگی اس کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے' الماء من الماء اس حدیث میں پہلے ماء سے غسل اور دوسرے ماء سے خروج منی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ غسل خروج منی سے واجب ہوتا ہے اس حدیث میں ماء ثانی یعنی خروج منی پر غسل کا حکم لگادیا گیا ہے اور انصار مدینہ نے اس سے یہ سمجھا ہے کہ اکسال یعنی ادخال بدون الانزال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوگا۔

ملاحظہ فرمائیے کہ انصار مدینہ اہل زبان ہیں عربی زبان کے راز داں ہیں اس کے باوجود انھوں نے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا اور یہ سمجھا کہ منطوق یعنی خروج منی پر غسل کا جو حکم لگایا گیا ہے مفہوم مخالف یعنی عدم خروج منی پر وجوب غسل کا یہ حکم نہیں ہوگا اگر اسم علم یا اسم جنس پر حکم کا لگایا جانا اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت نہ کرتا تو انصار مدینہ اس حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہ سمجھتے لیکن ہمارے نزدیک اسم علم یا اسم جنس پر صراحت کے ساتھ حکم کا لگایا جانا اسم علم یا اسم جنس کے ماعدا سے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہیکہ اگر اسم علم یا اسم جنس پر صراحت کیساتھ حکم کا لگایا جانا اسکے ماعدا سے حکم کی نفی پر دلالت کرے جیساکہ اشعریہ اور حنابلہ کہتے ہیں تو قائل کے قول محمد رسول اللہ میں کفر اور کذب لازم آئیگا اس طور پر کہ محمد اسم علم پر بصراحت رسول اللہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہے پس مفہوم مخالف کا اعتبار کرنے کی صورت میں اور محمد کے ماعدا سے رسول اللہ ہونے کی نفی کا اعتبار کرنے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ محمد کے علاوہ کوئی شخص رسول نہیں ہے حالانکہ یہ بات خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جھوٹ ہے اور قرآن وحدیث کے خلاف ہونے کیوجہ سے ایسا عقیدہ رکھنا کفر ہے' مصنف رح نے فرمایا کہ اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگانا ہمارے نزدیک ماعدا کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے خواہ یہ عدد کیساتھ مقرون ہو یا عدد کیساتھ مقرون نہ ہو اس عبارت میں ان لوگوں کے قول کی تردید ہے جنہوں نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر عدد کیساتھ مقرون ہو تو یہ نفی ماعدا پر بالیقین دلالت کرے گا جیسے اس حدیث میں ہے خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم الحدأة والفارۃ والکلب العقور' والحیۃ والعقرب" فواسق میں سے پانچ جانور ایسے ہیں جنکو حل اور حرم ہر جگہ قتل کیا جاسکتا ہے۔ (۱) چیل (۲) چوہا (۳) کاٹ کھانیوالا کتا (۴) سانپ (۵) بچھو اس صورت میں نفی ماعدا پر اس لئے دلالت کریگا کہ اگر اس صورت میں نفی ماعدا پر دلالت نہ کرے تو عدد کا ذکر لاحاصل اور بے سود ہوگا لیکن ہماری طرف سے یہ جواب ہوگا کہ عدد کا ذکر نفی ماعدا پر دلالت کرنے کیلئے نہیں ہے بلکہ عدد کو خاص طور پر ذکر کرنے کی وجہ سے عدد کی اہمیت کو بڑھانا اور اس کی شان کی طرف توجہ دینا ہے "ولکن افتی المتاخرون" سے ایک وہم کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک اسم علم یا اسم جنس کی صراحت نفی ماعدا پر دلالت کرتی ہے اس سے وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ روایات فقہیہ اور نصوص شرعیہ میں عام ہے اسی وہم کا ازالہ کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ متاخرین کا فتویٰ یہ ہے کہ اسم علم یا اسم جنس کی صراحت روایات فقہیہ میں تو نفی ماعدا پر دلالت کرتی ہے لیکن نصوص شرعیہ میں نہیں، مثلاً صاحب ھدایہ نے کہا کہ غدیر عظیم وہ بڑا تالاب ہے جس کی دو طرفوں میں سے ایک طرف کو حرکت دینے سے

دوسری طرف متحرک نہ ہو چنانچہ اگر ایسے تالاب کی ایک طرف میں نجاست گر جائے تو دوسری جانب کے پانی سے وضو کرنا جائز ہے جاز الوضوء من جانب الآخر کی صراحت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جس جانب میں نجاست گری ہے وہ جانب ناپاک ہے اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ روایات فقہیہ میں اسم علم یا اسم جنس، کی صراحت ماعدا کی نفی پر دلالت کرتی ہے ورنہ تو صاحب ہدایہ اس طرف اشارہ کیوں فرماتے اس طرح کی مثالیں ان کی کتاب میں بہت ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض استدلالات میں ہمارے علماء کی عبارتوں سے یہ وہم ضرور ہوتا ہے کہ اسم علم یا اسم جنس کیساتھ صراحت ماعدا کی نفی پر دلالت کرتی ہے لیکن اس قسم کی ساری عبارتیں مؤول ہیں مصنفؒ نے اپنے مذہب پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی ہے اور جب نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی تو غیر منصوص پر نفی یا اثبات کا حکم کس طرح لگایا جا سکتا ہے یعنی اسم علم یا اسم جنس کی صراحت کرنا جب سرے سے مسکوت عنہ یعنی غیر منصوص پر دلالت نہیں کرتا ہے تو اس مسکوت عنہ پر نفی یا اثبات کے لحاظ سے حکم کس طرح لگایا جا سکتا ہے چنانچہ جب تم نے کہا کہ میرے پاس زید آیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ تم عمرو کے بارے میں خاموش ہو پس تمہاری یہ خاموشی عمرو کے آنے یا نہ آنے پر دلالت نہیں کرتی ہے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب اسم علم یا اسم جنس کی صراحت نفی ماعدا پر دلالت نہیں کرتی تو پھر تخصیص یعنی اسم علم یا اسم جنس کو خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنے میں کیا فائدہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کی تخصیص سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ مجتہدین حضرات اس مقام میں غور و خوض کریں، اور پھر دوسرے مواقع میں اس مقام پر قیاس کرکے حکم لگائیں اور اجتہاد کا بلند مرتبہ حاصل کریں۔

ثُمَّ اَجَابَ عَنْ اِسْتِدْلَالِ بَعْضِهِمْ اَلْاَنْصَارِ فَقَالَ وَالْاِسْتِدْلَالُ مِنْهُمْ بِحَرْفِ الْاِسْتِغْرَاقِ اَیِ الْاِسْتِدْلَالُ مِنَ الْاَنْصَارِ عَلٰی عَدَمِ وُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْاِکْسَالِ اِنَّمَا کَانَ بِحَرْفِ اللَّامِ الَّذِیْ هُوَ لِلْاِسْتِغْرَاقِ عِنْدَ عَدَمِ دَلَالَةِ الْعَهْدِ فَیَکُوْنُ الْمَعْنٰی اَنَّ جَمِیْعَ اَفْرَادِ الْغُسْلِ مِنَ الْمَنِیِّ لَا بِوَاسِطَةِ اَنَّ التَّنْصِیْصَ بِالشَّیْءِ یَدُلُّ عَلَی النَّفْیِ عَمَّا عَدَاهُ وَیَرِدُ عَلَیْنَا اَنَّ الْحَدِیْثَ قَدْ دَلَّ عَلٰی عَدَمِ وُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْاِکْسَالِ سَوَاءٌ کَانَ بِاللَّامِ اَوْ بِالتَّنْصِیْصِ فَمِنْ اَیْنَ قُلْتُمْ بِوُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْاِکْسَالِ فَاَجَابَ وَقَالَ وَعِنْدَنَا هُوَ کَذٰلِكَ فِیْمَا یَتَعَلَّقُ بِعَیْنِ الْمَاءِ غَیْرَ اَنَّ الْمَاءَ یَثْبُتُ مَرَّةً عِیَانًا وَطَوْرًا دَلَالَةً یَعْنِیْ اَنَّ عِنْدَنَا الْحَصْرُ اَیْضًا ثَابِتٌ فِی الْغُسْلِ الَّذِیْ یَتَعَلَّقُ بِالْمَنِیِّ اَیْ جَمِیْعُ الْغُسْلِ الَّذِیْ یَتَعَلَّقُ بِالشَّهْوَةِ مُنْحَصِرٌ فِی الْمَاءِ فَلَا یَضُرُّ خُرُوْجُ الْغُسْلِ بِالْحَیْضِ وَالنِّفَاسِ لِاَنَّ وُجُوْبَهٗ لَا یَتَعَلَّقُ بِالشَّهْوَةِ وَلٰکِنَّ الْمَاءَ عَلٰی نَوْعَیْنِ مَرَّةً یَکُوْنُ عِیَانًا بِاَنْ یَنْزِلَ

فِی نَفْسِ الْاَمْرِ فِی النَّوْمِ اَوِ الْیَقْظَةِ بِالْوَطْیِ اَوْ بِغَیْرِهٖ وَمَرَّةً یَکُوْنُ دَلَالَةً بِاَنْ یُّقَامَ دَلِیْلُهٗ وَهُوَ الْتِقَاءُ الْخِتَانَیْنِ مَقَامَهٗ لِاَنَّهٗ سَبَبُ نُزُوْلِ الْمَاءِ وَنَفْسُهٗ تَغِیْبُ عَنْ بَصَرِهٖ وَلَعَلَّهٗ لَمْ یَشْعُرْ بِهٖ لِقِلَّتِهٖ فَاَقَمْنَا السَّبَبَ وَاَوْجَبْنَا الْغُسْلَ عَلَیْهِ بِمُجَرَّدِ الْاِلْتِقَاءِ اِحْتِیَاطًا۔

ترجمہ: پھر مصنفؒ نے مفہوم لقب کے قائلین کی اس دلیل کا جواب دیا جس میں فہم انصار سے استدلال کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا کہ انصار کا استدلال حرف استغراق سے ہے یعنی انصار کی طرف سے اکسال کی صورت میں عدم وجوب غسل پر استدلال حرف لام کی وجہ سے ہے جو عہد کے موجود نہ ہونے کی صورت میں ... استغراق کے لئے ہوتا ہے پس معنی یہ ہوں گے کہ غسل کے تمام افراد منی سے ہیں نہ تخصیص باشی یدل علی النفی عما عداہ کے واسطے سے اس وقت ہم احناف پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ حدیث نے اکسال کی صورت میں عدم وجوبِ غسل پر دلالت کی ہے خواہ لام کی وجہ سے ہو یا تخصیص کی وجہ سے پھر تم اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل کہاں سے ہو گئے۔

پس مصنف نے اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا اور ہمارے نزدیک یہ ہی حکم اس چیز میں ہے جس کا تعلق عین ماء سے ہو مگر یہ کہ ماء کبھی عیاناً ثابت ہوتا ہے اور کبھی دلالۃً یعنی ہمارے نزدیک بھی اس غسل میں حصر ثابت ہے جس کا تعلق منی سے ہے یعنی تمام افراد غسل جن کا تعلق شہوت سے ہے وہ ماء میں منحصر ہیں لہٰذا ان افرادِ غسل سے غسلِ حیض و نفاس کا نکل جانا مضر نہیں ہے لیکن منی کی دو قسمیں ہیں کبھی عیاناً ہوتی ہے، اس طور پر کہ نیند یا بیداری میں وطی یا غیر وطی سے نفس الامر میں نازل ہوتی ہے اور کبھی دلالۃً ہوتی ہے اس طور پر کہ منی کی دلیل یعنی التقاء ختانین کو اس کے قائم مقام کر دیا جائے کیونکہ وہی سبب انزال ہے اور نفس ذکر آنکھ سے غائب ہو جاتا ہے اور ممکن ہے کہ قلت منی کی وجہ سے انسان انزال کا احساس نہ کر سکا ہو، پس ہم نے سبب کو مسبب کے قائمقام کر دیا ہے اور ایسے شخص پر محض التقاء ختانین کی وجہ سے احتیاطاً غسل کو واجب قرار دیا ہے۔

تشریح: جو حضرات مفہوم مخالف کی ایک قسم یعنی مفہوم لقب کے قائل ہیں ان کیطرف سے پیش کردہ دلیل (یعنی الماء من الماء سے انصار کا یہ سمجھنا کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا ہے) کا جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ انصار مدینہ نے اکسال کی صورت میں عدم وجوبِ غسل پر اس سے استدلال نہیں کیا، کہ اسم علم یا اسم جنس کی صراحت اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ انھوں نے الماء کے لام استغراق سے استدلال کیا ہے اس طور پر کہ الماءُ کا لام استغراق کیلئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ غسل کے تمام افراد خروج منی سے واجب ہوں گے یعنی جب منی کا خروج ہوگا تو غسل واجب ہوگا ...

اور جب منی کا خروج نہیں ہوگا تو غسل بھی واجب نہ ہوگا لہذا ثابت ہو گیا کہ اکسال یعنی ادخال بدون الانزال کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا، البتہ احناف پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مذکورہ حدیث الماء من الماء سے اس بات کی وضاحت ہوجاتی ہے کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہے خواہ یہ عدم وجوبِ غسل لام استغراق کی وجہ سے ہو یا اسم جنس پر صراحت کے ساتھ حکم لگانے کی وجہ سے ہو اور جب ایسا ہے تو احناف اکسال کیصورت میں وجوبِ غسل کے قائل کہاں سے ہوگئے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حدیث مذکور الماء من الماء منسوخ ہے یعنی ابتدائے اسلام میں وجوب غسل کے لئے منی کا نکلنا ضروری تھا اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا تھا لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا اور ادخال کے بعد غسل واجب کر دیا گیا خواہ منی نکلے یا نہ نکلے لیکن اگر اس حدیث کو منسوخ قرار نہ دیا جائے بلکہ علیٰ حالہ باقی رکھا جائے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک بھی وجوبِ غسل منی کیساتھ متعلق ہے یعنی ہمارے نزدیک بھی غسل کے وہ تمام افراد جن کا تعلق شہوت سے ہے منی میں منحصر ہیں یعنی ہمارے نزدیک بھی غسل کا وجوب صرف منی سے ہوگا یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ حیض اور نفاس کی وجہ سے جو غسل واجب ہوتا ہے وہ تو اس سے خارج ہے کیونکہ وہ منی کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا پس غسل کے تمام افراد کو منی میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ حیض و نفاس کی وجہ سے غسل کے وجوب کا تعلق شہوت سے نہیں ہے لہذا حیض و نفاس کے غسل کا نکلجانا مضر نہیں ہوگا کیونکہ ... منی میں ان افرادِ غسل کو منحصر کیا گیا ہے جن کا تعلق شہوت سے ہے بہر حال غسل کے وہ تمام افراد جن کا تعلق شہوت سے ہے منی میں منحصر ہیں اور منی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو بالکل ظاہر باہر ہوتی ہے یعنی نیند یا بیداری کی حالت میں وطی یا غیر وطی سے انسان کو انزال ہوتا ہے اور منی خارج ہوتی ہے دوم یہ کہ منی کا خروج ظاہر باہر تو نہیں ہوتا لیکن دلالۃً ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ منی کا خروج تو نہ ہو مگر اس کی دلیل یعنی التقائے ختانین ہو، پس اس التقائے ختانین کو خروج منی کے قائمقام قرار دیکر التقائے ختانین پر وہ حکم لگا دیا گیا جو حکم خروج منی پر لگتا ہے یعنی غسل کا واجب ہونا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ التقائے ختانین خروج منی کا سبب ہے اور التقائے ختانین کے وقت ذکر چونکہ آنکھ سے اوجھل ہوجاتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ منی کی قلت کی وجہ سے انسان انزال کا احساس نہ کر سکا ہو، بہر حال ہم نے یہاں سبب (التقائے ختانین) کو مسبب (خروج منی) کے قائمقام کر دیا ہے اور ایسے شخص پر محض التقائے ختانین کی وجہ سے احتیاطاً غسل واجب کر دیا ہے حاصل یہ کہ اکسال کی صورت میں بھی غسل خروج منی سے واجب ہوا ہے لیکن اس صورت میں خروج منی دلالۃً موجود ہے نہ کہ عیاناً۔

۵۸/۱

والحكم إذا أضيف إلى مسمى هذا ابتداء وجه ثان من الوجوه الفاسدة وهو
تتضمن مفهوم الوصف والشرط يعني أن الحكم إذا أسند إلى شيء موصوف
بوصف خاص أو علق بشرط كان دليلا على نفيه أي كان كل من الوصف والتعليق
دالا على نفي الحكم عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعي حتى لم يجوز نكاح
الأمة عند طول الحرة ونكاح الأمة الكتابية لفوات الشرط والوصف
المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن
ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات أي من
لم يستطع منكم زيادة وقدرة أن ينكح الحرائر المؤمنات لأجل زيادة
مهرهن ونفقتهن في معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات أيمانكم
أي أيمان إخوانكم إذ لا يجوز نكاح أمة أصلا من إمائكم المؤمنات
فالله تعالى قد نص على أنه إن لم يستطع الحرة فلينكح أمة ثم قيد
الأمة بالمؤمنة فلو عملنا بالوصف والشرط جميعا حكمنا أن طول الحرة مانع
للأمة وأن الأمة الكتابية أيضا لا يجوز نكاحها للمؤمن ما لم تصر مؤمنة
وعندنا جاز نكاح الأمة الكتابية والمؤمنة على طول الحرة وعدمه
جميعا وحاصله أي حاصل ما قاله الشافعي رحمه الله شيئان الأول
أنه ألحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للحكم عند وجوده غير موجب
عند عدمه ألا ترى أن من قال لامرأته أنت طالق راكبة فكأنه قال
أنت طالق إن كنت راكبة فكما أن الطلاق يتوقف على الركوب في
صورة الشرط فكذا في صورة الوصف والثاني أنه اعتبر التعليق بالشرط
عاملا في منع الحكم دون السبب ففي قوله إن دخلت الدار فأنت طالق السبب
هو أنت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط أعني دخول
الدار إنما عمل في منع الحكم دون السبب ..... فإنه قد وجد حسا ولا مرد
له فلا يعلق عليه إلا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لأجل عدم الشرط
عدما شرعيا لا عدما أصليا على ما قلنا فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة
ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل
فإنه لا يؤثر في إزالة ثقله وإنما يؤثر في إزالة سقوطه ويصح تعدية
هذا الحكم العدمي إلى غيره ونحن نخالفه في جميع هذا۔

ترجمہ :۔ اور حکم جب مسمی کی طرف مضاف ہو یہ وجوہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ کی ابتداء ہے اور یہ مفہوم وصف اور مفہوم شرط کو متضمن ہے یعنی حکم جب ایسی شئے کی طرف منسوب ہو جو کسی وصف خاص کیساتھ موصوف ہو یا کسی شرط پر معلق ہو تو یہ اس کی نفی پر دال ہوگا یعنی وصف اور تعلیق میں ہر ایک اس وقت جبکہ وصف، یا شرط معدوم ہو تو امام شافعی کے نزدیک حکم کی نفی پر دلالت کریگا حتی کہ حرہ کیساتھ نکاح کی قدرت رکھتے ہوئے باندی سے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا اور کتابیہ باندی سے بھی نکاح جائز نہیں ہے کیوں کہ شرط اور وصف جو نص میں مذکور ہیں فوت ہوجاتے ہیں اور وہ نص باری تعالیٰ کا قول ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات ہے یعنی جو شخص تم میں سے زائد مال اور مومنہ آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت نہ رکھے اس لئے کہ ان کے مہر اور ان کے گذران کے اخراجات زیادہ ہوتے ہیں تو اس کو اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں میں سے کسی ایک سے نکاح کر لینا چاہئے، ایمانکم سے مراد ایمان اخوانکم ہے اس لئے کہ تمہاری اپنی مومنہ باندیوں میں سے کسی بھی باندی سے نکاح بالکل درست نہیں ہے پس اللہ تعالیٰ نے اس کی تصریح فرمادی ہے کہ اگر حرہ سے نکاح کرنے پر قادر نہ ہو تو باندی سے نکاح کرے پھر باندی کو مومنہ کی قید کیساتھ مقید کیا ہے، لہٰذا اگر ہم وصف اور شرط دونوں پر عمل کریں تو یہ حکم لگائیں گے کہ حرہ کیساتھ نکاح پر قدرت نکاح امت کے لئے مانع ہے اور کسی مومن کے لئے کتابیہ باندی سے بھی اس وقت تک نکاح کرنا جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ مومنہ نہ ہو اور ہمارے نزدیک امتِ کتابیہ اور امتِ مومنہ دونوں سے نکاح کرنا جائز ہے خواہ حرہ سے نکاح کی قدرت ہو یا نہ ہو۔

حضرت امام شافعیؒ کے قول کا خلاصہ دو چیزیں ہیں ایک تو یہ کہ انھوں نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کر دیا اس بات میں کہ وہ اپنی موجودگی میں حکم کا موجب ہے اور عدم موجودگی میں حکم کا موجب نہیں ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے انت طالق راکبۃ کہا تو گویا اس نے انت طالق ان کنت راکبۃ کہا پس جس طرح طلاق شرط کی صورت میں رکوب پر موقوف ہے اسی طرح وصف کی صورت میں بھی رکوب پر موقوف ہے دوم یہ کہ انھوں نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل اعتبار کیا ہے نہ کہ سبب میں۔ پس ان دخلت الدار فانت طالق میں سبب انت طالق ہے اور حکم وقوع طلاق ہے اور تعلیق بالشرط یعنی دخول دار منع حکم میں عامل ہے سبب میں نہیں کیوں کہ سبب حسًّا پایا گیا ہے جس کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے لہٰذا وقوع طلاق ہی شرط پر معلق ہوگا پس عدم شرط کیوجہ سے عدم حکم عدم شرعی ہوگا نہ کہ عدم اصلی جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے، پس شرط کے منتفی ہونے سے حکم بداہتہً منتفی ہوگا اور یہ تعلیق حسی تعلیق کی نظیر ہوگی جیسے قندیل کو رسی سے معلق کرنا، کیونکہ یہ قندیل کے ثقل کو زائل کرنے میں مؤثر نہیں ہے بلکہ اس کے سقوط کے ازالے میں مؤثر ہے اور اس حکم عدم کو غیر کی طرف متعدی کرنا صحیح ہے اور ہم ان ساری باتوں میں امام شافعیؒ کے خلاف ہیں۔

تشریح :۔ اس عبارت میں وجوہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ فاسد کا بیان ہے یہ دوسری وجہ فاسد

مفہوم وصف اور مفہوم شرط کو متضمن ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ حکم جب کسی ایسی چیز کی طرف منسوب ہو جو کسی وصف خاص کیساتھ موصوف ہو یا کسی شرط پر معلق ہو تو امام شافعی کے نزدیک یہ وصف اور تعلیق اس بات پر دلالت کرینگے کہ وصف اور شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائیگا یعنی اگر وصف یا شرط موجود ہوگا اور اگر منتفی ہوں گے تو حکم منتفی ہوگا مثلاً باری تعالیٰ کے قول ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات فما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات میں باندی کیساتھ نکاح کو عدم طول حرہ کی شرط پر معلق کیا گیا ہے یعنی اگر آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ ہو تو باندی کے ساتھ نکاح کرے پھر باندی کو مومنہ کی قید کیساتھ مقید کیا ہے یہ بھی خیال رہے کہ آیت میں ایمانکم سے مراد ایمان اخوانکم ہے یعنی اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں سے نکاح کرے اس لئے کہ اپنی باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اپنی مملوکہ باندی بغیر نکاح کے حلال ہوتی ھے لہذا اس سے نکاح کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے بہر حال اس آیت میں مفہوم وصف بھی ہے اور مفہوم شرط بھی ہے ۔ پس اگر ہم مفہوم شرط اور مفہوم وصف پر عمل کریں ، جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو یہ حکم لگائیں گے کہ آزاد عورت کیساتھ نکاح پر قدرت رکھتے ہوئے باندی کے ساتھ نکاح کرنا ممنوع ہے اور مومن کے لئے کتابیہ باندی سے اس وقت تک نکاح کرنا ممنوع ہے جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جائے حاصل یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک باندی کیساتھ جواز نکاح کیلئے عدم طول حرہ ضروری ہے نیز باندی کا مسلمان ہونا ضروری ھے اور ہمارے نزدیک کتابیہ باندی اور مومنہ باندی دونوں کے ساتھ نکاح جائز ہے طول حرہ کی صورت میں بھی جائز ہے اور عدم طول حرہ کی صورت میں بھی جائز ہے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ امام شافعی کے قول کا خلاصہ دو چیزیں ہیں ایک یہ کہ امام شافعی نے وصف کو شرط کیساتھ لاحق کیا ہے یعنی جس طرح شرط کی موجودگی میں حکم واجب ہوتا ہے اور اس کی عدم موجودگی میں حکم منتفی ہوتا ہے اسی طرح وصف کی موجودگی میں حکم واجب ہوگا اور اس کی عدم موجودگی میں حکم منتفی ہوگا مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق راکبۃ تو گویا اس نے انت طالق ان کنت راکبۃ کہا یعنے جس طرح شرط کیصورت میں طلاق رکوب پر موقوف ہوتی ہے اسی طرح وصف کی صورت میں بھی طلاق رکوب پر موقوف ہوتی ہے لیکن اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ راکبۃ صفت نہیں ہے بلکہ طالق کی ضمیر سے حال ہے لہذا اس کو صفت کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ حال معنی کے اعتبار سے وصف ہی ہوتا ہے اور یہاں وصف سے وصف نحوی مراد نہیں ہے بلکہ قائم بالغیر کے معنی مراد ہیں خواہ وصف نحوی ہو یا وصف نحوی نہ ہو دوسری چیز یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل شمار کیا ہے منع سبب میں عامل قرار نہیں دیا یعنی، تعلیق بالشرط کی وجہ سے حکم ثابت ہونے سے اس وقت تک رک جاتا ہے جب تک کہ شرط متحقق نہ ہو جائے لیکن سبب موجود رہتا ہے مثلاً اگر کسی نے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو اس کلام میں انت طالق سبب ہے اور وقوع طلاق حکم ہے اور تعلیق بالشرط یعنی دخول دار، منع حکم میں عامل ہے یعنی اگر تعلیق نہ ہوتی تو

وقوع طلاق کا حکم فی الحال ثابت ہوجاتا لیکن تعلیق بالشرط نے وقوع طلاق کے حکم کو اس وقت تک کیلئے روک دیا جب تک کہ شرط متحقق نہ ہو اور یہ تعلیق بالشرط منع سبب میں عامل نہیں ہے کیوں کہ سبب یعنی انت طالق حسًّا موجود ہے جس کو کسی طرح رد نہیں کیا جاسکتا ہے لہذا شرط پر وقوع طلاق ہی معلق ہوگا اور شرط کے نہ ہونے سے حکم یعنی وقوع طلاق کا نہ ہونا عدم شرعی ہوگا جو بطریق مفہوم مخالف ثابت ہوگا اور عدم اصلی، نہ ہوگا کیوں کہ عدم اصلی سبب کے نہ ہونے سے ہوتا ہے حالانکہ یہاں سبب موجود ہے، پس شرط کے منتفی ہونے سے حکم بداہتہ منتفی ہوجائیگا اور یہ تعلیق تعلیق حسی کی نظیر ہوگی مثلاً قندیل کو رسی سے لٹکا دیا کہ اس رسی کی وجہ سے قندیل کا بھاری پن جو گرنے کا سبب ہے وہ زائل نہیں ہوتا بلکہ گرنا جو بھاری پن کا حکم ہے وہ زائل ہوجاتا ہے۔

ملاحظہ فرمایئے کہ تعلیق حسی منع حکم میں مؤثر ہے لیکن منع سبب میں مؤثر نہیں ہے، اسی طرح مذکورہ تعلیق بالشرط منع حکم میں عامل ہوگی اور منع سبب میں عامل نہ ہوگی، شارح نور الانوار ملاجیونؒ فرماتے ہیں کہ اس حکم یعنی عدم حکم بعد الشرط غیر کی طرف متعدی کرنا صحیح ہے اس کی تفصیل آئندہ آئے گی فانتظروا انی معکم من المنتظرین، شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ تمام باتوں میں احناف امام شافعیؒ کی مخالفت کرتے ہیں چنانچہ احناف کے مذہب کا بیان آئندہ آئیگا۔

حَتّٰى اَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ تَفْرِيْعٌ لِمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ اَيْ اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ اِنْ نَكَحْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اَوْ اِنْ مَلَكْتُكِ فَاَنْتِ حُرَّةٌ يَبْطُلُ هٰذَا الْكَلَامُ عِنْدَهٗ لِاَنَّهٗ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ هُوَ قَوْلُهٗ اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ حُرَّةٌ وَلَمْ يَتَّصِلْ وَلَمْ يُصَادِفِ الْمَحَلَّ فَيَلْغُوْ فَصَارَ كَمَا اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْاِتِّفَاقِ۔

ترجمہ: حتیٰ کہ امام شافعیؒ نے طلاق اور عتاق کے ملک پر معلق کرنے کو باطل کردیا ہے یہ امام شافعی کے مذہب پر ایک تفریعی مسئلہ ہے یعنی جب کسی اجنبیہ سے کہا ان نکحتک فانتِ طالق یا ان ملکتکِ فانتِ حرۃ تو ان کے نزدیک یہ کلام باطل ہوجائیگا اس لئے کہ سبب یعنی انتِ طالق اور انتِ حرۃ تو پایا گیا لیکن وہ محل سے متصل اور ملاقی نہیں ہے لہذا یہ کلام لغو ہوجائیگا اور یہ کلام ایسا ہوگیا جیسا کہ کسی اجنبیہ سے کہا، ان دخلتِ الدار فانتِ طالقٌ اور یہ بالاتفاق باطل ہے۔

تشریح: اس عبارت میں امام شافعی کے مذہب پر ایک تفریعی مسئلہ بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر طلاق کو ملکِ نکاح پر معلق کیا گیا اور یوں کہا گیا، ان نکحتکِ فانتِ طالق، اگر میں نے تجھ سے

نکاح کیا تو تجھ پر طلاق واقع ہے یا عتاق کو ملکِ یمین پر معلق کیا گیا اور یوں کہا گیا " ان ملکتکِ فانتِ حرۃٌ اگر میں تیرا مالک ہوگیا تو تو آزاد ہے امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں کلام باطل ہو جائیگا کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق بالشرط ثبوت حکم کے لئے مانع ہوتا ہے وجود سبب کے لئے مانع نہیں ہوتا، پس یہاں سبب یعنی انتِ طالق اور انتِ حرۃ پایا گیا لیکن وہ کسی محل سے متصل اور ملاقی نہیں ہوا، اس لئے کہ فانتِ طالق کے تکلم کے وقت وہ عورت منکوحہ نہیں ہے اور فانتِ حرۃ کے تکلم کے وقت قائل کی مملوکہ نہیں ہے بہر حال جب سبب پایا گیا تو یہ سبب یعنی انتِ طالق اور انتِ حرۃ لغو ہو جائیگا چنانچہ اگر قائل نے اس اجنبیہ عورت سے نکاح کیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔۔۔ اسی طرح اگر قائل نے اس عورت کو خرید لیا تو وہ آزاد نہ ہوگی اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ کسی اجنبیہ عورت سے ان دخلتِ الدار فانتِ طالق کہا تو یہ کلام بالاتفاق باطل ہو جائے گا چنانچہ اگر اس قائل نے اس اجنبیہ سے نکاح کر لیا اور دخول دار کی شرط پائی گئی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَجَوَّزَ التَّكْفِيْرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ تَفْرِيْعٌ اٰخَرُ لَهُ اَيْ اِذَا حَلَفَ وَاللّٰهِ لَا اَفْعَلُ كَذَا وَلَمْ يَحْنَثْ بَعْدُ وَكَفَّرَ بِالْمَالِ يَصِحُّ عِنْدَهُ وَيُعْتَدُّ بِهَا بَعْدَ الْحِنْثِ لِاَنَّهُ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ وَهُوَ الْيَمِيْنُ اِذْ عِنْدَهُ الْيَمِيْنُ سَبَبٌ لِلْكَفَّارَةِ وَالْحِنْثُ شَرْطٌ لَهَا وَالتَّعْلِيْقُ بِالشَّرْطِ مُقَدَّرٌ فَكَاَنَّهُ قَالَ الْحَالِفُ اِنْ حَنِثْتُ فَعَلَيَّ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ فَاِذَا وُجِدَ السَّبَبُ يَصِحُّ الْحُكْمُ مُرَتَّبًا عَلَيْهِ وَعِنْدَنَا الْيَمِيْنُ سَبَبٌ لِلْبِرِّ وَاِنَّمَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ بَعْدَ الْحِنْثِ فَكَانَ الْحِنْثُ سَبَبًا لَهَا وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِالْمَالِ لِاَنَّ نَفْسَ الْوُجُوْبِ يَنْفَكُّ عَنْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِيْهِ بِزَعْمِهِ كَالثَّمَنِ الْمُؤَجَّلِ يَثْبُتُ نَفْسُ وُجُوْبِهِ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ وَلَا يَثْبُتُ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ اِلَّا عِنْدَ حُلُوْلِ الْاَجَلِ فَفِي الْكَفَّارَةِ الْمَالِيَّةِ اَيْضًا يُمْكِنُ اَنْ يَّثْبُتَ نَفْسُ الْوُجُوْبِ بِالْحَلْفِ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ يَكُوْنُ بَعْدَ حِنْثِهِ بِخِلَافِ الْبَدَنِيِّ فَاِنَّ نَفْسَ الْوُجُوْبِ لَا يَنْفَكُّ عَنْهُ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ فَيَكُوْنَانِ مَعًا بَعْدَ الْحِنْثِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ هٰذَا الْفَرْقُ سَاقِطٌ لِاَنَّ ذَاتَ الْمَالِ اِنَّمَا تُقْصَدُ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ وَاَمَّا فِيْ حُقُوْقِ اللّٰهِ فَالْمَقْصُوْدُ هُوَ الْاَدَاءُ فَيَكُوْنُ كَالْبَدَنِيِّ لَا يَنْفَكُّ فِيْهِ نَفْسُ الْوُجُوْبِ عَنْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ۔

ترجمہ:۔ اور حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کو جائز قرار دیا ہے یہ امام شافعی کے لئے دوسری تفریع ہے یعنی جب کسی نے قسم کھائی "واللہ لا افعل کذا" بخدا میں ایسا نہیں کروں گا اور ابھی تک حانث نہیں ہوا اور کفارہ بالمال ادا کر دیا تو امام شافعی کے نزدیک صحیح ہوگا اور حانث ہونے کے بعد کفارہ کا اعتبار کیا جائیگا۔

اس لئے کہ سبب یعنی یمین موجود ہے کیوں کہ ان کے نزدیک یمین کفارہ کا سبب ہے اور حانث ہونا کفارہ کے لئے شرط ہے اور تعلیق بالشرط مقدر ہے گویا حالف نے یوں کہا کہ اگر میں حانث ہو گیا تو مجھ پر کفارہ یمین ہے پس سبب موجود ہو گا تو اس پر حکم کا مرتب ہونا بھی درست ہو گا اور ہمارے نزدیک یمین قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور کفارہ کا سبب حانث ہونے کے بعد ہوتا ہے لہذا حانث ہونا کفارہ کا سبب ہوا، مصنفؒ نے کفارہ کو مال کی ساتھ مقید کیا ہے اس لئے کہ امام شافعی کے خیال کے مطابق مال میں نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا ہوتا ہے جیسے ثمن مؤجل کہ اس کا نفس وجوب محض ذمہ دار ہونے سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادار ثابت نہیں ہوگا مگر مدت معینہ آنے کے بعد پس کفارہ مالیہ میں بھی یہ ممکن ہے کہ نفس وجوب حلف سے ثابت ہو اور وجوب ادار حنث کے بعد ہو، برخلاف کفارۂ بدنیہ کے کیوں کہ اس میں نفس وجوب سے وجوب ادائ جدا نہیں ہوتا ہے چنانچہ حنث کے بعد دونوں کا ظہور ایک ساتھ ہوگا اور ہم کہتے ہیں کہ فرق ساقط الاعتبار ہے کیوں کہ حقوق العباد میں نفس مال ہی مقصود ہوتا ہے اور حقوق اللہ میں ادار مقصود ہے لہذا کفارہ مالیہ کفارۂ بدنیہ کی طرح ہوگا اس میں بھی نفس وجوب، وجوب ادار سے جدا نہ ہوگا۔

تشریح: حضرت امام شافعیؒ کے مذہب پر دوسری تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی واللہ لاافعل کذا، بخدا میں ایسا نہیں کروں گا اور حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ بالمال ادا کر دیا یا دس مساکین کو کھانا کھلا دیا، یا دس مساکین کو کپڑا پہنا دیا تو حضرت امام شافعی کے نزدیک یہ کفارہ معتبر ہوگا اور حانث ہونے کے بعد کفارہ کا اعادہ واجب نہ ہوگا دلیل یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک کفارہ کا سبب یمین ہے یعنی یمین منعقد ہوتے ہی کفارہ کا نفس وجوب ثابت ہو جاتا ہے اور کفارہ کیلئے حانث ہونا شرط ہے اور تعلیق بالشرط مقدر ہے گویا حالف نے یوں کہا "ان حنثت فعلی کفارۃ یمین" اگر میں حانث ہوا تو مجھ پر کفارہ یمین لازم ہے پس جب کفارہ کے نفس وجوب کا سبب یعنی یمین موجود ہے اگرچہ وجوب ادار کا سبب یعنی حنث موجود نہیں ہے تو اس پر حکم کا مرتب ہونا یعنی کفارہ کا ادا کرنا بھی درست ہوگا جیسا کہ نصاب کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے اور حولان حول اس کیلئے شرط ہے، پس اگر کسی نے حولان حول سے پہلے ہی زکوٰۃ ادا کر دی تو اس کی یہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور، حولان حول کے بعد اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ احناف کے نزدیک یمین کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور کفارہ کا سبب حنث کے بعد ہوتا ہے لہذا کفارہ کا سبب حانث ہونا ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ سبب سے پہلے مسبب متحقق نہیں ہوتا جیسا کہ نماز وقت پر مقدم نہیں ہو سکتی ہے لہذا سبب یعنی حنث سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا کس طرح جائز ہوگا شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کفارہ کو مال کے ساتھ مقید کیا ہے یعنے کفارہ بالمال کو حنث پر مقدم کرنا جائز ہے لیکن کفارہ بدنیہ (روزوں) کو حنث پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے،

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مال میں نفس وجوب، وجوبِ ادا سے جدا ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے ایک ماہ کے ادھار پر اپنا غلام فروخت کیا تو ثمن مؤجل کا نفس وجوب تو عقد بیع کے وقت ہی مشتری کے ذمہ ثابت ہو جائیگا لیکن وجوبِ ادا ایک ماہ کی مدت پوری ہونے کے بعد ثابت ہوگا ملاحظہ فرمائیے کہ یہاں مال کا نفسِ وجوب، وجوبِ ادا سے جدا ہو گیا ہے اسی طرح کفارۂ مالیہ میں بھی نفس وجوب تو قسم سے ثابت ہو جائیگا لیکن اس کا وجوبِ ادا حانث ہونے کے بعد ثابت ہوگا، اس کے برخلاف کفارۂ بدنیہ کہ اس میں نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا نہیں ہوتا ہے لہذا کفارۂ بدنیہ کا نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا دونوں حانث ہونے کے بعد ایک ساتھ ثابت ہوں گے، الغرض جب کفارۂ بدنیہ میں نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں کا ثبوت حنث کے بعد ہوتا ہے تو کفارۂ بدنیہ کو حنث پر مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اور کفارۂ مالیہ میں چونکہ نفسِ وجوب، وجوبِ ادا سے جدا ہو جاتا ہے اس لئے کفارۂ مالیہ کو حنث پر مقدم کرنا جائز ہوگا ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ کفارۂ مالیہ اور کفارۂ بدنیہ میں جو فرق کیا گیا ہے وہ فرق غیر معتبر ہے کیونکہ حقوق العباد میں تو عین مال مقصود ہوتا ہے لیکن حقوق اللہ میں ادا کرنا مقصود ہوتا ہے کیونکہ مال فی نفسہ عبادت نہیں ہوتا بلکہ عبادت وہ فعل ہوتا ہے جس کو بندہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کیلئے اپنے نفس کے خلاف کرتا ہے پس جب حقوق اللہ میں ادا کرنا مقصود ہے تو مال بھی بدنی عبادت کے مانند ہوگا یعنی نفسِ وجوب، وجوبِ ادا سے جدا نہ ہوگا اور وجوبِ ادا کفارہ حنث سے ثابت ہوتا ہے لہذا حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کا ادا کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وَعِنْدَنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا حَقِيْقَةً وَإِنْ انْعَقَدَ صُوْرَةً فَإِذَا قَالَ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَكَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ فَحِيْنَ يُوْجَدُ دُخُوْلُ الدَّارِ يُوْجَدُ التَّكَلُّمُ بِقَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ لِأَنَّ الْإِيْجَابَ لَا يُوْجَدُ إِلَّا بِرُكْنِهِ وَلَا يَثْبُتُ إِلَّا فِيْ مَحَلِّهِ وَهٰهُنَا وَإِنْ وُجِدَ الرُّكْنُ وَهُوَ أَنْتِ طَالِقٌ لٰكِنْ لَمْ يُوْجَدِ الْمَحَلُّ لِأَنَّ الشَّرْطَ حَائِلٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَحَلِّ فَيَبْقٰى غَيْرَ مُضَافٍ إِلَيْهِ أَيْ غَيْرَ مُتَّصِلٍ بِالْمَحَلِّ وَبِدُوْنِ الْإِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا فَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ انْعَكَسَ حَالُ التَّفْرِيْعِ فَيَصِحُّ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ فِيْمَا إِذَا قَالَ إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ أَوْ إِنْ مَلَكْتُكَ فَأَنْتَ حُرٌّ لِأَنَّهُ لَمْ يُوْجَدْ قَوْلُهُ أَنْتِ طَالِقٌ وَأَنْتَ حُرٌّ حَتّٰى يَحْتَاجَ إِلَى الْمَحَلِّ فَإِذَا وُجِدَ النِّكَاحُ وَالْمِلْكُ فَيَكُوْنُ مَحَلًّا لِوُرُوْدِ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ وَأَنْتَ حُرٌّ فَلَا بَأْسَ بِهِ لِوُقُوْعِهِ فِيْ مَحَلِّهِ وَبَطَلَ التَّكْفِيْرُ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِأَنَّ الْيَمِيْنَ لَا يَنْعَقِدُ إِلَّا لِلْبِرِّ فَكَيْفَ

يَكُونُ سَبَبًا لِلْحِنْثِ فَلَا يَصِحُّ التَّقْدِيْمُ عَلَى السَّبَبِ وَصَحَّ اَنَّ عَدَمَ الْحُكْمِ عِنْدَنَا لَيْسَ لِعَدَمِ السَّبَبِ فَلَا يَكُونُ عَدَمًا شَرْعِيًّا بَلْ عَدَمًا اَصْلِيًّا لَا يَتَعَدّٰى اِلٰى غَيْرِهٖ وَهٰذَا هُوَ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهٗ وَاِلَّا فَلَا يَخْفٰى اَنَّ قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ فِيْ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ لَوْ طَلَّقَ بِطَلَاقٍ اٰخَرَ يَقَعُ بِالْاِتِّفَاقِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهٗ فَتَقَرَّرَ اَنَّ الشَّرْطَ فِي التَّعْلِيْقَاتِ يَدْخُلُ فِي السَّبَبِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا لِاَنَّهَا مِنْ قَبِيْلِ الْاِسْقَاطَاتِ فَتَقْبَلُ التَّعْلِيْقَ بِكَمَالِهٖ بِخِلَافِ الْبَيْعِ فَاِنَّهٗ مِنْ قَبِيْلِ الْاِثْبَاتَاتِ وَلَا يَقْبَلُ التَّعْلِيْقَ اِذْ بِهٖ يَصِيْرُ قِمَارًا فَاِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ خِيَارُ الشَّرْطِ يَكُوْنُ مَانِعًا لِلْحُكْمِ فَقَطْ دُوْنَ السَّبَبِ لِيَقِلَّ اَثَرُ الشَّرْطِ حَتَّى الْاِمْكَانِ۔

ترجمہ :۔ اور ہمارے نزدیک معلق بالشرط سبب نہ ہوگا یعنی حقیقۃً سبب نہ ہوگا اگرچہ صورت ہو چنانچہ جب کسی نے ان دخلتِ الدار فانتِ طالق کہا تو گویا اس نے دخولِ دار سے پہلے انتِ طالق کا تکلم ہی نہیں کیا، پس جب دخولِ دار موجود ہوگا تو انتِ طالق کا بولنا بھی موجود ہوگا کیوں کہ ایجاب موجود نہیں ہوتا مگر اپنے رکن کے ساتھ اور ایجاب ثابت نہیں ہوتا مگر اپنے محل میں اور یہاں اگرچہ رکن یعنی انت طالق پایا گیا لیکن محل نہیں پایا گیا، اس لئے کہ ایجاب اور محل کے درمیان شرط حائل ہوگئی ہے لیکن وہ اس کی طرف مضاف نہ ہوگا یعنی ایجاب محل سے متصل نہ ہوگا اور محل سے متصل ہوئے بغیر ایجاب سبب نہ ہوگا، پس جب ایسا ہے تو تمام فروعی مسائل کا حال برعکس ہو جائیگا، چنانچہ اس صورت میں جب کہ ان نکحتک فانت طالق یا ان ملکتک فانت حرٌّ کہا تو طلاق اور عتاق کو معلق کرنا درست ہوگا کیوں کہ بوقت تعلیق انت طالق اور انت حرٌّ نہیں پایا گیا یہاں تک کہ وہ محل کا محتاج ہو، پس جب نکاح اور ملک کا وجود ہوگا تو اس وقت انتِ طالق اور انت حرٌّ کے وارد ہونے کا محل ہوگا لہذا اس کے محل میں واقع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور حانث ہونے سے پہلے تکفیر بالمال بھی باطل ہوگی کیوں کہ قسم منعقد نہیں ہوتی مگر قسم پوری ہونے کیلئے لہذا قسم حنث کیلئے سبب کیسے ہو سکتی ہے لہذا کفارہ بالمال کو سبب پر مقدم کرنا درست نہ ہوگا اور یہ بات صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عدم سبب کی وجہ سے ہے لہذا یہ عدم، عدم شرعی نہ ہوگا بلکہ عدم اصلی ہوگا جو غیر کی طرف متعدی نہ ہوگا ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان یہ ہی ثمرۂ اختلاف ہے ورنہ تو یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس کے قول انت طالق ان دخلت الدار میں دخول دار سے پہلے اگر قائل نے دوسری طلاق دی تو وہ ہمارے اور ان کے نزدیک بالاتفاق واقع ہو جائے گی، پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیقات میں شرط سبب اور حکم دونوں میں داخل ہوتی ہے کیوں کہ تعلیقات اسقاطات کے قبیل سے ہیں چنانچہ وہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کرتی ہے برخلاف بیع کے کیوں کہ وہ اثباتات کے قبیل سے

ہے اور وہ تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے اس لئے کہ بیع تعلیق کی وجہ سے قمار (جوا بازی) ہو جائیگی، پس جب اس پر خیار شرط داخل ہوتا ہے تو وہ فقط حکم کیلئے مانع ہوتا ہے نہ کہ سبب کیلئے تا کہ حتی الامکان شرط کا اثر کم رہے۔

تشریح:۔ جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ تعلیق کے وقت حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک سبب ہوتی ہے جیسا کہ اب تک بیان کیا گیا ہے لیکن احناف کے نزدیک حقیقۃً سبب نہیں ہوتی اگر چہ صورۃً سبب ہو مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو احناف کے نزدیک گویا اس نے دخول دار (شرط) سے پہلے انت طالق کا تکلم ہی نہیں کیا پس جب دخول دار موجود ہوگا اس وقت انت طالق کا بولنا بھی موجود ہوگا کیوں کہ ایجاب کیلئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک رکن یعنی کلام کا اس کے اہل سے صادر ہونا دوم محل، چنانچہ اگر کسی نابالغ نے بیع کا ایجاب کیا تو رکن موجود نہ ہونے کی وجہ سے یہ ایجاب درست نہ ہوگا اور آزاد کی بیع محل بیع موجود نہ ہونیکی وجہ سے باطل ہوگی، اس لئے کہ محل بیع مال متقوم ہوتا ہے اور آزاد مال نہیں ہوتا، بہر حال ایجاب کے درست ہونے کیلئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک رکن کا موجود ہونا دوم محل کا موجود ہونا اور جب ایسا ہے تو ایجاب اپنے رکن کے بغیر پایا جائے گا اور نہ اپنے محل کے بغیر ثابت ہوگا اور یہاں تعلیق کے وقت ایجاب کا رکن یعنی انت طالق کا اس کے اہل سے صادر ہونا اگر چہ موجود ہے لیکن محل طلاق موجود نہیں ہے اور محل طلاق اسلئے موجود نہیں ہے کہ ایجاب اور محل کے درمیان دخول دار کی شرط حائل ہوگئی ہے اور جب شرط حائل ہوگئی تو ایجاب (انت طالق کا تلفظ) محل کے ساتھ متصل نہ رہا اور محل سے متصل ہوئے بغیر ایجاب سبب نہیں ہو سکتا ہے۔

پس ثابت ہو گیا کہ جو چیز معلق بالشرط ہوگی وہ حقیقۃً سبب نہ ہوگی اور جب ایسا ہے یعنی معلق بالشرط سبب نہیں ہے تو تمام فرعی مسائل جو امام شافعیؒ کی طرف سے ذکر کئے گئے ہیں ان کا حکم برعکس ہو جائیگا چنانچہ طلاق اور عتق کو اس صورت میں ملک پر معلق کرنا درست ہوگا، جب کوئی شخص اجنبیہ عورت سے "ان نکحتک فانت طالق" کہے اور کسی دوسرے کے غلام سے "ان ملکتک فانت حر" کہے کیوں کہ بوقت تعلیق انت طالق اور انت حر نہیں پایا گیا اور جب تعلیق کے وقت انت طالق اور انت حر نہیں پایا گیا تو تعلیق کے وقت اس کو محل کی ضرورت بھی نہ ہوگی لیکن جب نکاح اور ملک جو شرط ہیں وہ پائے گئے تو اس وقت یعنی منکوحہ عورت اور مملوک اس کے قول انت طالق اور انت حر کے وارد ہونے کا محل ہو جائیں گے اور جب یہ محل ہو گئے تو اس وقت انت طالق اور انت حر اپنے محل میں واقع ہو سکتے ہیں اسمیں کوئی مضائقہ نہیں ہے یعنی شوہر نے اس اجنبیہ سے نکاح کے بعد گویا انت طالق کہا اور غلام کے مالک ہونے کے بعد گویا انت حر کہا اور اس صورت میں طلاق اور عتاق واقع ہو جاتے ہیں، دوسری تفریع کا ذکر کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ اگر حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال ادا کر دیا تو وہ باطل ہو جائیگا اس لئے کہ یمین صرف بری ہونے کیلئے منعقد ہوتی ہے اور جب یمین حانث ہونیکیلئے منعقد نہیں ہوتی تو یمین حانث ہونیکا سبب کیسے ہوگی؟ اور جب یمین حنث کا

سبب نہیں ہے تو یمین کفارہ کا سبب بھی نہ ہوگی اور جب یمین کفارہ کا سبب نہیں ہے تو حانث ہونا کفارہ کا سبب ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ مسبب کو سبب پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے لہذا کفارہ مالیہ ہو یا بدنیہ کسی کو بھی حنث پر مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اگر کفارہ کو حنث پر مقدم کر دیا گیا تو شرعاً اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ بات صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عدم سبب کی وجہ سے ہے لہذا یہ عدم، عدم شرعی نہ ہوگا بلکہ عدم اصلی ہوگا جو قیاس کے ذریعہ دوسرے کی طرف متعدی نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان ثمرۂ اختلاف یہی ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عدم حکم، عدم شرط کی وجہ سے عدم شرعی ہے اور ہمارے نزدیک عدم حکم، عدم سبب کی وجہ سے عدم اصلی ہے ورنہ تو ہمارے ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ ہم اور وہ اس بات پر متفق ہیں کہ وجود شرط سے مشروط موجود ہوگا اور وجود شرط سے پہلے معلق بالشرط معدوم ہوگا چنانچہ اگر کسی نے انت طالق ان دخلت الدار کہا تو دخول دار کے بعد بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی اور دخول دار سے پہلے واقع نہ ہوگی اور اگر دخول دار سے پہلے کوئی دوسری طلاق دیدی تو محل کے موجود ہونے کی وجہ سے بالاتفاق دوسری طلاق واقع ہو جائے گی۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ شرط تعلیقات کے اندر یعنی ان چیزوں میں جو تعلیق بالشرط کو قبول کرتی ہیں جیسے طلاق اور عتاق سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہیں یعنی شرط، سبب اور حکم دونوں کیلئے مانع ہوتی ہے اور وجہ یہ ہے کہ تعلیقات یعنی طلاق اور عتاق وغیرہ اسقاطات کے قبیل سے ہیں لہذا وہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کریگی اور پورے طور پر تعلیق یہ ہے کہ سبب اور حکم دونوں شرط پر معلق ہوں پس ثابت ہو گیا کہ تعلیقات یعنی طلاق وغیرہ میں شرط سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوگی اس کے برخلاف بیع ہے کہ بیع کے اندر شرط خیار صرف حکم یعنی ملک پر داخل ہوتی ہے اور سبب پر داخل نہیں ہوتی اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع اثباتات کے قبیل سے ہے چنانچہ بیع کے ذریعہ مشتری کیلئے ملک ثابت ہو جاتی ہے اور بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے اس لئے کہ تعلیق کی وجہ سے بیع قمار ہو جاتی ہے حالانکہ قمار (جوا بازی) حرام ہے پس جب بیع پر شرط خیار داخل ہوگی تو وہ صرف حکم کیلئے مانع ہوگی اور سبب کیلئے مانع نہ ہوگی۔ .... تاکہ حتی الامکان شرط کا اثر کم سے کم رہے کیوں کہ قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ شرط خیار کے ساتھ بیع جائز نہ ہو جیسا کہ دوسری شرطوں کیساتھ بیع جائز نہیں ہوتی ہے مگر شریعت اسلام نے شرط خیار کو ضرورۃً جائز قرار دیا ہے لہذا اس کا اعتبار بقدر ضرورت ہی ہوگا اور ضرورت اس سے پوری ہو جاتی ہے کہ شرط خیار صرف حکم بیع یعنی ملک کے لئے مانع ہو اور سبب یعنی عقد بیع کیلئے مانع نہ ہو لہذا شرط خیار کو حکم بیع کیلئے مانع قرار دیا گیا ہے اور سبب یعنی عقد بیع کے لئے مانع قرار نہیں دیا گیا ہے۔

وَقَدْ يُقَرَّرُ الْاِخْتِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ بِعُنْوَانٍ اٰخَرَ وَهُوَ اَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُوْلُ اِنَّ الْكَلَامَ هُوَ الْجَزَاءُ وَالشَّرْطُ قَيْدٌ لَهُ فَكَاَنَّهُ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ وَقْتِ دُخُوْلِكِ الدَّارَ فَهٰذَا الْقَيْدُ يُفِيْدُ حَصْرَ الطَّلَاقِ فِيْهِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ وَاَبُوْحَنِيْفَةَ يَقُوْلُ اِنَّ الشَّرْطَ وَالْجَزَاءَ كِلَاهُمَا بِمَنْزِلَةِ كَلَامٍ وَاحِدٍ يَدُلُّ عَلٰى وُقُوْعِ الطَّلَاقِ حِيْنَ الشَّرْطِ وَسَاكِتٌ عَنْ سَائِرِ التَّقَادِيْرِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْحَصْرِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْمَعْقُوْلِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمُصَنِّفُ جَوَابًا عَنِ الْوَصْفِ اِمَّا لِاَنَّ الْجَوَابَ عَنِ الشَّرْطِ جَوَابٌ عَنْهُ وَاِمَّا لِوُضُوْحِهٖ وَشُهْرَتِهٖ وَهُوَ اَنَّ لِلْوَصْفِ دَرَجَاتٍ ثَلٰثًا اَدْنَاهَا اَنْ يَّكُوْنَ اِتِّفَاقِيًّا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ وَاَوْسَطُهَا اَنْ يَّكُوْنَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاَعْلَاهَا اَنْ يَّكُوْنَ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ كَقَوْلِهِ السَّارِقُ وَالزَّانِيْ وَلَا اَثَرَ لِانْتِفَاءِ الْعِلَّةِ فِي انْتِفَاءِ الْحُكْمِ فَمَا دُوْنَهٗ اَوْلٰى ۔

ترجمہ: ۔ ہمارے اور ان کے درمیان دوسرے عنوان سے بھی اختلاف بیان کیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کلام درحقیقت جزا ہے اور شرط اس کے لئے ایک قید ہے گویا اس نے یوں کہا انتِ طالق فی وقت دخولکِ الدار پس یہ قید دخولِ دار میں طلاق کو منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے اور یہی اہل عربیت کا مذہب ہے اور ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ شرط وجزا دونوں ایسے ایک کلام کے مرتبہ میں ہیں جو شرط کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور وہ تمام تقادیر سے ساکت ہوتا ہے لہذا وہ حصر پر دلالت نہیں کرے گا یہی اہل معقول کا مذہب ہے اور مصنف نے وصف کے متعلق جواب نہیں دیا ہے تو اس لئے کہ شرط کے بارے میں جو جواب ہے وہی وصف کے بارے میں ہے اور یا اس لئے کہ وصف کے بارے میں جواب واضح اور مشہور ہے اور وہ یہ کہ وصف کے تین درجے ہیں ان میں ادنی درجہ یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول وربائبکم اللاتی فی حجورکم اور اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول من فتیاتکم المؤمنات اور اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ علت کے معنی میں ہو جیسے السارق اور الزانی اور حکم کے منتفی ہونے میں علت کے منتفی ہونے کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے لہذا جو ادنیٰ درجہ کا وصف ہے وہ حکم کے منتفی ہونے میں، بدرجۂ اولیٰ مؤثر نہ ہوگا۔

تشریح: ۔ شارح کہتے ہیں کہ احناف وشوافع کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف کو دوسرے عنوان سے بھی بیان کیا جاتا ہے وہ یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جملہ شرطیہ میں کلام صرف جزا ہے یعنی حکم جزا کے اندر ہوتا ہے اور رہی شرط تو وہ اس کے لئے ظرف یا حال کے مرتبہ میں قید ہوتی ہے لہذا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق کے معنی ہوں گے انتِ طالق فی وقتِ دخولکِ الدار یعنی تیرے گھر میں داخل

ہوتے وقت تجھکو طلاق ہے پس یہ قید اس بات کا فائدہ دیگی کہ طلاق اسی وقت میں منحصر ہو اور اس قید یعنی شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائے یہ ہی مذہب اصل عربیت کا ہے محشی کہتے ہیں کہ اس قول کو اہل عربیت کی طرف منسوب کرنا اہل عربیت پر افترا ہے کیوں کہ اہل عربیت کے نزدیک حکم شرط اور جزاء کے درمیان ہوتا ہے، اور دونوں کا مجموعہ کلام ہوتا ہے ان میں سے کوئی ایک کلام نہیں ہوتا وہ اس کے ہرگز قائل نہیں ہیں کہ کلام صرف جزاء ہے اور شرط اس کیلئے قید ہے یہ درحقیقت صاحب مفتاح کا مذہب ہے جس کو اہل عربیت کی طرف منسوب کر دیا گیا، حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ شرط اور جزا دونوں کا مجموعہ ایک کلام ہے جو شرط کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور تمام تقادیر سے خاموش ہوتا ہے پس یہ کلام طلاق کو کسی ایک وقت میں منحصر کرنے پر دلالت نہیں کریگا یہ ہی مذہب اہل معقول یعنی مناطقہ کا ہے شارح کہتے ہیں کہ احناف و شوافع کے درمیان شرط اور وصف دو چیزوں میں اختلاف تھا لیکن مصنف نے، شرط سے متعلق جواب تو دیا ہے مگر وصف سے متعلق جواب نہیں دیا ہے آخر ایسا کیوں۔؟

اس کی دو وجہیں ہیں، ایک وجہ تو یہ ہے کہ امام شافعی نے وصف کو شرط کیساتھ لاحق کیا ہے لہذا جو جواب شرط سے متعلق ہے وہی جواب وصف سے متعلق ہوگا دوسری وجہ یہ ہے کہ وصف سے متعلق جواب واضح اور مشہور ہے لہذا شہرت کی وجہ سے اسکو ترک کر دیا گیا۔ اور اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی کا وصف کو شرط کیساتھ ملحق کرنا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیوں کہ وصف کے تین درجے ہیں

(۱) ادنیٰ درجہ تو یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو احترازی نہ ہو بلکہ عادت کے طور پر اس کو ذکر کر دیا گیا ہو جیسے وربائبکم اللاتی فی حجورکم میں حجور کی قید اتفاقی ہے چنانچہ ربیبہ شوہر پر حرام ہے بشرطیکہ شوہر نے اپنی بیوی یعنی ربیبہ کی ماں کیساتھ دخول کر لیا ہو وہ ربیبہ خواہ شوہر کی پرورش میں ہو یا نہ ہو پس یہاں حجر زوج کی قید عادت کے طور پر ہے یعنی لوگوں کی عادت ایسی ہی ہے کہ ربائبکم کو ان کی ماں کے ساتھ اپنے پاس رکھتے ہیں، کسی کو خارج کرنے کیلئے یہ قید ذکر نہیں کی گئی ہے۔

(۲) وصف کا اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہوتا ہے جیسے، باری تعالیٰ کا قول من فتیاتکم المومنات یعنی من فتیاتکم ان کانت مومنۃ۔

(۳) وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ علت کے معنی میں ہوتا ہے یعنی حکم میں مؤثر ہوتا ہے جیسے السارق، اور الزانی کہ وصف سرقہ وجوب قطع میں مؤثر ہے اور وصف زنا وجوب جلد میں مؤثر ہے دراصل قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی حکم کسی مشتق پر مرتب ہو تو اس مشتق کا ماخذ اس حکم کی علت ہوتا ہے پس قطع ید کا حکم چونکہ سارق، مشتق، پر مرتب ہے اس لئے اس کا ماخذ اشتقاق یعنی وصف سرقہ اس حکم کی علت ہوگا اسطرح جلد یعنی کوڑے کا حکم چونکہ زانی مشتق پر مرتب ہے اس لئے اس کا ماخذ اشتقاق یعنی وصف زنا اس حکم کی علت ہوگا، شارح کہتے ہیں کہ وصف کا جو اعلیٰ درجہ ہے یعنی علت اس کے انتفاء کو حکم کے انتفاء میں کوئی دخل نہیں ہے۔

یعنی انتفاءِ علت انتفاءِ حکم کو مستلزم نہیں ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ اس حکم کیلئے اس علت کے علاوہ کوئی دوسری علت ہو، پس جب اعلیٰ درجہ کے وصف کا انتفاء، انتفاءِ حکم میں مؤثر نہیں ہے تو ادنیٰ درجہ اور اوسط درجہ کے وصف کا انتفاء انتفاءِ حکم میں بدرجۂ اولیٰ مؤثر نہ ہوگا، بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ وصف اپنے ماعدا سے حکم کی نفی نہیں کرتا ہے۔

وَالْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ هٰذَا وَجْهٌ ثَالِثٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ وَالْمُطْلَقُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ دُوْنَ الصِّفَاتِ لَا بِالنَّفْيِ وَلَا بِالْاِثْبَاتِ وَالْمُقَيَّدُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ مَعَ صِفَةٍ مِنْهَا فَاِذَا وَرَدَا فِيْ مَسْأَلَةٍ شَرْعِيَّةٍ فَالْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ اَيْ يُرَادُ بِهِ الْمُقَيَّدُ وَاِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَتَيْنِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَيُعْلَمُ مِنْهُ اَنَّهُمَا اِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَهُوَ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ عِنْدَهُ بِالطَّرِيْقِ الْاَوْلٰى، وَنَظِيْرُهُ لَمْ يُذْكَرْ فِي الْمَتْنِ وَهُوَ اٰيَةُ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ فَاِنَّهَا حَادِثَةٌ وَاحِدَةٌ ذُكِرَ فِيْهَا ثَلٰثُ اَحْكَامٍ مِنَ التَّحْرِيْرِ وَالصِّيَامِ وَالْاِطْعَامِ وَقُيِّدَ الْاَوَّلُ وَالثَّانِيْ بِقَوْلِهِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا وَلَمْ يُقَيَّدِ الْاِطْعَامُ بِهِ فَالشَّافِعِيُّ يَحْمِلُ الْاِطْعَامَ عَلَى التَّحْرِيْرِ وَالصِّيَامِ وَيُقَيِّدُهُ بِقَوْلِهِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا اَيْضًا۔

ترجمہ — امام شافعی کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے یہ وجوہ فاسدہ میں سے تیسری وجہ فاسد ہے اور مطلق وہ ہے جو ذات کے درپے ہوتا ہے صفات کے نہیں نہ نفی کے ساتھ نہ اثبات کے ساتھ، اور مقید وہ ہے جو ذات کے درپے ہوتا ہے اس کی کسی صفت کیساتھ، پس جب یہ دونوں کسی شرعی مسئلہ میں وارد ہوں تو مطلق مقید پر محمول ہوگا یعنی مطلق سے بھی مقید مراد ہوگا، اگرچہ دونوں دو حادثوں میں ہوں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر وہ دونوں کسی ایک حادثہ میں ہوں تو امام شافعی کے نزدیک بدرجۂ اولیٰ مطلق مقید پر محمول ہوگا اور اس کی نظیر متن میں مذکور نہیں ہے اور وہ کفارۂ ظہار کی آیت ہے کیوں کہ یہ ایک حادثہ ہے اس میں تین احکام مذکور ہیں، تحریر، روزہ، کھانا کھلانا، اول اور ثانی کو، من قبل ان یتماسا کی قید کیساتھ مقید کیا گیا ہے اور اطعام کو اس کی ساتھ مقید نہیں کیا گیا، امام شافعیؒ اطعام کو تحریر اور صیام پر محمول کرتے ہیں اور اسکو بھی من قبل ان یتماسا کی قید کیساتھ مقید کرتے ہیں۔

تشریح: تیسری وجہ فاسد یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے مطلق وہ ہے جو صرف ذات پر دلالت کرتا ہو صفات پر نہیں جیسے رقبہ اور مقید وہ ہے جو ذات، مع الصفات پر دلالت کرتا ہو جیسے رقبۂ مومنہ، پس اگر مطلق اور مقید دونوں ایک شرعی مسئلہ میں وارد ہوں

تو مطلق مقید پر محمول ہوگا اور مطلق سے مقید ہی مراد ہوگا اگرچہ دونوں دو حادثوں میں مذکور ہوں شارحؒ کہتے ہیں کہ مصنف کے قول سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر مطلق اور مقید دونوں کسی ایک حادثہ میں مذکور ہوں تو بدرجۂ اولیٰ مطلق مقید پر محمول ہوگا، مطلق اور مقید کے ایک حادثہ میں مذکور ہونے کی مثال ماتن نے تو ذکر نہیں کی ہے لیکن شارح نے ذکر کی ہے اور وہ مثال کفارۂ ظہار کی آیت ہے حق تعالیٰ نے فرمایا ہے، والذین یظاھرون من نسائھم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا ذالکم توعظون بہ واللہ بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا ذالک لتؤمنوا باللہ ورسولہ وتلک حدود اللہ وللکافرین عذاب الیم، ملاحظہ ہو یہاں کفارۂ ظہار کا ایک واقعہ ہے اس میں تین احکام مذکور ہیں (۱) رقبہ کا آزاد کرنا (۲) دو ماہ کے مسلسل روزہ رکھنا (۳) ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا، ان تین احکام میں سے پہلے اور دوسرے حکم کو من قبل ان یتماسا کی قید کیساتھ مقید کیا ہے، لیکن تیسرا حکم یعنی اطعام اس قید کیساتھ مقید نہیں کیا گیا بلکہ اس کو مطلق رکھا گیا ہے، پس امام شافعیؒ اس مطلق یعنی اطعام کو بھی اول کے دو حکموں پر محمول کرتے ہیں اور تحریر رقبہ اور صیام کی طرح اطعام کو بھی من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک اگر اطعام کے درمیان شوہر نے وطی کرلی تو اطعام کا اعادہ کرنا واجب ہوگا۔

وَنَظِیْرُ مَا وَرَدَ فِیْ حَادِثَتَیْنِ هُوَ قَوْلُهٗ مِثْلُ کَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْکَفَّارَاتِ فَاِنَّ کَفَّارَةَ الْقَتْلِ حَادِثَةٌ وَرَدَ فِیْهَا الْمُقَیَّدُ وَهُوَ قَوْلُهٗ فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَکَفَّارَةُ الظِّهَارِ وَالْیَمِیْنِ حَادِثَةٌ اُخْرٰی وَرَدَ فِیْهَا الْمُطْلَقُ وَهُوَ قَوْلُهٗ فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ فَالشَّافِعِیُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ یَقُوْلُ اِنَّ قَیْدَ الْاِیْمَانِ مُرَادٌ هٰهُنَا اَیْضًا لِاَنَّ قَیْدَ الْاِیْمَانِ زِیَادَةُ وَصْفٍ یَجْرِیْ مَجْرَی الشَّرْطِ فَیُوْجِبُ النَّفْیَ عِنْدَ عَدَمِهٖ فِی الْمَنْصُوْصِ فَکَاَنَّهٗ قَالَ فِیْ کَفَّارَةِ الْقَتْلِ فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ اِنْ کَانَتْ مُؤْمِنَةً وَیُفْهَمُ مِنْهُ اَنَّهَا اِنْ لَّمْ تَکُنْ مُؤْمِنَةً لَا یَجُوْزُ فِیْ کَفَّارَةِ الْقَتْلِ بِنَاءً عَلٰی مَا مَضٰی مِنْ اَصْلِهٖ اَنَّ الشَّرْطَ وَالْوَصْفَ کِلَاهُمَا یُوْجِبُ نَفْیَ الْحُکْمِ عِنْدَ عَدَمِهِمَا وَاِذَا ثَبَتَ هٰذَا فِی الْمَنْصُوْصِ وَهُوَ عَدَمٌ شَرْعِیٌّ یُحْمَلُ عَلَیْهِ سَائِرُ الْکَفَّارَاتِ بِطَرِیْقِ الْقِیَاسِ لِاشْتِرَاکِهَا فِیْ کَوْنِهَا کَفَّارَةً وَهٰذَا مَعْنٰی قَوْلِهٖ وَفِیْ نَظِیْرِهَا مِنَ الْکَفَّارَاتِ لِاَنَّهَا جِنْسٌ وَّاحِدٌ وَعِنْدَ بَعْضِ اَصْحَابِ الشَّافِعِیِّ یُحْمَلُ عَلَیْهِ لَا بِطَرِیْقِ الْقِیَاسِ وَهُوَ مَعْرُوْفٌ۔

ترجمہ:۔ اور اس کی نظیر کہ وہ دونوں دو حادثوں میں وارد ہوں، مصنف کا یہ قول ہے جیسے کفارۂ

قتل اور دیگر تمام کفارات ہیں اس لئے کہ کفارۂ قتل ایک حادثہ ہے اس میں مقید یعنی باری تعالیٰ کا قول فتحریر رقبۃ مؤمنۃ وارد ہوا ہے اور کفارۂ ظہار اور یمین دوسرا حادثہ ہے جس میں مطلق یعنی باری تعالیٰ کا قول تحریر رقبۃ وارد ہوا ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کی قید یہاں بھی مراد ہے کیوں کہ ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائمقام ہوتا ہے لہذا یہ وصف زائد اپنی عدم موجودگی میں منصوص کے اندر حکم کی نفی کو ثابت کریگا گویا اللہ تعالیٰ نے کفارۂ قتل میں فتحریر رقبۃ ان کانت مؤمنۃ فرمایا ہے اور اس سے یہ مفہوم ہوا کہ اگر رقبۂ مؤمنہ نہ ہو تو وہ کفارۂ قتل میں جائز نہیں ہے اس قاعدہ کی بناء پر جو گذر چکا ہے کہ شرط و وصف دونوں اپنی عدم موجودگی میں حکم کی نفی کو ثابت کرتے ہیں اور جب یہ منصوص میں ثابت ہو گیا حالاں کہ وہ عدم شرعی ہے تو بطریق قیاس اس پر تمام کفارات محمول کئے جائیں گے کیوں کہ کفارہ ہونے میں سب مشترک ہیں اور مصنف کے قول کے یہی معنیٰ ہیں اور اس کی نظیر میں کفارات ہیں کیونکہ یہ سب ایک ہی جنس کے ہیں اور بعض اصحاب شافعیؒ کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول تو ہوتا ہے لیکن بطریق قیاس نہیں حالانکہ وہ مشہور ہے۔

تشریح:۔ شارح فرماتے ہیں کہ مطلق اور مقید اگر دو حادثوں میں مذکور ہوں تو اس کی مثال کفارۂ قتل اور دیگر کفارات ہیں اس لئے کہ کفارۂ قتل ایک حادثہ اور واقعہ ہے اور اس میں حکم مقید مذکور ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ومن قتل مؤمنا خطاءً فتحریر رقبۃ مؤمنۃ، دیکھئے اس آیت میں رقبہ مؤمنہ کی قید کیساتھ مقید ہے اور کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین دوسرا حادثہ ہے اس میں لفظ رقبہ مطلق مذکور ہے چنانچہ کفارۂ ظہار میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا، اور کفارۂ یمین، میں فرمایا ہے او تحریر رقبۃ، امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ ایمان کی قید جو کفارۂ قتل میں مذکور ہے وہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں بھی مراد ہوگی یعنی کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں بھی رقبۂ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ کفارۂ قتل میں رقبۂ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے اس لئے کہ کفارۂ قتل میں ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائمقام ہوتا ہے، پس جس طرح شرط کے منتفی ہونے سے مشروط یعنی حکم منتفی ہو جاتا ہے اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائیگا۔

پس یہاں منصوص یعنی کفارۂ قتل کی آیت میں بھی وصف ایمان کے منتفی ہونے سے کفارہ کا حکم منتفی ہو جائیگا گویا اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا فتحریر رقبۃ ان کانت مؤمنۃ، اور اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ رقبہ اگر مؤمنہ نہ ہو تو وہ کفارۂ قتل میں جائز نہ ہوگا اور اس کی بنیاد امام شافعی کے بیان کردہ اسی قاعدہ پر ہے کہ شرط اور وصف اگر منتفی ہو جائیں تو حکم منتفی ہو جاتا ہے شارح کہتے ہیں کہ جب شرط اور وصف کے منتفی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا منصوص یعنی کفارۂ قتل میں ثابت ہو گیا حالاں کہ یہ عدم، عدم شرعی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا تو بطریق قیاس اس پر تمام کفارات کو محمول کیا جائیگا یعنی مطلق کو مقید پر محمول کیا جائیگا اور قیاس کی علت یہ ہے کہ تمام کفارات، کفارہ ہونے میں شریک ہیں مصنف کے قول ونی نظیرہ

من الکفارات لانہا من جنس واحد کے یہی معنیٰ ہیں، امام شافعی کے بعض اصحاب کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول تو ہوتا ہے لیکن قیاس کے طور پر نہیں حالاں کہ وہ مشہور ہے۔

ثُمَّ اعْتُرِضَ عَلَى الشَّافِعِيِّ اَنَّكُمْ كَمَا حَمَلْتُمُ الْيَمِيْنَ عَلَى الْقَتْلِ فِيْ حَقِّ قَيْدِ الْاِيْمَانِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ تَحْمِلُوا الْقَتْلَ عَلَى الْيَمِيْنِ فِيْ حَقِّ اِطْعَامِ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ وَتُثْبِتُوْا فِيْهِ الطَّعَامَ اَيْضًا فَاَجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَالطَّعَامُ فِي الْيَمِيْنِ لَمْ يَثْبُتْ فِي الْقَتْلِ لِاَنَّ التَّفَاوُتَ ثَابِتٌ بِاِسْمِ الْعَلَمِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ اِلَّا الْوُجُوْدَ اِذْ لَفْظُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ اِسْمُ عَلَمٍ مِنْ اَسْمَاءِ الْعَدَدِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ اِلَّا وُجُوْدَ الْحُكْمِ عِنْدَ وُجُوْدِهٖ وَلَا يَنْفِيْ عِنْدَ نَفْيِهٖ فَاِذَا لَمْ يُوْجِبِ النَّفْيَ فِي الْاَصْلِ وَهُوَ كَفَّارَةُ الْيَمِيْنِ فَكَيْفَ يُعَدّٰى اِلَى الْفَرْعِ وَهُوَ كَفَّارَةُ الْقَتْلِ بِخِلَافِ الْوَصْفِ فَاِنَّهٗ يُوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ نَفْيِهٖ عَلٰى اَصْلِهٖ عَلٰى مَا مَهَّدْنَا وَاِنَّمَا قَيَّدَ الطَّعَامَ بِالْيَمِيْنِ لِاَنَّ طَعَامَ الظِّهَارِ وَهُوَ اِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ثَابِتٌ فِي الْقَتْلِ فِيْ رِوَايَةٍ عَنِ الشَّافِعِيِّ عَلٰى مَا قِيْلَ۔

ترجمہ:۔ پھر امام شافعیؒ پر اعتراض کیا گیا کہ تم نے قیدِ ایمان کے حق میں جس طرح یمین کو قتل پر محمول کیا ہے اسی طرح مناسب ہے کہ تم دس مساکین کو کھانا کھلانے کے حق میں قتل کو یمین پر محمول کرو اور قتل میں بھی اطعام ثابت کرو پس مصنف نے امام شافعیؒ کی طرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے کہ طعام جو یمین میں ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے کیوں کہ اسم علم سے تفاوت ثابت ہے اور یہ نہیں واجب کرتا مگر وجود کو کیونکہ لفظ عشرۂ مساکین اسمائے عدد کا ایک اسم علم ہے اور یہ اپنے وجود کے وقت صرف وجود حکم کو ثابت کرتا ہے اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی نہیں کرتا ہے، پس جب اصل یعنی کفارہ یمین میں نفی کو واجب نہیں کیا تو فرع یعنی کفارہ قتل کی طرف اس کو متعدی کیسے کیا جا سکتا ہے برخلاف وصف کے کیونکہ یہ اپنے عدم وجود کے وقت اصل کے مطابق نفی کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے مصنف نے طعام کو یمین کیساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ طعام ظہار یعنی ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا، امام شافعیؒ کی ایک روایت کے مطابق قتل میں ثابت ہے چنانچہ بعض کا یہی قول ہے۔

تشریح:۔ یہاں سے حضرت امام شافعیؒ پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ قیدِ ایمان کے حق میں جس طرح تم شوافع نے کفارہ یمین کو کفارہ قتل پر محمول کیا ہے اور کفارہ قتل کی طرح کفارہ یمین میں بھی رقبہ کیلئے مؤمنہ ہونے کو ضروری قرار دیا گیا ہے اسی طرح دس مساکین کو کھانا،

کھلانے کے حق میں کفارۂ قتل کو کفارۂ یمین پر محمول کرنا چاہیئے تھا اور یوں کہنا چاہیئے تھا کہ جسطرح دس مساکین کو کھانا کھلانا کفارۂ یمین میں کافی ہے اسی طرح کفارۂ قتل میں بھی دس مساکین کو کھانا کھلانا کافی ہو، چاہیئے تھا حالاں کہ کفارۂ قتل میں دس مساکین کو کھانا کھلانا آپ کے نزدیک بھی ناکافی ہے اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ یمین میں جو طعام ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے کیوں کہ کفارۂ قتل اور کفارۂ یمین کے درمیان اسم علم کے ذریعہ تفاوت ثابت ہے اور یہ اسم علم صرف حکم کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔

حاصل یہ کہ عشرۃ مساکین کا لفظ اسم عدد میں سے ایک اسم علم ہے اور یہ اسم علم اپنے وجود کے وقت کفارۂ یمین کو تو ثابت کرتا ہے لیکن اپنے وجود کی نفی کے وقت کفارۂ یمین کی نفی نہیں کرتا ہے یعنی دس مساکین کو کھانا کھلانے سے کفارۂ یمین ادا ہو جاتا ہے لیکن دس مساکین کو کھانا کھلانے سے کفارۂ یمین کا منتفی ہونا لازم نہیں آتا ہے بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ حالف دس مساکین کو کپڑا پہنا دے یا غلام آزاد کر دے ان دونوں صورتوں میں طعام عشرۃ مساکین کے منتفی ہونے کے باوجود کفارۂ یمین منتفی نہیں ہوتا،

پس جب اصل یعنی کفارۂ یمین میں اطعام عشرۃ مساکین کے منتفی ہونے سے حکم یعنی کفارۂ یمین منتفی نہیں ہوا تو اس کی فرع یعنی کفارۂ قتل میں یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اطعام عشرۃ مساکین نے منتفی ہونے سے کفارۂ قتل منتفی ہو جائے اس کے برخلاف وصف مؤمنہ کہ وہ اپنی اصل کے مطابق اپنے وجود کے وقت وجود حکم حکم کو ثابت کرتا ہے اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے طعام کو یمین کیساتھ اس لئے مقید کر لیا ہے کہ طعام ظہار یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا امام شافعیؒ کی ایک روایت کے مطابق قتل میں بھی ثابت ہے جیسا کہ بعض کا یہی قول ہے اور جب ایسا ہے تو طعام ظہار کو لے کر امام شافعیؒ پر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔

وَعِنْدَنَا لَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَاِنْ كَانَا فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ لِاِمْكَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا اِذْ لَا تَضَادَّ وَلَا تَنَافِيَ بَيْنَهُمَا فَيَكُوْنُ فِي الظِّهَارِ الصِّيَامُ وَالتَّحْرِيْرُ قَبْلَ التَّمَاسِّ وَالطَّعَامُ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ قَبْلَ التَّمَاسِّ اَوْ بَعْدَهُ وَاِذَا كَانَ ذٰلِكَ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَفِي الْحَادِثَتَيْنِ بِالطَّرِيْقِ الْاَوْلٰى فَحَكَمْ فِي الْقَتْلِ بِاِعْتَاقِ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَفِي غَيْرِهِ بِاِعْتَاقِ رَقَبَةٍ اَعَمَّ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَا فِي حُكْمٍ وَاحِدٍ مِثْلَ صَوْمِ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فَاِنَّ قِرَاءَةَ الْعَامَّةِ مُطْلَقَةٌ وَقِرَاءَةَ ابْنِ مَسْعُوْدٍ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ مُقَيَّدَةٌ بِالتَّتَابُعِ وَالْقِرَاءَتَانِ

بمنزلة الايتين في حق المعاملة فيجب ههنا ان يقيد قراءة العامة ايضا بالتتابع لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه والشافعي انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع انه قاعدة مستمرة له ...... لانه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او احادا فالمثال المتفق على قبوله هو قوله لاعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمدا صم شهرين وفي رواية صم شهرين متتابعين ـ

ترجمہ :- ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوتا ہے اگرچہ یہ دونوں ایک حادثہ میں ہوں اس لئے کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے کیوں کہ دونوں کے درمیان تضاد اور تنافی نہیں ہے، پس ظہار میں صوم اور تحریر دونوں تماس سے پہلے ہوں گے اور طعام عام ہے خواہ تماس سے پہلے ہو، یا اس کے بعد ہو اور جب یہ ایک حادثہ میں ہوتا ہے تو دو حادثوں میں بدرجۂ اولیٰ ہوگا، پس قتل میں رقبۂ مؤمنہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائے گا اور غیر قتل میں عام رقبہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائیگا مگر یہ کہ دونوں ایک حکم میں ہوں جیسے باری تعالیٰ کے قول فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام میں کفارۂ یمین کا صوم اس لئے کہ قرارتِ عامہ مطلق ہے اور عبداللہ بن مسعود کی قرارت فصیام ثلثۃ ایام متتابعاتٍ تتابع کیساتھ مقید ہے اور معاملہ کے باب میں قرائتین دو آیتوں کے مرتبہ میں ہوتی ہیں پس یہاں واجب ہے کہ قرأت عامہ کو تتابع کیساتھ مقید کر دیا جائے، کیوں کہ حکم یعنی صوم دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے پس جب اس کی تقیید ثابت ہوگئی تو اس کا اطلاق باطل ہوگیا اور امام شافعیؒ نے اس مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے باوجودیکہ ان کا دائمی اصول ہے اس لئے کہ وہ قرارت غیر متواترہ مشہورہ ہو یا احاد ہو پر عمل نہیں کرتے ہیں پس وہ مثال جس کے مقبول ہونے پر اتفاق ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو ایک اعرابی سے متعلق ہے جس نے رمضان کے دن میں جان بوجھ کر اپنی بیوی سے جماع کیا تھا فرمایا کہ دو ماہ کے روزے رکھو اور ایک روایت میں دو ماہ کے مسلسل روزے رکھو۔

تشریح : فاضل مصنف نے احناف کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا اگرچہ مطلق اور مقید دونوں ایک حادثہ میں مذکور ہوں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مطلق اور مقید کے درمیان چونکہ تضاد اور تنافی نہیں ہے اس لئے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے اور جب مطلق اور مقید دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کیا ضرورت ہے اور جب مطلق مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا تو کفارۂ ظہار میں روزہ اور غلام کی آزادی تماس (جماع) سے پہلے واجب ہوں گے کیوں کہ یہ دونوں من قبل ان یتماسا کی قید کیساتھ مقید ہیں اور طعام (ساٹھ مسکینوں کو کھانا

کھلانا عام ہوگا تماس (جماع) سے پہلے ہو یا بعد میں کیوں کہ طعام من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے لہذا اس کو اس کے اطلاق پر جاری رکھا جائے گا شارح کہتے ہیں کہ جب احناف کے نزدیک ایک حادثہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا۔

تو دو حادثوں میں بدرجہ اولی محمول نہیں کیا جائے گا، پس کفارۂ قتل میں رقبۂ مؤمنہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائیگا اور کفارۂ قتل کے علاوہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں مطلقاً رقبہ کے آزاد کرنیکا حکم دیا جائیگا خواہ وہ مؤمنہ ہو یا غیر مؤمنہ ہو اگر مطلق اور مقید دونوں ایک حادثہ اور ایک حکم میں مذکور ہوں تو اس صورت میں احناف کے نزدیک مطلق مقید پر محمول کیا جائے گا جیسے باری تعالیٰ کے قول فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام میں کفارۂ یمین کے روزے کیوں کہ قرارت عامہ متواترہ تتابع کی قید سے مطلق ہے اور ابن مسعودؓ کی قرأت فصیام ثلثۃ ایام متتابعات، تتابع کی قید کے ساتھ مقید ہے اور دو قرأتیں علیٰحدہ حق میں دو آیتوں کے مرتبہ میں ہوتی ہیں گویا یہ دو آیتیں ہیں ایک آیت میں تتابع کا لفظ مذکور ہے اور ایک آیت میں تتابع کا لفظ مذکور نہیں ہے پس دونوں آیتوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کیلئے مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہوگا اور یہ کہا جائیگا کہ قرارت عامہ بھی تتابع کی قید کے ساتھ مقید ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ روزہ کا حکم اطلاق اور تقیید دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا جب اس کی تتابع کی قید کیساتھ تقیید ثابت ہو جائیگی تو اس کا اطلاق باطل ہو جائے گا ورنہ تو اجتماع متضادین لازم آئے گا، اس لئے کہ مقید اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ مطلق حکم شرعی نہ ہو اور مطلق اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکم شرعی ہے، پس اگر مطلق کو مقید پر محمول، نہ کیا گیا تو ایک ہی چیز یعنی مطلق کے حکم شرعی ہونے اور نہ ہونیکی وجہ سے اجتماع متضادین لازم آئے گا۔

حضرت امام شافعیؒ جن کا دائمی اصول یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے ان کے نزدیک اس جگہ مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ قرائت غیر متواترہ کا اعتبار نہیں کرتے ہیں خواہ وہ مشہور ہو یا احاد کے قبیل سے ہو کیونکہ عدم تواتر کی وجہ سے قرارت غیر متواترہ کتاب اللہ میں سے نہیں ہوتی اور نہ سنت رسول ہوتی اس لئے کہ اس کو قرانیت کے طور پر روایت کیا گیا ہے نہ کہ سنیت کے طور پر اور جب ایسا ہے تو کفارۂ یمین میں روزہ ان کے نزدیک تتابع کی قید کیساتھ مقید نہ ہوگا بلکہ ان کے نزدیک مطلقاً تین روزے رکھنا ادائے کفارہ کیلئے کافی ہوگا خواہ تتابع کیساتھ رکھے یا بغیر تتابع کے رکھے بہرحال کفارۂ یمین کے روزوں میں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثال ہمارے نزدیک تو ہو جائیگی لیکن امام شافعی کے نزدیک نہ ہوگی، البتہ دونوں حضرات کے نزدیک متفق علیہ مثال یہ ہے کہ جب ایک اعرابی نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کیا تو اسکے کفارہ کیلئے سردار دوجہاں صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا صُم شَهرَينِ اور ایک روایت میں ہے صُم شَهرَينِ

متتابعین اس جگہ دونوں حضرات روایت مطلقہ کو روایت مقیدہ بالتتابع پر محمول کرتے ہیں ۔

وَيَرِدُ عَلَيْنَا اَنَّكُمْ اِذَا قَرَّرْتُمْ اَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْحَمْلِ فِي الْحَادِثَةِ الْوَاحِدَةِ وَالْحُكْمِ الْوَاحِدِ فَفِي قَوْلِهٖ اَدُّوْا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ وَقَوْلِهٖ اَدُّوْا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ يَنْبَغِيْ اَنْ يُحْمَلَ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ اِذِ الْحَادِثَةُ وَاحِدَةٌ وَهُوَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَالْحُكْمُ وَاحِدٌ وَهُوَ اَدَاءُ الصَّاعِ اَوْ نِصْفِهٖ فَاَجَابَ بِقَوْلِهٖ وَفِيْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ وَرَدَ النَّصَّانِ فِي السَّبَبِ وَلَا مُزَاحَمَةَ فِي الْاَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا يَعْنِيْ اَنَّ مَا قُلْنَا اِنَّهٗ يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ فِي الْحَادِثَةِ الْوَاحِدَةِ وَالْحُكْمِ الْوَاحِدِ اِنَّمَا هُوَ اِذَا وَرَدَا فِي الْحُكْمِ الْمُتَضَادِّ وَاَمَّا اِذَا وَرَدَا فِي الْاَسْبَابِ اَوِ الشُّرُوْطِ فَلَا مُضَايَقَةَ فِيْهِ وَلَا تَضَادَّ فَيُمْكِنُ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُطْلَقُ سَبَبًا بِاِطْلَاقِهٖ وَالْمُقَيَّدُ سَبَبًا بِتَقْيِيْدِهٖ فَالْحَاصِلُ اَنَّ فِي اتِّحَادِ الْحُكْمِ وَالْحَادِثَةِ يَجِبُ الْحَمْلُ بِالْاِتِّفَاقِ وَفِيْ تَعَدُّدِهِمَا لَا يَجِبُ الْحَمْلُ بِالْاِتِّفَاقِ وَفِيْمَا سِوَاهُمَا اِخْتِلَافٌ وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ فِي التَّوْضِيْحِ ۔

ترجمہ: اور اس وقت ہم پر ایک اعتراض وارد ہوگا کہ جب تم نے یہ ثابت کر دیا کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں حمل مطلق علی المقید پر عمل کرنا واجب ہے تو حدیث رسول ادوا عن کل حر وعبد اور حدیث عن کل حرٍ وعبدٍ من المسلمین میں بھی یہی مناسب ہونا چاہیئے کہ مطلق مقید پر محمول ہو کیوں کہ حادثہ یعنی صدقۃ الفطر ایک ہے اور حکم یعنی ایک صاع یا نصف صاع ادا کرنا بھی ایک ہے، پس مصنف نے اپنے اس قول سے جواب دیا کہ صدقۃ الفطر میں جو دو نص وارد ہوئی ہیں وہ سبب کے اندر ہے اور اسباب میں مزاحمت نہیں ہوتی ہے لہٰذا دونوں کو جمع کرنا واجب ہوا یعنی ہم نے جو کہا کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے یہ اس وقت ہے جب کہ دونوں متضاد حکم میں وارد ہوں اور جب اسباب یا شروط میں وارد ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور کوئی تضاد نہیں، پس ممکن ہے کہ مطلق اپنے اطلاق کے ساتھ ایک سبب ہو اور مقید اپنی تقیید کیساتھ ایک سبب ہو خلاصۂ کلام یہ ہے کہ حکم اور حادثہ کے ایک ہونے کی صورت میں حمل مذکور بالاتفاق واجب ہے اور ان کے متعدد ہونے کی صورت میں حمل بالاتفاق واجب نہیں ہے، ان دونوں صورتوں کے علاوہ میں اختلاف ہے اس کی مزید تحقیق توضیح میں ہے۔

تشریح: اس عبارت میں احناف پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تم حنفیوں نے اس بات کو ثابت کیا ہے کہ مطلق اور مقید اگر ایک حادثہ ایک حکم میں مذکور ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہے، پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اَدُّوْا عن کل حُرٍّ وعبدٍ اور دوسری

حدیث اَدُّوا عن کل حر و عبد من المسلمین میں بھی یہی مناسب تھا کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے کیوں کہ دونوں، حدیثوں میں حادثہ ایک ہے یعنی صدقۃ الفطر اور حکم بھی ایک ہے یعنی ایک صاع یا نصف صاع کا ادا کرنا اور پہلی حدیث مطلق ہے اور دوسری حدیث مسلمان ہونے کے ساتھ مقید ہے پہلی حدیث کے اطلاق کا تقاضہ یہ ہے کہ مولیٰ پر اس کے ہر غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہو غلام خواہ مسلمان ہو خواہ کافر ہو، اور دوسری حدیث کی تقیید کا تقاضہ یہ ہے کہ مولیٰ پر صرف مسلمان غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہو اور کافر غلام کا صدقۃ الفطر واجب نہ ہو، احناف کے نزدیک چونکہ مولیٰ پر کافر غلام کا صدقۃ الفطر بھی واجب ہوتا ہے اس لئے معلوم ہوا کہ احناف نے حدیث مطلق کو حدیث مقید پر محمول نہیں کیا ہے کیونکہ اگر احناف حدیث مطلق کو حدیث مقید پر محمول کرتے تو احناف کے نزدیک مولیٰ پر صرف مسلمان غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہوتا اور کافر کا واجب نہ ہوتا، پس احناف کے نزدیک مولیٰ پر کافر، غلام کے صدقۃ الفطر کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ احناف نے حدیث مطلق پر عمل کیا ہے اور اس کو حدیث مقید پر محمول نہیں کیا ہے حالانکہ حادثہ اور حکم کے ایک ہونے کی وجہ سے مطلق کو مقید پر محمول کرنا چاہیئے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ صدقۃ الفطر میں جو دو نص وارد ہوئی ہیں وہ اسباب کے اندر ہیں اور اسباب میں تضاد اور تزاحم نہیں ہوتا کیوں کہ ایک شئے کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں، پس جب اسباب میں تضاد اور تزاحم نہیں ہوتا، تو دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا یعنی حدیث مطلق اور حدیث مقید دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا حاصل یہ ہے کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا اس وقت واجب ہوگا جب کہ نص مطلق اور نص مقید دونوں کسی ایک حکم متضاد میں وارد ہوں لیکن اگر اسباب یا شروط میں وارد ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ اور تضاد نہیں ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ عمل کرنا واجب ہوگا مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی، پس مسئلہ مذکورہ میں صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب راس ہے اور یہ راس پہلی حدیث میں مطلق ہے اور دوسری حدیث میں اسلام کی قید کیساتھ مقید ہے لہذا مطلق اپنے اطلاق کیساتھ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہوگا اور مقید اپنی تقیید کیساتھ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہوگا یعنی پہلی حدیث کی وجہ سے مطلق راس سبب ہوگا خواہ کافر ہو خواہ مسلمان ہو اور دوسری حدیث کی وجہ سے صرف راس مسلم سبب ہوگا اور ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے دونوں اپنی اپنی جگہ درست ہیں اور جب دونوں درست ہیں اور ان میں کوئی تضاد نہیں ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ حکم اور حادثہ کے ایک ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا بالاتفاق واجب ہے اور ان کے الگ الگ ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا بالاتفاق واجب نہیں ہے اور ان دونوں کے علاوہ باقی صورتوں میں اختلاف ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس کی مزید تحقیق توضیح میں ہے جس کا خلاصہ محشی کے بیان کے مطابق اسطرح ہے

کہ نص مطلق اور نص مقید کے وارد ہونے کی پانچ صورتیں ہیں (۱) دونوں حکم کے علاوہ مثلاً سبب میں وارد ہوں (۲) ایک حادثہ اور ایک حکم میں وارد ہوں (۳) ایک حکم اور دو حادثوں میں وارد ہوں (۴) ایک حادثہ اور دو مختلف حکموں میں وارد ہوں (۵) دو حادثوں اور دو مختلف حکموں میں وارد ہوں، پہلی صورت میں ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک محمول ہوگا اس کی مثال شرح میں گذر چکی ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول و فی صدقۃ الفطر سے اشارہ کیا ہے دوسری صورت میں مطلق، مقید پر بالاتفاق محمول ہوگا اس کی مثال بھی شرح میں گذر چکی ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول الا ان یکونا فی حکم واحد سے اشارہ کیا ہے، تیسری صورت میں امام شافعی کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہے لیکن ہمارے نزدیک اس صورت میں مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول و ان کانا فی حادثتین، عند الشافعی سے اشارہ کیا ہے، اور چوتھی صورت میں مطلق مقید پر امام شافعی کے نزدیک محمول ہوگا نہ کہ ہمارے نزدیک اسی کی طرف شارح نے اپنے قول و یعلم منہ انہما ان کانا فی حادثۃ واحدۃ سے اشارہ کیا ہے اور پانچویں صورت میں مطلق کو مقید پر بالاتفاق محمول نہیں کیا جائیگا اس کی مثال، تقیید الصیام بالتتابع فی کفارۃ القتل واطلاق الاطعام فی کفارۃ الظہار کے ذریعہ بیان کی گئی ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِیْ جَوَابِ الشَّافِعِیِّ فَقَالَ وَلَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْقَیْدَ بِمَعْنَی الشَّرْطِ لِاَنَّ الْوَصْفَ قَدْ یَکُوْنُ اِتِّفَاقِیًّا وَقَدْ یَکُوْنُ بِمَعْنَی الْعِلَّۃِ وَقَدْ یَکُوْنُ لِلْکَشْفِ اَوْ لِلْمَدْحِ اَوِ الذَّمِّ وَلَئِنْ کَانَ فَلَا نُسَلِّمُ اَنَّہٗ یُوْجِبُ النَّفْیَ لِاَنَّ الْمُتَنَازَعَ فِیْہِ ھُوَ الشَّرْطُ النَّحْوِیُّ الَّذِیْ تَدْخُلُ عَلَیْہِ الْاَدَوَاتُ وَلَا تَاْثِیْرَ لِنَفْیِہٖ فِیْ نَفْیِ الْحُکْمِ لِاَنَّ نَفْیَ الْحُکْمِ نَفْیٌ اَصْلِیٌّ لَا شَرْعِیٌّ عَلٰی مَا قَدَّمْنَا وَلَئِنْ کَانَ فَاِنَّمَا یَصِحُّ الْاِسْتِدْلَالُ بِہٖ عَلٰی غَیْرِہٖ اِنْ صَحَّتِ الْمُمَاثَلَۃُ وَلَیْسَ کَذٰلِکَ فَاِنَّ الْقَتْلَ مِنْ اَعْظَمِ الْکَبَائِرِ یَعْنِیْ لَوْ سَلَّمْنَا نَفْیَ الْحُکْمِ فِی الْاَصْلِ الْمَنْصُوْصِ لٰکِنْ لَا نُسَلِّمُ الْمُسَاوَاۃَ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْمَسْکُوْتِ حَتّٰی یُحْمَلَ عَلَیْہِ فَاِنَّ الْقَتْلَ مِنْ اَعْظَمِ الْکَبَائِرِ فَیُمْکِنُ اَنْ تُشْتَرَطَ فِیْہِ الرَّقَبَۃُ الْمُؤْمِنَۃُ بِخِلَافِ الظِّہَارِ وَالْیَمِیْنِ فَاِنَّہُمَا صَغِیْرَتَانِ یُمْکِنُ جَبْرُہُمَا بِالرَّقَبَۃِ الْمُطْلَقَۃِ اَعَمَّ مِنْ اَنْ تَکُوْنَ کَافِرَۃً اَوْ مُؤْمِنَۃً وَاَیْضًا تُوْزِیْعُ کُلٍّ مِنْہُمَا مُخْتَلِفٌ فَاِنَّ فِی الْقَتْلِ حُکْمًا اَوَّلًا بِالتَّحْرِیْرِ ثُمَّ بِالصِّیَامِ فِیْ شَہْرَیْنِ فِی الظِّہَارِ حُکْمًا اَوَّلًا بِالتَّحْرِیْرِ ثُمَّ بِالصِّیَامِ فِیْ شَہْرَیْنِ ثُمَّ بِاِطْعَامِ سِتِّیْنَ مِسْکِیْنًا وَفِی الْیَمِیْنِ خُیِّرَ اَوَّلًا بَیْنَ اِطْعَامِ عَشَرَۃٍ اَوْ کِسْوَتِہِمْ اَوْ تَحْرِیْرِ رَقَبَۃٍ ثُمَّ اِنْ لَمْ یَتَیَسَّرْ ھٰؤُلَاءِ فَصِیَامُ ثَلٰثَۃِ

اَیَّامٍ فَاللّٰہُ تَعَالٰی العَالِمُ بِمَصَالِحِ العِبَادِ وَحِکَمِہِمْ قَدْ حَکَمَ بِمَا شَاءَ فِی کُلِّ جِنَایَۃٍ عَلٰی حَالِہَا فَلَا یَنْبَغِیْ لَنَا اَنْ نَتَعَرَّضَ لِشَیْءٍ مِنْہَا اَوْ نَحْمِلَ نَصَّ اَحَدٍ مِنْہَا عَلَی الْآخَرِ بِالْاِطْلَاقِ وَالتَّقْیِیْدِ فَاِنَّ فِیْہِ تَضْیِیْعَ الْاَسْرَارِ الَّتِیْ اُوْدِعَہَا فِیْہِ۔

ترجمہ: پھر مصنف نے امام شافعیؒ کا جواب دینا شروع کیا چنانچہ کہا کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ قید شرط کے معنی میں ہے اس لئے کہ وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے اور کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی کشف یا مدح یا ذم کیلئے ہوتا ہے اور اگر قید شرط کے معنی میں ہو تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ شرط حکم کی نفی کو واجب کرتی ہے اس لئے کہ متنازعہ فیہ وہ شرط نحوی ہے جس پر ادوات داخل ہوتے ہیں اور اس کی نفی کو حکم کی نفی میں کوئی دخل نہیں ہے کیوں کہ حکم کی نفی اصلی ہے نہ کہ شرعی، جیساکہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے اور اگر یہ بھی ہو تو اس قید سے اس کے غیر پر استدلال کرنا صحیح ہوگا اگر مماثلت صحیح ...... ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ قتل اعظم کبائر سے ہے یعنی اگر ہم اصل منصوص میں حکم کی نفی تسلیم بھی کرلیں لیکن ہم اس کے اور مسکوت عنہ کے درمیان مساوات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں یہاں تک کہ مسکوت عنہ، منصوص پر محمول ہوجائے کیونکہ قتل اعظم کبائر سے ہے اس لئے ممکن ہے کہ اس میں رقبۂ مومنہ شرط ہو، برخلاف ظہار اور یمین کے کیوں کہ یہ دونوں چھوٹے جرم ہیں، ان دونوں کی تلافی رقبۂ مطلقہ سے ممکن ہے عام اس سے کہ وہ مومنہ ہو یا کافرہ ہو، نیز منصوص، اور مسکوت میں سے ہر ایک کی تقسیم مختلف ہے اس لئے کہ کفارۂ قتل میں اولاً تحریر کا حکم ہوا پھر دو ماہ کے اندر روزوں کا اور کفارہ ظہار میں اولاً تحریر کا حکم ہوا، پھر دو ماہ کے روزوں کا، پھر ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانے کا، اور کفارۂ یمین میں اولاً دس مساکین کو کھانا کھلانے، کپڑا پہنانے رقبہ آزاد کرنے کے، درمیان اختیار دیا گیا ہے پھر اگر یہ چیزیں میسر نہ ہوں تو تین دن کے روزے ہیں پس اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے مصالح اور ان کے حکم کا عالم ہے اس نے اپنی مشیت سے ہر جرم کا حکم اس کی حیثیت کے مطابق لگایا ہے لہٰذا ہمارے لئے مناسب نہیں کہ ہم ان میں سے کسی چیز سے تعارض کریں یا ان میں سے کسی ایک کی، نص کو دوسرے پر اطلاق اور تقیید کیساتھ محمول کریں کیوں کہ اس میں ان تمام امور کو ضائع کر دینا ہے جن کو اس میں ودیعت رکھا گیا ہے۔

تشریح: تیسری وجہ فاسد کے سلسلہ میں امام شافعیؒ نے دلیل بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ قید ایمان شرط کے معنی میں ہے لہٰذا جس طرح شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہوجائے اسی طرح قید کے فوت ہونے سے حکم منتفی ہوجائیگا، فاضل مصنفؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ قید شرط کے معنی میں ہوتی ہے کیوں کہ قید ایمان کا وصف ہے اور وصف کبھی تو اتفاقی ہوتا ہے جیسے وربائبکم اللاتی فی حجورکم میں حجر زوج اتفاقی وصف ہے اور کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے،

السارق اور الزانی میں سرقہ اور زنا علت کے معنی میں ہیں اور کبھی کشف کیلئے ہوتا ہے جیسے الجسم الطویل العریض العمیق میں طویل، عریض اور عمیق جسم کے معنی کی وضاحت اور کشف کیلئے مذکور ہیں اور کبھی وصف مدح کیلئے ہوتا ہے جیسے اللہ الرحمٰن الرحیم میں رحمٰن اور رحیم اللہ کی مدح کیلئے ذکر کئے جاتے ہیں اور وصف کبھی ذم کیلئے ہوتا ہے جیسے الشیطان الرجیم میں رجیم شیطان کے ذم کیلئے مذکور ہے اور مذکورہ تمام صورتوں میں وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے اور جب مذکورہ صورتوں میں وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے تو یہ وصف یعنی قید شرط کے معنی میں کیسے ہوگی، مصنف نے ذرا بڑھکر کہا کہ اگر ہم یہ بات تسلیم کر لیں کہ قید شرط کے معنی میں ہوتی ہے تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ شرط کے انتفاء سے حکم منتفی ہو جاتا ہے کیوں کہ متنازع فیہ وہ شرط نحوی ہے جس پر ادوات داخل ہوتے ہیں ان شرطوں کی نفی کا حکم کی نفی میں کوئی دخل نہیں ہے کیوں کہ حکم کی نفی اصلی نفی ہوتی ہے نہ کہ شرعی نفی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں مصنف کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ بات بھی تسلیم کر لیں کہ شرط کی نفی سے حکم کی نفی ہو جاتی ہے تو مقید کے ذریعہ مطلق پر استدلال کرنا اسی وقت درست ہوگا جبکہ جنایات کے درمیان مماثلت موجود ہو۔ حالاں کہ مذکورہ جنایات کے درمیان مماثلت موجود نہیں ہے کیوں کہ قتل اعظم کبائر میں سے ہے حاصل یہ کہ اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کر لیں کہ اصل منصوص یعنی کفارۂ قتل میں قید ایمان کی نفی سے حکم یعنی کفارہ منتفی ہو جاتا ہے یعنی رقبۂ کافرہ سے کفارۂ قتل ادا نہیں ہوگا تو بھی اس کو کفارۂ یمین اور ظہار کی طرف متعدی نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ کفارۂ قتل اور مسکوت یعنی یمین و ظہار کے کفارہ کے درمیان مماثلت نہیں ہے، اور جب ان کے درمیان مماثلت اور مساوات موجود نہیں ہے تو مسکوت یعنی یمین و ظہار کے کفارہ کو کفارۂ قتل پر محمول نہیں کیا جائیگا کیوں کہ دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر محمول کرنے کیلئے دونوں کے درمیان مماثلت اور مساوات کا موجود ہونا ضروری ہے لہذا قتل جو اعظم کبائر میں سے ہے اس کے لئے رقبۂ مؤمنہ کی شرط لگانا ممکن ہے کیوں کہ جنایت کے غلیظ ہونے سے کفارہ بھی غلیظ ہو جاتا ہے، پس قتل جو غلیظ جنایت ہے اس کا کفارہ بھی غلیظ رکھا گیا یعنی رقبہ کو مؤمنہ کی قید کیساتھ مقید کیا گیا اور ظہار اور یمین چوں کہ چھوٹے جرم ہیں اس لئے ان کی تلافی کیلئے سزا بھی ہلکی مقرر کیگئی یعنی مطلقا رقبہ کا آزاد کرنا خواہ مؤمن ہو خواہ کافر ہو، اس جواب پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ کفارۂ قتل خطاء میں واجب ہوتا ہے نہ کہ قتل عمد میں اور قتل خطاء کبائر میں نہیں ہے لہذا مصنف کا قتل کو اعظم کبائر میں سے شمار کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کا یہ جواب الزام علی الخصم کے قبیل سے ہے گویا مصنف نے اپنے خصیم شوافع کو مخاطب کر کے کہا کہ تمہارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب ہے اور قتل عمد اعظم کبائر میں سے ہے کفارات میں ایک کو دوسرے پر محمول نہ کرنے کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اصل منصوص یعنی کفارۂ قتل اور مسکوت یعنی ظہار اور یمین کے کفارہ میں سے ہر ایک کی تقسیم مختلف ہے چنانچہ کفارۂ قتل میں اولاً تو،

رقبہ آزاد کرنیکا حکم دیا گیا پھر دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا اور کفارۂ ظہار میں اولاً رقبہ آزاد کرنے کا پھر دو ماہ کے روزوں کا اور پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا اور کفارۂ یمین میں اولاً تو تین چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا۔ (۱) دس مساکین کو کھانا کھلانا (۲) دس مساکین کو کپڑا پہنانا (۳) رقبہ آزاد کرنا پھر اگر یہ تینوں چیزیں میسر نہ ہوں تو تین دن کے روزوں کا حکم دیا گیا ہے بہر حال اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے تمام مصالح اور حکمتوں سے پورے طور پر آگاہ ہیں اس نے اپنی مشیت سے ہر جرم کا اس کی حیثیت و نوعیت کے مطابق ہی حکم لگایا ہے لہذا ہمارے لئے یہ بات ہرگز مناسب نہیں ہے کہ ہم ان چیزوں میں سے کسی چیز سے تعارض کریں یا ان میں سے ۔۔ ایک کی نص کو دوسرے کی نص پر اطلاق اور تقیید کے ساتھ محمول کریں کیوں کہ ایسا کرنے سے وہ تمام رموز و اسرار ضائع ہو جائیں گے جن کو اس کے اندر اللہ تعالیٰ نے ودیعت فرمایا ہے بہر حال جب ایسا ہے تو ظہار و یمین کے کفارہ یعنی رقبہ مطلقہ کو قتل کے کفارے یعنی رقبہ مؤمنہ پر محمول کرنا درست نہ ہوگا۔

فاما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جواب عما يرد علينا من التناقض وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والقيد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله في خمس من الابل شاة وقوله في خمس من الابل السائمة شاة في الاسباب لان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثاني مقيد بالاسامة وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوة في غير السائمة وايضا قلتم اذا كانت الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد وقد حملتم قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم حتى شرطتم العدالة في الاشهاد مطلقا مع ان الاول وارد في حادثة الدين والثاني في باب الرجعة في الطلاق فاجاب ان قيد الاسامة في المسألة الاولى وقيد العدالة في المسألة الثانية لم يوجب النفي عما عداه كما فهمتم لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل اوجبت نسخ الاطلاق يعني انما عملنا في المسألة الاولى بالسنة الثابتة الدالة على نفي الزكوة عن غير السائمة وهي قوله لا زكوة في العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلثة كلها غير السائمة وما عملنا بحمل المطلق على المقيد۔

ترجمہ :- اور رہی اسامت اور عدالت کی قید تو یہ حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے یہ

یہ ان دو نقضوں کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتے ہیں وہ یہ ہے کہ تم نے کہا کہ جب اطلاق و تقیید سبب میں وارد ہوں تو ان میں سے ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جاتا ہے اور یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول فی خمس من الابل شاۃ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ اسباب میں وارد ہے کیونکہ ابل زکوٰۃ کا سبب ہے اور پہلی حدیث مطلق ہے اور دوسری حدیث اسامۃ کی قید کے ساتھ مقید ہے اور تم نے یہاں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے حتیٰ کہ تم نے کہا کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، نیز تم نے کہا کہ جب حادثہ مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا حالانکہ تم نے باری تعالٰی کے قول واستشهدوا شهيدين من رجالكم کو باری تعالیٰ کے قول واشهدوا ذوی عدل منكم پر محمول کیا ہے حتیٰ کہ تم نے مطلقاً اشہاد میں عدالت کی شرط لگا دی ہے حالاں کہ پہلا قول دین کے حادثہ میں وارد ہوا ہے اور دوسرا قول رجعت فی الطلاق کے باب میں وارد ہوا ہے پس مصنف نے جواب دیا ہے کہ پہلے مسئلہ میں اسامۃ کی قید اور دوسرے مسئلہ میں عدالت کی قید اس کے ماعدا سے حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے جیسا کہ تم نے سمجھا ہے لیکن وہ حدیث جو زکوٰۃ کو عوامل اور حوامل سے باطل کرنے میں مشہور ہے اس نے اطلاق کے نسخ کو واجب کیا ہے یعنی ہم نے مسئلہ اولیٰ میں اس تیسری حدیث پر عمل کیا ہے جو غیر سائمہ سے زکوٰۃ کی نفی پر دلالت کرتی ہے اور وہ حدیث یہ ہے ان جانوروں میں زکوٰۃ نہیں ہے جو کھیتی کے کام میں آئے ہوں اور جو بوجھ لادنے کیلئے ہوں اور جو محض چارہ کھاتے ہوں کیوں کہ یہ تینوں غیر سائمہ ہیں ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا عمل نہیں کیا ہے اور فاسق کی خبر میں تحقیق کا حکم اطلاق کے نسخ کا موجب ہوا ہے یعنی اسی طرح ہم نے دوسرے مسئلہ میں اس تیسری نص پر عمل کیا ہے جو فاسق کی خبر میں تحقیق کے باب میں وارد ہوئی ہے اور وہ نص یہ ہے اے ایمان والو اگر تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لیکر آئے تو تم توقف اور تحقیق سے کام لو، پس چونکہ فاسق کی خبر واجب التوقف ہے اس لئے مخبر میں عدالت شرط قرار دیگئی اور ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کرنیکا عمل نہیں کیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں ہم حنفیوں پر وارد کردہ دو اعتراض اور ان کے جواب مذکور ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ احناف اس بات کے قائل ہیں کہ جب مطلق اور مقید سبب میں وارد ہوں تو انیس سے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مطلق اور مقید سبب میں مذکور ہیں مگر اس کے باوجود تم نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے مثلاً ترمذی میں باب صدقہ کے سلسلہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک تفصیلی خط ہے جس کا ایک جزیہ ہے فی خمس من الابل شاۃ یعنی ہر پانچ اونٹ میں ایک بکری ہے اور ایک دوسری حدیث میں حاکم نے فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ کے الفاظ ذکر کئے ہیں یعنی ہر پانچ چرنے والے اونٹوں میں ایک بکری ہے یہ دونوں حدیثیں اسباب

میں مذکور ہیں کیوں کہ یہ دونوں حدیثیں اونٹوں کے بارے میں ہیں اور اونٹ زکوٰۃ کا سبب ہیں اور پہلی حدیث مطلق ہے اس میں سائمہ ہونے کی قید نہیں ہے اور دوسری حدیث سائمہ ہونے کی قید کیساتھ مقید ہے حالانکہ اس جگہ تم حنفی حدیث مطلق کو حدیث مقید پر محمول کرتے ہو اور یہ کہتے ہو کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ اگر حادثہ الگ الگ ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے حالاں کہ آپ حضرات ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں مثلاً حادثہ دین میں باری تعالیٰ کا قول واستشہدوا شہیدین من رجالکم مطلق ہے عدالت کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے اور رجعت فی الطلاق کے باب میں باری تعالیٰ کا قول واشہدوا ذوی عدل منکم مقید ہے شاہدین کا لفظ عدالت کی قید کیساتھ مقید ہے اور تم لوگ مطلقاً گواہی میں عدالت کی شرط لگاتے ہو لہذا اس سے بھی ثابت ہوا کہ حادثہ کے مختلف ہونے کے باوجود آپ حضرات نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور ہر گواہی کیلئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے ان اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں سائمہ ہونیکی قید اور دوسرے مسئلہ میں عادل ہونیکی قید کے انتفاء کے وقت حکم کی نفی واجب نہیں ہوتی ہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عوامل (جو جانور کھیتی کے کام میں آتے ہوں) حوامل (جو جانور بوجھ لادنے کیلئے ہوں) علوفہ (جو جانور محض چارہ کھاتے ہوں) میں زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا ایک تیسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے اور یہ تیسری حدیث سے ثابت ہے اور یہ تیسری حدیث ابل کے اطلاق کو منسوخ کر دیتی ہے حاصل کہ پہلے مسئلہ میں غیر سائمہ سے زکوٰۃ ساقط ہونے پر سابقہ دونوں حدیثوں کے علاوہ ایک تیسری حدیث دلالت کرتی ہے اور یہ تیسری حدیث یہ ہے لا زکوٰۃ فی العوامل والحوامل والعلوفۃ اور یہ تینوں جانور غیر سائمہ ہیں گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے پس ہم نے زکوٰۃ ابل کو سائمہ کی قید کیساتھ اس حدیث سے مقید کیا ہے نہ یہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور جب ایسا ہے تو مطلق کو مقید کرنے کا اعتراض ہم پر وارد نہ ہوگا اسی طرح دوسرا جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے دوسرے مسئلہ میں سابقہ دونوں آیتوں کے علاوہ ایک تیسری آیت پر عمل کیا ہے جو فاسق کی خبر میں توقف اور تحقیق کے بارے میں وارد ہوئی ہے چنانچہ ارشاد ہے یا ایہا الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا پس چونکہ فاسق کی خبر واجب التوقف اور واجب التحقیق ہے اس لئے مخبر (خبر دینے والے) میں عدالت شرط قرار دیگئی

غرض ہم نے اس مسئلہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے بلکہ اس تیسری آیت کی وجہ سے گواہی کیلئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے اور جب ایسا ہے تو ہم پر مطلق کو مقید پر محمول کرنیکا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَقِيلَ اِنَّ الْقِرَانَ فِي النَّظْمِ هٰذَا وَجْهٌ رَابِعٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ ذَهَبَ اِلَيْهِ مَالِكٌ وَهُوَ اَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ بِحَرْفِ الْوَاوِ يُوجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ اَيْ الْاِشْتِرَاكَ فِيهِ لِاَنَّ

رِعَايَةُ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْجُمَلِ شَرْطٌ فَلَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ لِاقْتِرَانِهَا بِالصَّلٰوةِ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى أَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ فَهُمَا جُمْلَتَانِ كَامِلَتَانِ عُطِفَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرٰى بِالْوَاوِ فَيَقْتَضِي التَّسْوِيَةَ بَيْنَهُمَا وَعِنْدَنَا أَيْضًا لَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ لٰكِنْ لَا لِأَجْلِ الْعَطْفِ بَلْ لِقَوْلِهٖ لَا زَكٰوةَ فِي مَالِ الصَّبِيِّ وَاعْتَبَرُوْا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ أَيْ قَاسَ هٰؤُلَاءِ الْقَائِلُوْنَ الْجُمْلَةَ الْكَامِلَةَ الْمَعْطُوْفَةَ عَلَى الْكَامِلَةِ مِثْلُ قَوْلِهٖ زَيْنَبُ طَالِقٌ وَهِنْدٌ طَالِقٌ بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ الْمَعْطُوْفَةِ عَلَى الْكَامِلَةِ مِثْلُ قَوْلِهٖ زَيْنَبُ طَالِقٌ وَهِنْدٌ فَإِنَّهُمَا يَشْتَرِكَانِ فِي الْخَبَرِ لَا مُحَالَةَ فَكَذَا الْأُوْلَيَانِ وَقُلْنَا إِنَّ عَطْفَ الْجُمْلَةِ عَلَى الْجُمْلَةِ لَا يُوْجِبُ الشَّرِكَةَ إِنَّمَا وَجَبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِافْتِقَارِهَا إِلٰى مَا تَمَّ بِهٖ وَهُوَ الْخَبَرُ فَإِنَّ هِنْدٌ لَمَّا كَانَ مُحْتَاجًا إِلٰى طَالِقٍ فَلِهٰذَا جَاءَتِ الشَّرِكَةُ بِخِلَافِ الْكَامِلَةِ الْمَعْطُوْفَةِ فَإِنَّهَا تَامَّةٌ فَإِذَا تَمَّتْ بِنَفْسِهَا لَا تَجِبُ الشَّرِكَةُ إِلَّا فِيْمَا تَفْتَقِرُ إِلَيْهِ كَالتَّعْلِيْقِ فِي قَوْلِهٖ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِيْ حُرٌّ فَإِنَّ الْجُمْلَةَ الْأَخِيْرَةَ وَإِنْ كَانَتْ تَامَّةً إِيْقَاعًا لٰكِنَّهَا نَاقِصَةٌ تَعْلِيْقًا فَصَارَتْ مُشْتَرِكَةً مَعَهَا فِي التَّعْلِيْقِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَزَيْنَبُ طَالِقٌ فَإِنَّهٗ لَا يَتَعَلَّقُ طَلَاقُ زَيْنَبَ إِذْ لَوْ كَانَ غَرَضُهُ التَّعْلِيْقَ لَقَالَ وَزَيْنَبُ بِدُوْنِ ذِكْرِ الْخَبَرِ لِأَنَّ خَبَرَ كِلْتَا الْجُمْلَتَيْنِ وَاحِدٌ فَإِذَا أَعَادَهٗ عُلِمَ أَنَّ غَرَضَهُ التَّنْجِيْزُ۔

ترجمہ :۔ اور کہا گیا ہے کہ قِران فی النظم بہ وجوہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ ہے امام مالک کا مذہب یہی ہے اور وہ یہ ہے کہ حرف واؤ سے دو کلاموں کو جمع کرنا اشتراک فی الحکم کو واجب کرتا ہے کیونکہ جملوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا شرط ہے لہٰذا نابالغ بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ زکوٰۃ باری تعالیٰ کے قول اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ میں صلوٰۃ سے متصل ہے یہ دونوں پورے دو جملے ہیں ان میں سے ایک کو دوسرے پر واؤ کے ذریعہ معطوف کیا گیا ہے پس یہ دونوں کے درمیان برابری کا تقاضہ کرے گا اور ہمارے نزدیک بھی زکوٰۃ نابالغ بچہ پر واجب نہیں ہوتی ہے لیکن اس کی وجہ عطف نہیں ہے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول لازکوۃ فی مال الصبی ہے اور ان لوگوں نے جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے یعنی ان حضرات نے جملہ کاملہ معطوفہ علی الجملۃ الکاملۃ جیسے زینب طالق وہند طالق کو جملہ ناقصہ معطوفہ علی الجملۃ الکاملہ جیسے زینب طالق وہند پر قیاس کرلیا ہے کیوں کہ یہ دونوں جملے خبر میں شریک ہیں جیسا کہ پہلے دو جملے، اور ہم نے کہا کہ عطف جملہ علی الجملہ شرکت کو واجب نہیں کرتا ہے کیوں کہ شرکت صرف جملہ ناقصہ میں واجب ہوتی ہے کیوں کہ جملہ ناقصہ ایسی چیز کی طرف محتاج ہے جس کے ذریعہ وہ تام ہوتا ہے یعنی خبر اس لئے کہ ھند، طالق کا محتاج ہے اسی وجہ سے

شرکت آئی برخلاف جملہ کاملہ معطوفہ کے اس لئے کہ وہ تامہ ہے پس جب وہ خود تام ہو گیا تو شرکت ثابت نہ ہوگی، مگر اس چیز میں جسکی طرف جملہ تامہ محتاج ہو جیسے ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حرؒ میں تعلیق ہے اس لئے کہ جملہ اخیرہ اگرچہ ایقاعاً تام ہے لیکن تعلیقاً ناقص ہے، پس یہ پہلے جملہ کے ساتھ تعلیق میں مشترک ہو گیا ہے برخلاف اس کے قول ان دخلت الدار فانت طالق وزینب طالق کے کیونکہ یہاں زینب کی طلاق معلق نہیں ہے اسلئے کہ اگر قائل کی غرض تعلیق ہوتی تو وہ بغیر ذکر خبر کے زینب کہتا کیوں کہ دونوں جملوں کی خبر ایک ہے پس جب وہ خبر کو دوبارہ لایا تو معلوم ہو گیا کہ اس کی غرض تنجیز ہے۔

تشریح:۔ وجوہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ فاسد جس کے امام مالکؒ قائل ہیں یہ ہے کہ اگر دو کلاموں کو واؤ کے ذریعہ جمع کر دیا جائے تو وہ اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے کہ یہ دونوں کلام حکم کے اندر شریک ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جملوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا ضروری ہے اور مناسبت اسی وقت متحقق ہوگی جبکہ وہ جملے حکم کے اندر شریک ہوں اس لئے قران فی النظم کو اشتراک فی الحکم کا موجب قرار دیا گیا ہے اور جب قرآن فی النظم اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے تو نابالغ بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ باری تعالیٰ کے قول اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ میں زکوٰۃ نماز سے متصل ہے اور یہ دونوں جملے یعنی اقیموا الصلوٰۃ اور.. اتوا الزکوٰۃ کامل اور پورے ہیں لہذا ان میں سے ایک کا دوسرے واؤ کے ذریعہ عطف کیا گیا ہے اور یہ عطف اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ دونوں کا حکم برابر ہو لہذا جس طرح نابالغ بچہ پر نماز واجب نہیں ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی تاکہ قران فی النظم کی وجہ سے دونوں کا حکم یکساں ہو جائے، نابالغ بچہ پر ہمارے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہے لیکن اس کا سبب عطف اور قران فی النظم نہیں ہے بلکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول لا زکوٰۃ فی مال الصبی ہے یعنی بچہ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

مصنفؒ نے قران فی النظم سے اشتراک فی الحکم ثابت کرنے پر امام مالکؒ کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ان حضرات مالکیہ نے اس جملہ کاملہ کو دوسرے جملہ کاملہ پر معطوف ہو، مثلاً زینب طالق وہند طالق کو اس جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جو جملہ کاملہ پر معطوف ہو مثلاً زینب طالق وہند، حاصل قیاس یہ ہے کہ اگر جملہ ناقصہ کسی جملہ کاملہ پر معطوف ہو مثلاً زینب طالق وہند تو یہ دونوں جملے بالاتفاق خبر میں شریک ہوتے ہیں یعنی طالق میں زینب اور ہند دونوں شریک ہیں لہذا دونوں مطلقہ ہوں گی اسی پر قیاس کرتے ہوئے حضرات مالکیہ نے فرمایا کہ اگر کوئی جملہ کاملہ کسی دوسرے جملہ کاملہ پر معطوف ہو مثلاً زینب طالق وہند طالق تو بھی یہ دونوں جملے خبر میں شریک ہوں گے اور زینب اور ہند دونوں پر طلاق واقع ہو جائے گی ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ عطف جملہ علی الجملہ شرکت فی الحکم کو ثابت نہیں کرتا ہے کیوں کہ شرکت صرف جملہ ناقصہ میں ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ جملہ ناقصہ ایسی چیز کی طرف محتاج ہوتا ہے چنانچہ زینب طالق

وھند میں ہند کا لفظ طالق کا محتاج ہے، پس اسی احتیاج کی وجہ سے معطوف اور معطوف الیہ کے درمیان شرکت آئی ہے اس کے برخلاف جملہ کاملہ معطوفہ علی الکاملۃ کے وہ خود تام ہوتا ہے اپنے تام ہونے میں کسی کا، محتاج نہیں ہوتا ہے لہذا جب وہ خود ہی تام ہے اور خبر کا محتاج نہیں ہے تو اس میں شرکت ثابت نہ ہوگی الغرض ان حضرات کا جملہ تامہ کو جملہ ناقصہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے لہذا جملہ تامہ کو جملہ ناقصہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا اور قران فی النظم اشتراک فی الحکم کو ثابت نہیں کریگا ہاں اگر جملہ تامہ بھی کسی چیز کی طرف محتاج ہو تو اس چیز میں جملہ تامہ بھی شریک ہوگا مثلاً تعلیق بالشرط چنانچہ اگر کسی نے، ان دخلتِ الدار فانت طالق وعبدی حر کہا تو دخولِ دار کے بعد بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی اور غلام آزاد، ہوجائیگا کیونکہ دوسرا جملہ اگرچہ واقع کرنے کے لحاظ سے تام ہے لیکن تعلیق کے لحاظ سے ناقص ہے، اس لئے کہ دلالتِ حال سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ قائل کا مقصد فوری طور سے غلام کو آزاد کرنا نہیں ہے بلکہ دخولِ دار پر معلق کرنا ہے بہر حال دوسرا جملہ چونکہ تعلیق کے لحاظ سے ناقص ہے اس لئے وہ تعلیق میں پہلے جملے کے ساتھ شریک ہوگا اور دونوں جملے دخول دار کی شرط پر معلق ہوں گے اس کے برخلاف اگر کسی نے ان دخلتِ الدار فانت طالق وزینب طالق کہا تو زینب کی طلاق شرط پر معلق نہ ہوگی اسلئے کہ اگر قائل کا مقصد زینب کی طلاق کو معلق کرنا ہوتا تو صرف زینب کہتا اور خبر کو ذکر نہ کرتا کیونکہ دونوں جملوں کی خبر ایک ہے لیکن جب قائل نے خبر کو دوبارہ ذکر کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ قائل کا مقصد زینب کی طلاق کو معلق کرنا نہیں ہے بلکہ اس پر طلاق منجز واقع کرنا مقصود ہے۔

وَالْعَامُ اِذَا اُخْرِجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ هٰذَا وَجْهٌ خَامِسٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ اَوْرَدَهٗ عَلٰى خِلَافِ طَرْزِ السَّابِقِ حَيْثُ اَوْرَدَ مَذْهَبَهٗ اِصَالَةً وَالْمَذْهَبُ الْفَاسِدَةَ تَبْعًا وَتَفْصِيْلُهٗ اَنَّ صِيْغَةَ الْعَامِّ اِذَا اُوْرِدَتْ فِيْ حَقِّ شَخْصٍ خَاصٍّ فِيْ نَصٍّ اَوْ قَوْلِ الصَّحَابَةِ فَاِنْ كَانَتْ كَلَامًا مُبْتَدَءًا فَلَا خِلَافَ فِيْ اَنَّهَا عَامَّةٌ لِجَمِيْعِ اَفْرَادِهَا وَلَا تَخْتَصُّ بِسَبَبٍ خَاصٍّ، وَرَدَتْ فِيْهِ وَاَمَّا اِذَا لَمْ تَكُنْ كَذٰلِكَ بَلْ خَرَجَتْ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَمَا رُوِيَ، اَنَّ مَاعِزًا زَنٰى فَرُجِمَ اَوْ سَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ فَاِنَّ قَوْلَهٗ رُجِمَ وَسَجَدَ عَامٌّ صَالِحٌ فِيْ نَفْسِهٖ لِكُلِّ رَجْمٍ وَكُلِّ سُجُوْدٍ وَقَعَ مَوْقِعَ الْجَزَاءِ اَوْ مَخْرَجَ الْجَوَابِ وَلَمْ يَزِدْ عَلَيْهِ بِاَنْ يَقُوْلَ مَنْ دُعِيَ اِلَى الْغَدَاءِ اِنْ تَغَدَّيْتُ فَعَبْدِيْ حُرٌّ فَاِنَّهٗ وَقَعَ فِيْ مَوْضِعِ الْجَوَابِ وَلَمْ يَزِدْ عَلٰى قَدْرِهٖ اَوْ لَمْ يَسْتَقِلَّ بِنَفْسِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ وَلَمْ يَزِدْ فَهُوَ تَقْيِيْدٌ لِلْجَوَابِ اَيْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ وَلَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا،

بِنَفْسِهٖ بِاَنْ قَالَ شَخْصٌ لِاٰخَرَ اَلَیْسَ لِیْ عَلَیْکَ اَلْفُ دِرْهَمٍ فَقَالَ بَلٰی اَوْ قَالَ اَکَانَ لِیْ عَلَیْکَ اَلْفُ دِرْهَمٍ فَقَالَ نَعَمْ لِاَنَّهٗ اِنْ کَانَ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهٖ بِاَنْ یَقُوْلَ لَکَ عَلَیَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ فَهُوَ اِقْرَارٌ مُبْتَدَأٌ خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ فِیْهِ یَخْتَصُّ بِسَبَبِهٖ اَیْ یَخْتَصُّ الْعَامُّ فِیْ هٰذِهِ الصُّوَرِ الثَّلٰثِ بِسَبَبِ الْوُرُوْدِ اِتِّفَاقًا وَلَا یَحْتَمِلُ اِبْتِدَاءَ الْکَلَامِ قَطُّ۔

ترجمہ:۔ اور صیغۂ عام جب جزار کے موقعہ پر استعمال ہو یہ وجوہ فاسدہ میں سے پانچویں وجہ فاسد ہے مصنف رح اسکو اپنے سابقہ طرز بیان کے خلاف لائے ہیں چنانچہ اپنا مذہب اصالۃً لائے ہیں اور مذہب فاسد طبعًا لائے ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ صیغۂ عام جب کسی نص یا صحابی کے قول میں کسی خاص شخص کے بارے میں لایا جاتا ہے پس اگر وہ کلام مبتدا ہو تو اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ صیغہ اپنے جمیع افراد کو شامل ہو اور اس سبب کی ساتھ خاص نہیں ہے جس میں وہ وارد ہوا ہے اور جب وہ کلام ایسا نہ ہو بلکہ جزار کے موقعہ پر استعمال ہو جیسا کہ مروی ہے کہ ماعز رضؓ نے زنا کیا تو اس کو رجم کیا گیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو ہو گیا تو آپ نے سجدہ کیا کیونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا قول رُجم اور سُجدَ عام ہے فی نفسہٖ ہر رجم، اور ہر سجدہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور جزار کے موقعہ پر واقع ہوا ہے یا جواب کے موقع پر استعمال ہوا ور اس پر زیادتی نہ ہو اس طور پر کہ جس شخص کو غدار کی دعوت دی گئی ہو وہ کہے ان تغدیتُ فعبدی حرٌ۔ کیونکہ یہ کلام جواب کے موقعہ پر استعمال ہوا ہے اور جواب کی مقدار پر زیادہ نہیں ہوا یا بنفسہٖ مستقل نہ ہو یہ جملہ اس کے قول ولم یزد پر معطوف ہے، پس یہ جواب کی قید ہے یعنی جواب کے موقع پر استعمال ہوا ہے اور بنفسہٖ مستقل نہیں ہے، مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا کیا میرا ایک ہزار درہم تمہارے ذمہ نہیں ہے اسنے کہا، ہاں، یا پہلے شخص نے کہا کیا میرا تجھ پر ایک ہزار درہم تھا اس نے کہا ہاں، کیوں کہ اگر کلام بنفسہٖ مستقل ہو، بایں طور کہ کہے کہ تیرا مجھ پر ایک ہزار درہم ہے تو یہ از سر نو اقرار ہوگا جو ہماری بحث سے خارج ہے تو (ان تینوں صورتوں میں) عام بالاتفاق سبب ورود کیساتھ مختص ہوگا اور ابتدار کلام ہونیکا بالکل احتمال نہ رکھے گا۔

تشریح:۔ اس عبارت میں پانچویں وجہ فاسد مذکور ہے لیکن یہ مصنف کے سابقہ طرز بیان کے خلاف ہے اس لئے کہ اس وجہ کے بیان میں مصنف کا طرز یہ ہے کہ اپنے مذہب کو اصالۃً پیش کیا ہے، اور وجہ فاسد کو تبعًا پیش کیا ہے حالانکہ سابق میں مصنف نے وجہ فاسد کو اصالۃً اور اپنے مذہب کو تبعًا ذکر کیا ہے بہر حال اس وجہ کی تفصیل یہ ہے کہ صیغۂ عام اگر کسی نص یا صحابی کے قول میں کسی مخصوص آدمی کے بارے میں وارد ہو تو اس کی کئی صورتیں ہیں (۱) یہ کہ اگر وہ صیغۂ کلام نو یعنی از سر نو کلام ہو تو اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ صیغہ اپنے جمیع افراد کو شامل ہوگا اور اس سبب کیساتھ مخصوص نہ ہوگا جس کے بارے میں وہ وارد ہوا ہے (۲) اور اگر کلام نو نہ ہو بلکہ جزار کے طور پر استعمال ہوا ہو یہاں جزار سے نحوی جزار مراد نہیں ہے

بلکہ ہر وہ چیز مراد ہے جو اپنے سابق پر مرتب ہو جیسا کہ جزاء شرط پر مرتب ہوتی ہے جزاء کے طور پر استعمال ہونے کی مثال ان ماعز زنی فرجم یا سہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد" پہلا واقعہ تو ماعز اسلمی کے زنا کا ہے جو مشہور ہے اور دوسرے واقعہ کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رباعی نماز میں دو رکعت پڑھکر سلام پھیر دیا، ذوالیدین صحابی نے کھڑے ہو کر کہا' اللہ کے رسول آپنے نماز میں قصر فرمایا ہے یا نسیان ہو گیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا' کل ذلک لم یکن' ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا' ذوالیدین نے کہا قد کان بعض ذلک' کچھ تو ضرور ہوا ہے صحابہ نے ذوالیدین کی تصدیق کی تو اللہ کے رسول نے نماز کو پورا فرمایا اور سجدہ سہو کیا یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جب نماز کے دوران بات کرنے کی اجازت تھی' بہرحال پہلے واقعہ میں لفظ رجم" اور دوسرے واقعہ میں لفظ سجد عام ہے فی نفسہ ہر رجم اور ہر سجدہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور بقرینہ فا جزاء کے طور پر استعمال ہوا ہے (۳) یا وہ صیغہ عام جواب کے موقعہ پر استعمال ہوا ہو لیکن جواب سے زیادہ نہ ہو' مثلاً ایک شخص کو صبح کے کھانے کی دعوت دیگئی اس نے جواب میں کہا' ان تغدیت نعبدی حر' یہاں ان تغدیت نعبدی حر جواب کے موقع پر استعمال ہوا ہے لیکن مقدار جواب سے زائد نہیں ہے (۴) یا صیغہ عام جواب کے طور پر استعمال ہوا ہو اور بنفسہ مستقل نہ ہو یہ عبارت ولم یزد پر معطوف ہے اور جواب کیلئے قید ہے یعنی صیغہ عام جواب کے طور پر استعمال ہوا ہو اور بنفسہ مستقل نہ ہو مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے کہا الیس لی علیک الف درہم اس نے جواب میں کہا "بلی" یا ایک شخص نے دوسرے سے کہا اکان لی علیک الف درہم اس نے جواب میں کہا نعم' جواب کے غیر مستقل ہونے کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر وہ جواب بنفسہ مستقل ہوا مثلاً یوں کہا لک علی الف درہم تو یہ از سر نو اقرار ہوگا جو، ہماری بحث سے خارج ہے مصنف رحمہ کہتے ہیں کہ آخر کی تین صورتوں میں یعنی جب صیغہ عام جزاء کے طور پر استعمال ہو یا جواب کے طور پر استعمال ہوا ور جواب سے زائد نہ ہو یا جواب کے طور پر استعمال ہوا ور وہ مستقل بنفسہ نہ ہو تو ان، تینوں صورتوں میں صیغہ عام بالاتفاق سبب ورود کیساتھ مختص ہوگا اور ابتدائے کلام کا احتمال نہ رکھے گا یعنی، سبب نزول پر منحصر ہوگا اور دوسرے کی طرف متعدی نہ ہوگا بلکہ سبب نزول کے علاوہ میں حکم کا ثبوت قیاس سے ہوگا دلالت النص سے یا نص آخر سے ہوگا' ان تینوں صورتوں میں سبب ورود کیساتھ خاص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں فا جزائیہ' ماقبل سے متعلق ہوتا ہے لہذا صیغہ عام جو جزاء کے طور پر استعمال ہوا ہے وہ بھی ماقبل کے ساتھ متعلق اور مخصوص ہوگا' دوسری صورت میں جواب چونکہ سوال پر مبنی ہوتا ہے اس لئے یہ جواب اسی سوال کے ساتھ متعلق اور مخصوص ہوگا اور تیسری صورت میں جواب چونکہ غیر مستقل ہے اس لئے اس کا اپنے ماقبل کیساتھ مربوط ہونا ضروری ہے لہذا اس صورت میں بھی صیغہ عام یعنی جواب غیر مستقل اپنے ماقبل کیساتھ مخصوص ہوگا۔

وَاِنْ زَادَ عَلٰى قَدْرِ الْجَوَابِ بِاَنْ يَّقُوْلَ الْمَدْعُوُّ اِلَى الْغَدَاءِ اِنْ تَغَدَّيْتُ الْيَوْمَ فَعَبْدُهُ حُرٌّ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ الْمُتَنَازَعُ فِيْهِ نَعِنْدَنَا لَا يَخْتَصُّ بِالسَّبَبِ وَيَصِيْرُ مُبْتَدِءًا حَتّٰى

لا تلغو الزیادۃ خلافا للبعض وھو مالک والشافعی وزفر فعندھم یختص بسببہ ایضاً فان تغدی فی ذلک الیوم مع غیر الداعی او وحدہ لا یعتق عبدہ ونحن نقول ان فیہ الغاء القید الزائد وھو قولہ الیوم فینبغی ان لا یختص بسببہ بل اینما تغدی او حینما تغدی فی ذلک الیوم مع الداعی او وحدہ او مع غیرہ یحنث البتۃ احترازا عن الغاء الکلام ولکن فی اطلاق العام علی ھذہ الصیغ نوع مسامحۃ فقیل انہ مع قطع النظر عما ورد تحتہ صالح لکل رجم سواء کان للزنا او لغیرہ وکذا لکل سجود لعم من ان یکون للسھو او لغیرہ وکذا لکل الف من جنس ھذا المال او من غیرہ وکذا لکل غداء مدعوا وغیرہ وقیل انہ ارید بالعام ھھنا المطلق کما ھو رأی الشافعی لا المصطلح علیہ فتامل۔

ترجمہ: اور اگر صیغۂ عام قدر جواب سے زائد ہو بایں طور کہ جس شخص کو صبح کے کھانے کی طرف بلایا گیا ہو وہ کہے ان تغدیت الیوم فعبدی حر تو یہ چوتھی قسم مختلف فیہ ہے ہمارے نزدیک سبب کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ کلام نو ہو جائیگا یہاں تک کہ زیادتی لغو نہ ہوگی بعض کا اختلاف ہے وہ امام مالک امام شافعی اور امام زفرؒ ہیں چنانچہ ان کے نزدیک عام اپنے سبب کیساتھ بھی مخصوص ہوگا پس اگر اس مدعو نے غیر داعی کے ساتھ یا تنہا، غدائیہ کھایا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور ہم کہتے ہیں کہ اس صورت میں قید زائد کو لغو کر دینا لازم آتا ہے اور وہ قید زائد اس کا قول الیوم ہے لہذا یہی مناسب ہے کہ الغائے کلام سے بچنے کیلئے عام اپنے سبب کیساتھ خاص نہ ہو بلکہ جو اس دن جہاں کہیں بھی اور جس طرح بھی غدائیہ کھائے گا خواہ داعی کے ساتھ یا تنہا یا غیر داعی کے ساتھ تو وہ ضرور حانث ہوگا لیکن ان صیغوں پر عام کا اطلاق کرنے میں ایک گونہ مسامحت ہے پس کہا گیا کہ عام اس سے قطع نظر جو اس کے ماتحت وارد ہوا ہے ہر رجم کی صلاحیت رکھتا ہے خواہ زنا کیلئے ہو یا غیر زنا کیلئے ہو اسی طرح ہر سجود کیلئے عام ہے خواہ سہو کیلئے ہو خواہ غیر سہو کیلئے اسی طرح ہر الف کیلئے عام ہے اس مال کی جنس سے ہو یا اس کے علاوہ کی اسی طرح ہر غداء کیلئے عام ہے خواہ مدعو الیہ ہو یا غیر مدعو الیہ ہو اور کہا گیا کہ اس جگہ عام سے مراد مطلق ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کی رائے ہے نہ کہ اصطلاحی عام خوب غور کر لو۔

تشریح: یہاں سے علی الاطلاق پانچویں صورت اور متن کے اعتبار سے چوتھی صورت ذکر کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صیغۂ عام اگر جواب کے موقع پر ظاہر ہو اور مقدار جواب سے زائد ہو مثلاً ایک شخص نے کسی کو صبح کے کھانے کی دعوت دی اس نے جواب میں کہا ان تغدیت الیوم فعبدی حر" ملاحظہ فرماتے کہ ان تغدیت الیوم فعبدی حر" جواب کے موقعہ پر ظاہر ہوا ہے اور لفظ الیوم جواب کی مقدار سے زائد ہے متن کے اعتبار سے چوتھی قسم ہی مختلف فیہ ہے چنانچہ ہم حنفیوں کے نزدیک اس صورت میں صیغۂ عام اپنے

سبب کے ساتھ مختص نہ ہوگا بلکہ یہ از سر نو کلام شمار ہوگا اور علی سبیل العموم مفید حکم ہوگا اور الیوم کی زیادتی لغو نہ ہوگی البتہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس صورت میں صیغۂ عام اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہوگا چنانچہ اگر مدعو نے اس دن میں داعی کے ساتھ غدائیہ کھایا تو وہ حانث ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر اس دن میں غیر داعی کے ساتھ کھایا یا تنہا کھایا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا ہم حنفیہ کہتے ہیں کہ عام کو اس کے سبب کے ساتھ خاص کرنے کی صورت میں الیوم کی قید زائد کو لغو کر دینا لازم آتا ہے اس طور پر کہ اگر مدعو نے اسی دن میں غیر داعی کے ساتھ کھایا یا تنہا کھایا تو ان حضرات کے نزدیک مدعو حانث نہیں ہوتا حالاں کہ الیوم میں غدائیہ کھانا پایا گیا الغرض اس اختصاص بالسبب کی صورت میں قید زائد (الیوم) کا لغو کر دینا لازم آیا لہٰذا منا سب یہی ہے کہ کلام کو لغو سے بچانے کیلئے عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ جہاں کہیں بھی اور جس طرح بھی اس دن میں غدائیہ کھایا خواہ داعی کے ساتھ خواہ تنہا خواہ غیر داعی کے ساتھ مدعو بہر صورت حانث ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائیگا ولکن فی اطلاق العام علی ھذہ الصیغ الخ سے شارح نے مصنف پر ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ کا مذکورہ صیغوں (رجم سجدہ، بلی، نعم اور ان تغدیت) پر عام کا اطلاق کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ یہ صیغے الفاظ عموم میں سے نہیں ھیں بعض حضرات نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ وہ حادثہ جس کے تحت یہ لفظ وارد ہوا ہے اس سے قطع نظر یہ لفظ مثلاً لفظ رجم ہر رجم کو شامل ہے خواہ وہ رجم زنا کی وجہ سے ہو یا زنا کے علاوہ ردّت اور افساد فی الارض کی وجہ سے ہو اسی طرح لفظ سجدہ ہر سجدہ کو عام ہے خواہ سہو کا سجدہ ہو خواہ اس کے علاوہ تلاوت کا سجدہ ہو اسی طرح لفظ الف... ہر الف کو عام ہے خواہ وہ اس مال کی جنس سے ہو یا اس کے غیر کی جنس سے ہو اسی طرح ان تغدیت ہر طرح کی غدا کو شامل ہوگا خواہ وہ مدعو الیہ (جس کی طرف دعوت دیگئی ہو) خواہ غیر مدعو الیہ ہو، دوسرے بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہاں عام سے اصطلاحی عام مراد نہیں ہے بلکہ عام سے مراد مطلق ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا خیال ہے اور مذکورہ صیغے اگرچہ اصطلاحی عام نہیں ہے لیکن مطلق ہیں یعنی کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہیں شارح نے فتامل سے ایک تیسرے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے یہاں عام سے مراد یہ ہے کہ وہ صیغہ خاص العین نہ ہو خواہ مطلق ہو جیسے نعل خواہ عام اصطلاحی ہو۔

وَقِیْلَ اَلْکَلَامُ الْمَذْکُوْرُ لِلْمَدْحِ اَوِ الذَّمِّ لَا عُمُوْمَ لَهٗ وَاِنْ کَانَ اللَّفْظُ عَامًّا وَهٰذَا هُوَ الْوَجْهُ السَّادِسُ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ فَلَا یَکُوْنُ عِنْدَهُمْ قَوْلُهٗ تَعَالٰی اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ مِمَّا یُسْتَدَلُّ بِهٖ عَلٰی حَالِ کُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ بَلْ عَلٰی مَنْ نَزَلَ فِیْ حَقِّهِمْ فَقَطْ وَالْبَاقِیْ یُقَاسُ عَلَیْهِمْ اَوْ یَثْبُتُ بِنَصٍّ اٰخَرَ وَعِنْدَنَا هٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ اللَّفْظَ دَالٌّ عَلَی الْعُمُوْمِ فَلَا یُنَافِیْهِ دَلَالَتُهٗ عَلَی الْمَدْحِ وَالذَّمِّ اَیْضًا فَیَجُوْزُ اَنْ یَتَمَسَّکَ بِعُمُوْمِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ

الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ الْاٰيَةَ عَلٰى وُجُوْبِ الزَّكٰوةِ فِيْ حُلِيِّ النِّسَاءِ وَاِنْ كَانَ وَارِدًا فِيْ قَوْمٍ مَخْصُوْصٍ كَنَزُوا الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَيَكُوْنُ اِطْلَاقُ صِيْغَةِ الْمُذَكَّرِ اَعْنِي الَّذِيْنَ عَلَيْهِنَّ تَغْلِيْبًا كَمَا حَرَّرْتُهُ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ۔

ترجمہ:۔ اور کہا گیا ہے کہ جو کلام مدح یا مذمت کیلئے ذکر کیا گیا ہو اس کے لئے عموم نہیں ہوتا ہے اگرچہ لفظ عام ہو یہ وجوہ فاسدہ میں سے چھٹی وجہ فاسد ہے لہذا ان کے نزدیک باری تعالیٰ کے قول ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم سے ہر نیکوکار اور ہر بدکار کے حال پر استدلال نہیں کیا جائے گا بلکہ اس سے صرف انہی لوگوں پر استدلال کیا جائیگا جن کے حق میں یہ کلام نازل ہوا اور باقی لوگوں کو ان پر قیاس کر لیا جائے گا یا دوسری نص سے ثابت ہوگا اور ہمارے نزدیک یہ فاسد ہے اس لئے کہ یہ لفظ عموم پر دلالت کرنیوالا ہے پس اس کی دلالت مدح یا ذم پر بھی اس کے منافی نہ ہوگی چنانچہ اس صورت میں قول باری تعالےٰ والذین یکنزون الذہب والفضۃ الآیہ کے عموم سے عورتوں کے زیورات میں وجوب زکوٰۃ پر استدلال کرنا جائز ہے اگرچہ یہ کلام ایسی مخصوص قوم کے بارے میں وارد ہوا ہے جنھوں نے سونے چاندی کا ذخیرہ کر رکھا تھا اور مذکر یعنی الذین کے صیغہ کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہوگا جیسا کہ میں نے اس کو تفسیر احمدی میں لکھا ہے۔

تشریح:۔ وجوہ فاسدہ میں سے چھٹی وجہ فاسد یہ ہے کہ اگر کوئی کلام مدح کیلئے مذکور ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول ان الابرار لفی نعیم' نیکوکاروں کی مدح کیلئے مذکور ہے یا کوئی کلام ذم کیلئے مذکور ہو جیسے ان الفجار لفی جحیم بدکاروں کی مذمت کیلئے مذکور ہے تو ایسی صورت میں اس کلام کے لئے عموم نہ ہوگا اگرچہ لفظ عام ہو بلکہ ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہوگا جن کے بارے میں یہ کلام نازل ہوا ہے لہذا اس وجہ فاسد کے قائلین بعض شوافع کے نزدیک ان الابرار لفی نعیم سے ہر نیکوکار کے حال پر اور ان الفجار لفی جحیم سے ہر بدکار کے حال پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا بلکہ اس سے صرف انہی لوگوں کے حال پر استدلال کیا جائیگا جن کے حق میں یہ کلام نازل ہوا ہے البتہ باقی نیکوکار اور بدکار لوگوں کو ان پر قیاس کر لیا جائے گا یا ان کا مقام کسی دوسری نص سے ثابت کیا جائے گا' ہمارے نزدیک یہ وجہ فاسد ہے کیوں کہ لفظ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے اور اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے اور جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو اور اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو تو حقیقت پر عمل کرنا واجب ہوگا لہذا یہاں بھی حقیقت یعنی لفظ کے عموم پر عمل کرنا واجب ہے اور مدح اور ذم پر دلالت چونکہ عموم کے منافی بھی نہیں ہے اس لئے بھی یہ کلام اپنے عموم پر دلالت کرے گا پس جب وہ کلام جو مدح اور ذم کیلئے مذکور ہو عام ہے تو باری تعالیٰ کے قول والذین یکنزون الذہب والفضۃ کے عموم سے عورتوں کے

زیورات میں وجوب زکوٰۃ پر استدلال کرنا جائز ہوگا اگرچہ یہ آیت ایسی مخصوص قوم کے بارے میں نازل ہوئی ہے جنہوں نے چاندی اور سونے کو ذخیرہ کر رکھا تھا اور اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تھے یہ آیت پوری اس طرح ہے "والذین یکنزون الذہب والفضۃ ولا ینفقونہا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم" لغت میں کنز کے معنی دفینہ کے ہیں لیکن یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ زکوٰۃ نہ دینا مراد ہے اور اس پر قرینہ ولا ینفقونہا فی سبیل اللہ ہے کیونکہ نفقۂ مفروضہ سے مراد زکوٰۃ ہے اور وعید مال مدفون پر نہیں ہے بلکہ اس مال پر ہے جس کی زکوٰۃ نہ دی گئی ہو خواہ وہ مدفون ہو یا غیر مدفون ہو ویکون اطلاق صیغۃ الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ آیت میں الذین کا صیغہ مذکر ہے، پس اس میں عورتیں کیسے داخل ہو جائیں گی اس کا جواب یہ ہے کہ مذکر الذین کے صیغہ کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہے جیسا کہ تفسیر احمدی میں مذکور ہے۔

وَقِيلَ الْجَمْعُ الْمُضَافُ إِلَى الْجَمَاعَةِ هٰذَا وَجْهٌ سَابِعٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ فَإِنَّ عِنْدَهُمْ إِذَا وَقَعَتْ مُقَابَلَةُ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ حُكْمُهُ حُكْمُ حَقِيقَةِ الْجَمَاعَةِ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ أَيْ لَا بُدَّ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْجَمْعِ الْأَوَّلِ مِنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الثَّانِي فَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً لَا بُدَّ فِي كُلِّ مَالٍ مِنَ السَّوَائِمِ وَالنُّقُودِ وَالْعُرُوضِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ أَنْ تَجِبَ الصَّدَقَةُ وَنَحْنُ نَقُولُ لَا تَجِبُ الصَّدَقَةُ فِي كُلِّ دِرْهَمٍ وَدِينَارٍ بِالْإِجْمَاعِ مَعَ أَنَّهُمَا مِنْ أَفْرَادِ الْأَمْوَالِ فَلَا تَجِبُ فِي كُلِّ أَنْوَاعِهَا أَيْضًا عَلَى مَا ذُكِرَ فِي الْعَضُدِ وَعِنْدَنَا يَقْتَضِي مُقَابَلَةَ الْآحَادِ بِالْآحَادِ حَتَّى إِذَا قَالَ لِامْرَأَتَيْهِ إِذَا وَلَدْتُمَا وَلَدَيْنِ فَأَنْتُمَا طَالِقَتَانِ فَوَلَدَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا وَلَدًا طَلُقَتَا وَلَا يَلْزَمُ أَنْ تَلِدَ كُلُّ امْرَأَةٍ وَلَدَيْنِ كَمَا قَالَ زُفَرُ وَالشَّافِعِيُّ وَإِطْلَاقُ الْجَمْعِ عَلَيْهِمَا مُسَامَحَةٌ بِاعْتِبَارِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ وَنَحْوُهُ لَبِسُوا ثِيَابَهُمْ وَرَكِبُوا دَوَابَّهُمْ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ الْآيَةَ عَلَى مَا تَقَرَّرَ فِي الْفِقْهِ

ترجمہ:۔ اور کہا گیا کہ جمع کا صیغہ جو جماعت کی طرف مضاف ہو یہ وجوہ فاسدہ میں سے ساتویں وجہ ہے کیونکہ ان کے نزدیک جب جمع کا مقابلہ جمع سے ہوگا تو اس کا حکم ہر ایک کے حق میں حقیقت جماعت کا حکم ہوگا یعنی جمع اول کے افراد میں سے ہر فرد کیلئے جمع ثانی کے افراد میں سے ہر فرد کا ہونا ضروری ہے پس باری تعالیٰ کے قول خذ من اموالہم صدقۃ میں غنی کے ہر فرد کے ہر مال میں صدقہ کا واجب ہونا ضروری ہے خواہ وہ مال سوائم سے ہو یا نقود سے یا عروض سے اور ہم کہتے ہیں کہ بالاجماع ہر درہم اور ہر

دینار میں صدقہ واجب نہیں ہوتا ہے باوجودیکہ یہ دونوں افراد اموال میں سے ہیں لہذا اموال کے جمیع انواع میں بھی صدقہ واجب نہ ہوگا جیساکہ عضدی میں مذکور ہے اور ہمارے نزدیک آحاد کا آحاد سے مقابلہ کا تقاضہ کرتا ہے حتی کہ جب کسی نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ جب تم دونوں دو بچے جنو تو تم دونوں کو طلاق ہے پس ان میں سے ہر ایک نے ایک بچہ جنا تو دونوں مطلقہ ہو جائیں گی اور یہ لازم نہ ہوگا کہ ہر ایک دو دو بچے جنے جیساکہ امام زفر اور امام شافعی نے کہا ہے اور جمع کا اطلاق مافوق الواحد کے اعتبار سے مسامحت ہے اس کی مثال لبسوا ثیابہم، رکبوا دوابہم اور باری تعالیٰ کا قول فاغسلوا وجوہکم ہے جیساکہ فقہ میں ثابت ہو چکا ہے

تشریح:- وجوہ فاسدہ میں سے ساتویں وجہ یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک اگر صیغہ جمع کا مقابلہ صیغۂ جمع سے کیا گیا تو ایک جمع کے تمام افراد میں سے ہر ہر فرد دوسری جمع کے افراد میں سے ہر ہر فرد کیلئے ثابت ہوگا مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے خذ من اموالہم صدقۃ اس آیت میں اموال صیغۂ جمع، ہم ضمیر جمع کی طرف مضاف اور منسوب ہے لہذا مذکورہ وجہ فاسد کے تحت غنی کے ہر فرد کے ہر مال میں زکوٰۃ کا واجب ہونا ضروری ہے مال سوائم کے قبیل سے ہو یا نقود کے قبیل سے ہو یا عروض کے قبیل سے ہو لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر سب کا اجماع ہے کہ ہر دینار اور ہر درہم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی حالاں کہ درہم و دینار دونوں مال کے افراد میں سے ہیں لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ اموال کے تمام انواع میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جیساکہ عضدی میں مذکور ہے اور جب ایسا ہے تو اضافت جمع الی الجمع کی صورت میں ایک جمع کے افراد میں سے ہر ہر فرد دوسری جمع کے افراد میں سے ہر ہر فرد کیلئے ثابت نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ احاد، احاد کے مقابل ہوں یعنی اگر ایک جمع کو دوسری جمع کی طرف منسوب کیا گیا تو ایک جمع کا ایک فرد دوسری جمع کے ایک فرد کیلئے ثابت ہوگا یعنی انقسام احاد علی الاحاد ہوگا مثلاً کسی نے اپنی دو بیویوں کو خطاب کر کے کہا اذا ولدتما ولدین فانتما طالقتان اس مثال میں تولید ولدین کو امراتین کی طرف منسوب کیا گیا ہے پس انقسام احاد علی الاحاد کے تحت مطلب یہ ہوگا کہ جب تو نے ایک بچہ جنا تو تجھکو طلاق، اور جب تو نے ایک بچہ جنا تو تجھکو طلاق چنانچہ جب دونوں نے ایک ایک بچہ جنا تو شرط متحقق ہونے کی وجہ سے جزاء یعنی طلاق متحقق ہو جائیگی اور وقوع طلاق کے لئے ہر ایک کا دو بچے جننا ضروری نہ ہوگا جیساکہ امام شافعی اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے اطلاق الجمع علیہما الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ولدتما اور ولدین دونوں تثنیہ کے صیغے ہیں اور بحث ہے اضافت جمع الی الجمع کی، لہذا ان دونوں پر جمع کا اطلاق کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مافوق الواحد کا اعتبار کرتے ہوئے ان دونوں پر مسامحۃً جمع کا اطلاق کر دیا گیا ہے در حقیقت مقابلۂ جمع بالجمع کی مثال میں یہ اقوال ہیں لبسوا ثیابہم، انھوں نے اپنا اپنا کپڑا پہن لیا، رکبوا دوابہم وہ سب اپنی اپنی سواری پر سوار ہو گئے فاغسلوا وجوہکم تم سب اپنا اپنا چہرہ دھولو اسی انقسام احاد علی الاحاد

کی وجہ سے کہا گیا ہے کہ فاغسلوا ایدیکم ادراجلکم میں ایک ایک ہاتھ اور ایک ایک پیر کا دھونا تو عبارت النص سے ثابت ہوگا اور دوسرے ہاتھ اور دوسرے پاؤں کا دھونا دلالت النص یا اجماع سے ثابت ہوگا (طحطاوی)

وَقِيْلَ الْاَمْرُ بِالشَّيْءِ هٰذَا رَجَةٌ ثَامِنَةٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ وَفِيْهِ اِخْتِلَافٌ كَثِيْرٌ فَقِيْلَ اِنَّ حُكْمَ لِلْاَمْرِ وَالنَّهْيِ فِيْ ضِدِّهِمَا اَصْلًا وَقِيْلَ لَهٗ حُكْمٌ فِيْهِ وَهُوَ اَنَّ الْاَمْرَ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِي النَّهْيَ عَنْ ضِدِّهٖ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَكُوْنُ اَمْرًا بِضِدِّهٖ فَيَدُلُّ الْاَمْرُ عَلٰى تَحْرِيْمِ ضِدِّهٖ وَالنَّهْيُ عَلٰى وُجُوْبِ ضِدِّهٖ فَاِنْ كَانَ لَهٗ ضِدٌّ وَاحِدٌ فِيْهِمَا وَاِنْ كَانَتْ لَهٗ اَضْدَادٌ كَثِيْرَةٌ فَفِي الْاَمْرِ يَحْرُمُ جَمِيْعُ اَضْدَادِهٖ وَفِي النَّهْيِ يَكْفِيْ لَهُ الْاِتْيَانُ بِوَاحِدٍ مِنَ الْاَضْدَادِ غَيْرِ مُعَيَّنٍ فِيْ هٰذَا هُوَ مُخْتَارُ الْجَصَّاصِ وَعِنْدَنَا الْاَمْرُ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِيْ كَرَاهَةَ ضِدِّهٖ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَقْتَضِيْ اَنْ يَّكُوْنَ ضِدُّهٗ فِيْ مَعْنٰى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الشَّيْءَ فِيْ نَفْسِهٖ لَا يَدُلُّ عَلٰى ضِدِّهٖ وَاِنَّمَا يَلْزَمُ الْحُكْمُ فِي الضِّدِّ ضَرُوْرَةً لِلْاِمْتِثَالِ فَتَكْفِي الدَّرَجَةُ الْاَدْنٰى فِيْ ذٰلِكَ وَهِيَ الْكَرَاهَةُ فِي الْاَوَّلِ لِاَنَّهَا دُوْنَ التَّحْرِيْمِ وَالسُّنَّةُ الْوَاجِبَةُ فِي الثَّانِيْ لِاَنَّهَا دُوْنَ الْفَرْضِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْاِقْتِضَاءِ الْمُصْطَلَحَ السَّابِقَ بِجَعْلِ غَيْرِ الْمَنْطُوْقِ مَنْطُوْقًا لِتَصْحِيْحِ الْمَنْطُوْقِ بَلْ اِثْبَاتُ اَمْرٍ لَازِمٍ فَقَطْ وَهٰذَا اِذَا لَمْ يَلْزَمْ مِنَ الْاِشْتِغَالِ بِالضِّدِّ تَفْوِيْتُ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ فَاِنْ لَزِمَ مِنْهُ ذٰلِكَ يَكُوْنُ حَرَامًا بِالْاِتِّفَاقِ وَهٰذَا مَعْنٰى مَا قَالَ وَفَائِدَةُ هٰذَا الْاَصْلِ اَنَّ التَّحْرِيْمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدًا بِالْاَمْرِ لَمْ يُعْتَبَرْ اِلَّا مِنْ حَيْثُ يَفُوْتُ الْاَمْرُ فَاِذَا لَمْ يُفَوِّتْهُ كَانَ مَكْرُوْهًا كَالْاَمْرِ بِالْقِيَامِ يَعْنِيْ اِلَى الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ بَعْدَ فَرَاغِ الْاُوْلٰى اَوِ الثَّالِثَةِ بَعْدَ فَرَاغِ التَّشَهُّدِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُوْدِ قَصْدًا حَتّٰى اِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلَاتُهٗ بِنَفْسِ الْقُعُوْدِ وَلٰكِنَّهٗ يُكْرَهُ لِاَنَّ نَفْسَ الْقُعُوْدِ وَهُوَ قُعُوْدٌ مِقْدَارَ تَسْبِيْحَةٍ لَا يُفَوِّتُ الْقِيَامَ فَيُكْرَهُ وَاِنْ مَكَثَ كَثِيْرًا بِحَيْثُ ذَهَبَ اَوَانُ الْقِيَامِ يُفْسِدُ الصَّلٰوةَ وَمِنْ هٰهُنَا ظَهَرَ اَنَّ الْاِشْتِغَالَ بِالضِّدِّ فِي الْوَقْتِ الْمُوَسَّعِ لِلصَّلٰوةِ لَا يَحْرُمُ وَفِي الْوَقْتِ الْمُضَيَّقِ لَهَا يَحْرُمُ وَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ الضِّدُّ فِيْ نَفْسِهٖ عِبَادَةً مَقْصُوْدَةً اَوْ اَمْرًا مُبَاحًا۔

ترجمہ:۔ اور کہا گیا کہ امر بالشئی یہ وجوہ فاسدہ میں سے آٹھویں وجہ ہے اور اس میں بہت اختلاف ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ امر اور نہی کا حکم ان کے خلاف میں بالکل نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ انکے خلاف

میں حکم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ امر بالشیٔ اپنی ضد سے نہی کا تقاضہ کرتا ہے اور نہی عن الشیٔ اس کی ضد کا حکم ہوتا ہے، پس امر اپنی ضد کی تحریم پر دلالت کرے گا اور نہی اپنی ضد کے وجوب پر دلالت کرے گی چنانچہ اگر اس کی ایک ضد ہو تو فبہا اور اگر اضداد کثیرہ ہوں تو امر میں اس کے جمیع اضداد حرام ہوں گے اور نہی میں اس کے اضداد میں سے ایک غیر معین ضد پر عمل کرنا کافی ہوگا یہ امام جصاص کا اختیار کردہ قول ہے اور ہمارے نزدیک امر بالشیٔ اپنے مخالف کی کراہت کو چاہتا ہے اور نہی عن الشیٔ اس بات کو چاہتی ہے کہ اس کی ضد سنت موکدہ کے معنی میں ہو، اور یہ اس لئے کہ شیٔ فی نفسہ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ امتثال کے پیش نظر ضد میں حکم کو لازم کرتی ہے جس میں ادنیٰ درجہ کافی ہے اور وہ اول میں کراہت ہے اس لئے کہ کراہت تحریم سے کم درجہ ہے اور ثانی میں سنت موکدہ ہے کیوں کہ وہ فرض سے کم درجہ ہے اور متن میں جو اقتضاء ہے اس سے سابقہ اصطلاحی اقتضاء تصحیح منطوق کیلئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا مراد نہیں ہے بلکہ صرف امر لازم کو ثابت کرنا مراد ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کر دینا لازم نہ آئے چنانچہ اگر اس سے یہ لازم آیا تو وہ بالاتفاق حرام ہوگا یہی مطلب ہے مصنف کے اس قول کا کہ اس قاعدہ کا فائدہ یہ ہے کہ تحریم چونکہ امر سے مقصود نہیں ہوتی اس لئے اس کا اعتبار صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ وہ امر کو فوت کر دے، پس جب اس کو فوت نہیں کیا تو مکروہ ہوگا جیسے امر بالقیام یعنی رکعت اولیٰ سے فراغت کے بعد رکعت ثانیہ کے لئے یا تشہد کے بعد رکعت ثانیہ کیلئے قیام کا امر قصداً نہی عن القعود نہیں ہے حتیٰ کہ جب مصلی بیٹھ گیا پھر کھڑا ہو گیا تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی لیکن مکروہ ہوگی کیوں کہ نفس قعود یعنی ایک تسبیح کی مقدار قعود کرنا قیام کو فوت نہیں کرتا ہے لہٰذا وہ مکروہ ہوگا اور اگر زیادہ ٹھہر گیا کہ قیام کا وقت ہی ختم ہو گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور یہاں سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ نماز کے موسّع وقت میں ضد کے ساتھ مشغول ہونا حرام نہیں اور اس کے تنگ وقت میں حرام ہے اگرچہ وہ ضد فی نفسہٖ عبادت مقصودہ یا امر مباح ہو۔

تشریح :- وجوہ فاسدہ میں سے آٹھویں وجہ فاسد میں اختلاف بہت ہے چنانچہ امام غزالی اور امام الحرمین وغیرہ نے کہا کہ امر و نہی کا حکم ان کی ضد میں نہیں ہوتا ہے یعنی ان حضرات کے نزدیک امر بالشیٔ اس کی ضد سے نہی کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور نہی عن الشیٔ اس کی ضد کے مامور بہ ہونے کا تقاضہ نہیں کرتی ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ امر و نہی دونوں میں سے ہر ایک کے لئے اس کی ضد میں حکم ہوتا ہے چنانچہ امر بالشیٔ اپنی ضد کی نہی کا تقاضہ کرتا ہے اور نہی عن الشیٔ اپنی ضد کے مامور بہ ہونے کا تقاضہ کرتی ہے یعنی امر بالشیٔ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی ضد حرام ہے اور نہی عن الشیٔ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس کی ضد واجب ہے پس اگر امر و نہی میں سے ہر ایک کے لئے ایک ہی ضد ہو جیسے امر بالایمان کی ضد کفر ہے اور نہی عن الکفر کی ضد ایمان ہے تو فبہا یعنی امر کی صورت میں اس کی ضد واحد مامور بہ اور واجب ہوگی اور

اگر بہت سے اضداد ہوں مثلاً امر بالقیام کی ضد رکوع، سجود، اور قعود ہے اور نہی عن شرب خمر کی ضد شرب ماء شرب لبن اور شرب نبیذ وغیرہ ہے تو امر کی صورت میں اس کی تمام اضداد حرام ہو جائیں گی مثلاً اگر قیام کا امر کیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ رکوع، سجود، اور قعود سب حرام ہیں اور نہی کی صورت میں اس کی اضداد میں سے کسی ایک غیر معین کو بجالانا کافی ہوگا مثلاً اگر شرب خمر سے منع کیا گیا تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کی تمام اضداد کا شرب ضروری ہے بلکہ اضداد میں سے کسی ایک کا شرب کر لینا بھی کافی ہوگا امام جصاص کا مذہب مختار یہی ہے۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ اس سلسلہ میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ امر بالشئ اپنی ضد کی کراہت کو مستلزم ہے اور نہی عن الشئ اپنی ضد کے سنت مؤکدہ ہونے کو مستلزم ہے یعنی امر بالشئ کی صورت میں اس شئ کی ضد مکروہ ہوگی اور نہی عن الشئ کی صورت میں شئ کی ضد سنت مؤکدہ ہوگی، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ شئ فی نفسہٖ ضد پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ صرف امتثال اور تعمیلِ حکم کے پیش نظر حکم کو ضد میں لازم قرار دیتی ہے جس میں ادنیٰ درجہ کافی ہے اور امر کی صورت میں اس کی ضد کا ادنیٰ درجہ کراہت ہے اور کراہت ادنیٰ درجہ اس لئے ہے کہ کراہت، تحریم سے کم تر ہوتی ہے اور نہی کی صورت میں اسکی ضد کا ادنیٰ درجہ سنتِ مؤکدہ ہے کیوں کہ سنت مؤکدہ فرض سے کم رتبہ ہے دلیس المراد بالاقتضاء سے شارح فرماتے ہیں کہ متن میں جو اقتضاء ہے اس سے سابقہ اصطلاحی اقتضاء یعنی منطوق کو صحیح کرنے کیلئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا مراد نہیں ہے بلکہ صرف امر لازم کو ثابت کرنا مراد ہے شارح کہتے ہیں کہ مامور بہ کی ضد کا مکروہ ہونا اس صورت میں ہے جب کہ ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کرنا لازم نہ آتا ہو چنانچہ اگر مامور بہ کی ضد کیساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کرنا لازم آتا ہو تو مامور بہ کو فوت کرنا اور اس کی ضد کے ساتھ مشغول ہونا بالاتفاق حرام ہوگا۔

اسی بات کو مصنف نے اس طرح ذکر کیا ہے کہ مذکورہ اصل (کہ امر بالشئ اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے) کا فائدہ یہ ہے کہ امر سے چونکہ تحریم مقصود نہیں ہوتی۔ یعنی امر بالشئ اس کی ضد کی تحریم کے لئے وضع نہیں ہوتا ہے اس لئے امر کی ضد میں اسی صورت میں تحریم معتبر ہوگی جبکہ اس کی ضد میں مشغول ہونا مامور بہ کو فوت کر دیتا ہو لہذا جس صورت میں مامور بہ فوت نہ ہو اس صورت میں امر کی ضد پر عمل کرنا مکروہ ہوگا مثلاً رکعت اولیٰ سے فراغت کے بعد رکعت ثانیہ کیلئے قیام کا امر یا تشہد سے فراغت کے بعد تیسری رکعت کیلئے قیام کا امر قصداً نہی عن القعود نہ ہوگا چنانچہ اگر مصلی نے قعود کیا اور کچھ تاخیر کے بعد قیام کیا تو نفسِ قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی البتہ مکروہ ہوگی کیونکہ نفس قعود یعنی ایک تسبیح کی مقدار بیٹھنا قیام کو فوت نہیں کرتا ہے اور جب نفس قعود قیام کو فوت نہیں کرتا ہے تو نفس قعود مکروہ ہوگا اور اگر قعود اسقدر طویل ہو گیا کہ قیام کا وقت ہی جاتا رہا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ نماز کے کشادہ وقت میں اگر کوئی شخص اس نماز کے علاوہ دوسری کسی عبادت یا امر مباح میں مشغول ہو گیا

تو یہ حرام نہ ہوگا کیوں کہ یہ مشغول ہونا نماز کو فوت نہ کریگا، اور اگر نماز کے تنگ وقت میں کسی دوسری عبادت یا کسی امر مباح میں مشغول ہوگیا تو یہ مشغول ہونا حرام ہوگا کیونکہ اس صورت میں یہ مشغولیت نماز کو فوت کردے گی۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِيَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْاِزَارِ وَالرِّدَاءِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى اَصْلِ اَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِيْ اَنْ يَكُوْنَ ضِدُّهٗ فِيْ مَعْنٰى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَمَّا نُهِيَ الْمُحْرِمُ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ وَلَا بُدَّ اَنْ يَلْبَسَ شَيْئًا يَسْتُرُ بِهِ الْعَوْرَةَ وَاَدْنٰى مَا تَكُوْنُ بِهِ الْكِفَايَةُ هُوَ الْاِزَارُ وَالرِّدَاءُ لَزِمَ اَنْ لَا يَتْرُكَهُمَا كَمَا لَمْ تُتْرَكِ السُّنَّةُ الْمُؤَكَّدَةُ وَاِلَّا فَالسُّنَّةُ الْاِصْطِلَاحِيَّةُ هُوَ مَا كَانَ مَرْوِيًّا عَنِ الرَّسُوْلِ قَوْلًا اَوْ فِعْلًا لَا مَا يَثْبُتُ بِالْعَقْلِ وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ قُلْنَا وَتَفْرِيْعٌ عَلٰى اَصْلِ اَنَّ الْاَمْرَ يَقْتَضِيْ كَرَاهَةَ ضِدِّهٖ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ يَعْنِيْ لِاَجْلِ هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ خَاصَّةً اَنَّ مَنْ سَجَدَ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ لَمْ تَفْسُدْ صَلٰوتُهٗ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ بِالنَّهْيِ وَاِنَّمَا الْمَامُوْرُ بِهٖ فِعْلُ السُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ طَاهِرٍ فَاِذَا اَعَادَهَا عَلٰى مَكَانٍ طَاهِرٍ جَازَ عِنْدَهٗ فَالْاِشْتِغَالُ بِالسُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ يَكُوْنُ مَكْرُوْهًا عِنْدَهٗ لَا مُفْسِدًا لِلصَّلٰوةِ لِاَنَّهٗ لَمْ يُفَوِّتِ الْمَامُوْرَ بِهٖ حِيْنَ اَعَادَهَا وَقَالَا السَّاجِدُ عَلَى النَّجِسِ بِمَنْزِلَةِ الْحَامِلِ لَهٗ اَيْ لِلنَّجَسِ لِاَنَّهٗ اِذَا سَجَدَ عَلَى النَّجِسِ اَخَذَ وَجْهُهٗ صِفَةَ النَّجِسِ لِاَجْلِ الْمُجَاوَرَةِ فَلَمْ تُوْجَدِ الطَّهَارَةُ فِيْ بَعْضِ اَجْزَاءِ الصَّلٰوةِ وَالتَّطْهِيْرُ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ دَائِمٌ فَيَصِيْرُ ضِدُّهٗ مُفَوِّتًا لِلْفَرْضِ كَمَا فِي الصَّوْمِ فَكَمَا اَنَّ الْكَفَّ عَنْ قَضَاءِ الشَّهْوَةِ فَرْضٌ فِي الصَّوْمِ فَيَفُوْتُ بِالْاَكْلِ فِيْ جُزْءٍ مِنْ وَقْتِهٖ فَكَذٰلِكَ الْكَفُّ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ فِي الصَّلٰوةِ وَهُوَ يَفُوْتُ بِالسُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ فَتَفْسُدُ۔

ترجمہ:۔ اسی لئے ہم نے کہا کہ محرم کو چونکہ سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کردیا گیا اس لئے تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا یہ اس اصل پر تفریع ہے کہ اس بات کو چاہتی ہے کہ اس کی ضد سنت مؤکدہ کے معنی میں ہو اور یہ اس لئے کہ محرم کو چونکہ سلے ہوئے کپڑے کے پہننے سے روک دیا گیا ہے اور یہ ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز پہنے جس سے وہ ستر چھپا سکے اور اس کا ادنیٰ درجہ جس سے کفایت ہوسکے تہبند

اور چادر ہے لہذا لازم ہو گیا کہ ان کو ترک نہ کیا جائے جیسا کہ سنت موکدہ کو ترک نہیں کیا جاتا ہے ورنہ سنت اصطلاحی وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا فعلاً مروی ہو نہ کہ وہ جو عقل سے ثابت ہوا ور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس جملہ کا عطف قلنا پر ہے اور لف ونشر غیر مرتب کے طور پر اس اصل پر تفریع ہے کہ امر اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس قاعدے کی وجہ سے خاص طور پر امام ابو یوسف نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ وہ نہی سے مقصود، نہیں ہے البتہ مامور بہ پاک جگہ پر سجدہ کرنا ہے چنانچہ جب وہ شخص پاک جگہ پر سجدہ کا اعادہ کرے گا تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جائے گی، پس ناپاک جگہ پر سجدہ کے ساتھ مشغول ہونا ابو یوسف کے نزدیک مکروہ ہے مفسد صلوٰۃ نہیں ہے کیونکہ اعادہ کے وقت وہ مُفوّت مامور بہ نہیں رہا اور طرفین نے فرمایا کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنیوالا حامل نجاست کے مرتبہ میں ہے کیونکہ جب وہ نجس پر سجدہ کرے گا تو مجاورت کی وجہ سے اس کا چہرہ نجس کی صفت اختیار کرے گا، لہذا نماز کے بعد اجزاء میں طہارت نہ پائی گئی اور حمل نجاست سے تطہیر ایک دائمی فرض ہے لہذا اس کی ضد مفوّت للفرض ہوگی جیسا کہ روزے میں، پس جس طرح صوم میں قضائے شہوت سے رکنا فرض ہے اور روزہ اپنے وقت کے کسی جز میں اکل سے فوت ہو جاتا ہے اسی طرح نماز میں حمل نجاست سے رکنا فرض ہے اور یہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے فوت ہو جاتا ہے لہذا نماز فاسد ہو جائیگی۔

تشریح: احناف کے مذہب کے مطابق دو اصول بیان کئے گئے تھے (۱) امر بالشئی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہو (۲) نہی عن الشئی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت موکدہ ہو۔ لف ونشر غیر مرتب کے طور پر دوسرے اصول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ "محرم" کو سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کیا گیا ہے چنانچہ بخاری میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما، کی روایت ہے کہ ایک آدمی نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ محرم، کون کون سے کپڑے پہن سکتا ہے آپ نے فرمایا کرتہ مت پہنو عمامہ نہ باندھو پائجامہ نہ پہنو ٹوپی نہ پہنو، موزے نہ پہنو۔ ہاں اگر کسی کے پاس جوتے نہ ہوں تو موزے پہن سکتا ہے لیکن موزے ٹخنوں کے نیچے سے کٹے ہوئے ہوں، بہرحال "محرم" کو سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع، کیا گیا ہے لہذا بغیر سلے ہوئے کپڑے یعنی تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جب محرم کو سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کر دیا گیا حالانکہ ستر عورت کیلئے کچھ نہ کچھ پہننا ضروری ہے اور ستر عورت کیلئے تہبند اور چادر کافی ہو جاتے ہیں، تو اس سے یہ بات لازم آئی کہ حالت احرام میں ان دونوں کپڑوں کو ترک نہیں کیا جائیگا، جیسا کہ سنت مؤکدہ کو ترک نہیں کیا جاتا ہے۔ الغرض نہی عن الشئی اس امر کی مقتضی ہے کہ اس کی ضد سنت مؤکدہ کی طرح ہو یہ مطلب نہیں کہ اس کی ضد بعینہ سنت مؤکدہ ہو ورنہ یہ خلاف حقیقت ہوگا کیونکہ اصطلاحی سنت تو وہی ہے جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا

نعلاً یا تقریراً مردی ہو وہ نہیں جو محض عقل سے ثابت ہو، اور پہلے اصول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ اس قاعدے کی وجہ سے کہ امر اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہو فرمایا کہ اگر کسی شخص نے ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی کیوں کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا نہی سے مقصود نہیں ہے بلکہ صرف پاک جگہ پر سجدہ کرنا مامور بہ ہے چنانچہ اگر مصلی نے ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے کے بعد پاک جگہ پر اس کا اعادہ کرلیا تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جائے گی ۔

الحاصل ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا امام ابو یوسف کے نزدیک مکروہ ہے مفسد صلوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ جب اس نے پاک جگہ پر سجدہ کا اعادہ کرلیا تو اب یہ مفوّت مامور بہ نہ رہا، اور جب مفوّت مامور بہ نہ رہا تو مامور بہ کی ضد حرام نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی، اور طرفینؒ نے فرمایا کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے والا ایسا ہے جیسا کہ حامل نجس کیونکہ جب مصلی نجس پر سجدہ کرے گا تو اس کا چہرہ نجس کی صحبت اور ہمسایگی کے سبب سے نجس کی صفت قبول کرے گا لہٰذا اس بنا پر نماز کے بعض اجزاء میں طہارت موجود نہ رہے گی اور حمل نجاست سے تطہیر ایک دائمی فرض ہے لہٰذا اس کی ضد یعنی ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا فرض یعنی تطہیر عن حمل النجاست، کو فوت کرنے والا ہوگا اور جب ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا فرض کو فوت کر دیتا ہے تو ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا حرام ہوگا اور اس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی، اور یہ ایسا ہے جیسا کہ روزے میں قضاء شہوت سے رکنا فرض ہے اور روزہ اپنے وقت کے کسی جز میں کھانے سے فوت ہو جاتا ہے، اسی طرح نماز میں حمل نجاست سے رکنا فرض ہے اور یہ رکنا ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے فوت ہو گیا، لہٰذا اس فرض کے فوت ہونے سے نماز فاسد ہو جائے گی ۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ أَقْسَامِ الْكِتَابِ بِلَوَاحِقِهَا أَوْرَدَ بَعْدَهَا بَعْضَ مَا ثَبَتَ مِنَ الْكِتَابِ مِنَ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ اقْتِدَاءً لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَذْكُرَهَا بَعْدَ بَابِ الْقِيَاسِ فِي جُمْلَةِ بَحْثِ الْأَحْكَامِ الْآتِيَةِ كَمَا فَعَلَ ذٰلِكَ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ فَقَالَ فَصْلٌ الْمَشْرُوعَاتُ عَلٰى نَوْعَيْنِ عَزِيمَةٌ يَعْنِي أَنَّ الْأَحْكَامَ الْمَشْرُوعَةَ الَّتِي شَرَعَهَا اللّٰهُ تَعَالٰى لِعِبَادِهِ عَلٰى نَوْعَيْنِ أَحَدُهَا الْعَزِيمَةُ وَالثَّانِي الرُّخْصَةُ فَالْعَزِيمَةُ وَهِيَ اسْمٌ لِمَا هُوَ أَصْلٌ مِنْهَا غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ يَعْنِي لَمْ يَكُنْ شَرْعُهَا بِاعْتِبَارِ الْعَوَارِضِ كَمَا كَانَ شَرْعُ الْإِفْطَارِ بِاعْتِبَارِ الْمَرَضِ بَلْ يَكُونُ حُكْمًا أَصْلِيًّا مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى، اِبْتِدَاءً سَوَاءٌ كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْفِعْلِ كَالْمَأْمُورَاتِ أَوْ مُتَعَلِّقًا بِالتَّرْكِ كَالْمُحَرَّمَاتِ ـ

ترجمہ :۔ اور جب مصنفؒ اقسام کتاب اور ان کے لواحق کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اس کے بعد

فخر الاسلام کی اقتدار کرتے ہوئے ان احکام شرعیہ کو لائے جن کا ثبوت کتاب سے ہوا ہے حالاں کہ مناسب یہ تھا کہ وہ ان احکام کو باب القیاس کے بعد جملہ بحث الاحکام میں ذکر کرتے جیسا کہ اس کو صاحب توضیح نے کیا ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا فصل احکام مشروعہ دو قسموں پر منقسم ہیں عزیمت یعنی وہ احکام مشروعہ جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مشروع کیا ہے دو قسموں پر مشتمل ہیں عزیمت، اور رخصت، پس عزیمت اس چیز کا نام ہے جو احکام مشروعہ میں سے اصل ہے عوارض کے ساتھ متعلق نہیں ہے یعنی اس کو عوارض کے اعتبار سے مشروع نہیں کیا ہے جیسا کہ افطار مرض کے اعتبار سے مشروع کیا گیا ہے بلکہ شروع ہی سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم اصلی ہو خواہ فعل سے متعلق ہو جیسے مامورات یا ترک فعل سے متعلق ہو جیسے محرمات۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ جب مصنفؒ کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے لواحق کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب فخر الاسلام کی اتباع میں بعض ان احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کا ثبوت کتاب اللہ سے ہوا ہے شارح کہتے ہیں کہ مناسب بات تو یہ تھی کہ ان احکام کو باب القیاس کے بعد بحث الاحکام کے تحت ذکر کیا جاتا جیسا کہ صاحب توضیح نے کیا ہے، بہر حال ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ احکام جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مشروع کیا ہے ان کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت، عزیمت اسکا نام ہے جو احکام میں اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو یعنی اس کو کسی عارض کی وجہ سے مشروع نہ کیا گیا ہو جیسا کہ رمضان میں مرض کی وجہ سے افطار کو مشروع کیا گیا ہے، پس رمضان میں مرض کی وجہ سے افطار کا مشروع ہونا عزیمت نہیں ہو گا بلکہ رخصت ہو گا، بہر حال عزیمت وہ ہے جو ابتدا ہی سے اللہ کی جانب سے حکم اصلی ہو خواہ اس کا تعلق فعل سے ہو جیسے مامورات خواہ اس کا تعلق فعل سے ہو جیسے محرمات

(فوائد) عزیمت کی اور بھی چند تعریفیں ہیں (۱) عزیمت وہ حکم ہے جو ایسے طور پر ثابت ہو جس میں دلیل شرعی کی مخالفت نہ ہو (۲) عزیمت وہ ہے جس کی دلیل مانع سے سلامت ہو (۳) عزیمت وہ ہے جو بندوں پر اللہ کے واجب کرنے سے لازم ہو جیسے عبادات خمسہ ہر ایک میں عزیمت کی تعریف کے برخلاف رخصت کی تعریف ہو گی۔

سیّد زاہد

وَهِيَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ لِاَنَّهَا لَا تَخْلُوْ مِنْ اَنْ يُّكَفَّرَ جَاحِدُهَا اَوْ لَا اَلْاَوَّلُ هُوَ الْفَرْضُ وَالثَّانِيْ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يُّعَاقَبَ بِتَرْكِهٖ اَوْ لَا اَلْاَوَّلُ هُوَ الْوَاجِبُ وَالثَّانِيْ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّسْتَحِقَّ تَارِكُهُ الْمَلَامَةَ اَوْ لَا فَالْاَوَّلُ هُوَ السُّنَّةُ وَالثَّانِيْ هُوَ النَّفْلُ وَالْحَرَامُ دَاخِلٌ فِي الْفَرْضِ بِاعْتِبَارِ التَّرْكِ وَكَذَا الْمَكْرُوْهُ فِي الْوَاجِبِ وَالْمُبَاحُ مِمَّا لَيْسَ بِمَشْرُوْعٍ بِالْمَعْنَى الَّذِيْ قُلْنَا فَالْاَوَّلُ فَرِيْضَةٌ وَهِيَ مَا لَا يَحْتَمِلُ زِيَادَةً وَلَا نُقْصَانًا ثَبَتَتْ بِدَلِيْلٍ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ فَاِعْدَادُ الرَّكْعَاتِ وَالصِّيَامَاتِ وَكَيْفِيَّتُهُمَا كُلُّهَا مُتَعَيِّنَةٌ بِتَعْيِيْنٍ لَا اِزْدِيَادَ فِيْهِ وَلَا نُقْصَانَ وَثَابِتٌ بِمَقْطُوْعٍ لَا يَحْتَمِلُ الشُّبْهَةَ وَلَا يُقَالُ اَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ بَعْضَ الْمُبَاحَاتِ وَالنَّوَافِلِ الثَّابِتَتَيْنِ كَذٰلِكَ لِاَنَّ كَلِمَةَ مَا عِبَارَةٌ عَنْ عَزِيْمَةٍ مَعْهُوْدَةٍ لَمْ يَتَنَاوَلْهَا قَطُّ كَالْاِيْمَانِ وَالْاَرْكَانِ الْاَرْبَعَةِ وَهِيَ الصَّلٰوةُ وَالزَّكٰوةُ وَالصَّوْمُ وَالْحَجُّ ۔

ترجمہ:۔ اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں اسلئے کہ وہ دو حال سے خالی نہیں، اس کا منکر کافر ہوگا یا نہیں اول تو فرض ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں اس کے ترک کی وجہ سے سزا دی جائے گی یا نہیں اول واجب ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں اس کا تارک مستحق ملامت ہوگا یا نہیں اول سنت ہے اور ثانی نفل ہے اور حرام ترک کے اعتبار سے فرض میں داخل ہے اور اسی طرح مکروہ واجب میں اور مباح اس قبیل سے ہے جو ہمارے بتلائے ہوئے معنی کے اعتبار سے مشروع نہیں ہے پس پہلی قسم فرض ہے یہ وہ حکم مشروع ہے جو زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتا ہے (اور) ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ نہ ہو چنانچہ رکعتوں اور روزوں کی تعداد اور ان کی کیفیت ایسے طور پر متعین ہے جس میں نہ زیادتی ہے اور نہ کمی ہے اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہے جس میں شبہ کا احتمال نہیں ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مذکورہ تعریف ایسے بعض مباحات اور نوافل کو شامل ہے جو اسی طرح ثابت ہیں کیوں کہ کلمہ "ما" سے ایسی عزیمت معہودہ مراد ہے جو ان کو شامل نہیں ہے جیسے ایمان اور ارکانِ اربعہ یعنی نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج ۔

تشریح:۔ مصنف ؒ نے کہا کہ عزیمت کی چار قسمیں ہیں (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل ۔ ان چاروں کے درمیان دلیلِ حصر یہ ہے کہ عزیمت دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس کا منکر کافر ہوگا اور یا اس کا منکر کافر نہ ہوگا پہلی صورت فرض کہلاتی ہے اور دوسری صورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اسکے ترک کرنیوالے کو عذاب ہوگا اور یا عذاب نہ ہوگا ان میں سے پہلی صورت واجب ہے اور دوسری صورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا تارک ملامت کا مستحق ہوگا اور یا ملامت کا مستحق نہیں ہوگا اول کو سنت

اور ثانی کو نفل کہتے ہیں۔

"والحرام داخل فی الفرض الخ" سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ عزیمت کو مذکورہ چار چیزوں میں منحصر کرنا باطل ہے کیوں کہ اس حصر سے حرام، مکروہ اور مباح خارج ہو جاتے ہیں حالانکہ یہ تینوں عزیمت میں داخل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حرام، فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے اس طور پر کہ حرام کا ترک کرنا اگر دلیل قطعی سے ثابت ہو تو وہ ترک فرض ہوگا جیساکہ شرب خمر کو ترک کرنا اور اگر دلیل ظنی سے ثابت ہو تو وہ ترک، واجب ہوگا جیساکہ شطرنج کیساتھ کھیلنے کو ترک کرنا واجب ہے بہر حال حرام ترک کے اعتبار سے فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے اس صورت میں فرض سے مراد عام ہوگا خواہ اس کا کرنا فرض ہو خواہ اس کا ترک کرنا فرض ہو اور رہا مکروہ تو اس کی دو قسمیں ہیں مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی تو واجب میں داخل ہے اسلئے کہ مکروہ تحریمی کا ترک کرنا واجب ہے جیساکہ گوہ کا کھانا مکروہ تحریمی ہے اس صورت میں واجب سے مراد بھی عام ہوگا یعنی خواہ اس کا کرنا واجب ہو خواہ اس کا ترک کرنا واجب ہو اور مکروہ تنزیہی، سنت میں داخل ہوگا اسلئے کہ مکروہ تنزیہی کا ترک کرنا بھی سنت ہے اس صورت میں سنت سے مراد بھی عام ہوگا یعنی خواہ اس کا کرنا سنت ہو خواہ اس کا ترک کرنا سنت ہو۔ مباح کے بارے میں بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ وہ نفل میں داخل ہے کیوں کہ تقسیم مذکور کے مطابق نفل وہ ہے جس کا منکر کافر نہ ہو اور اس کا تارک نہ معذب ہو اور نہ مستحق ملامت ہو۔ نفل کی یہ تعریف چونکہ مباح پر بھی صادق آتی ہے اسلئے مباح نفل میں داخل ہوگا۔ بہر حال جب حرام، فرض یا واجب میں داخل ہے اور مکروہ تحریمی واجب میں اور مکروہ تنزیہی سنت میں داخل ہے اور مباح نفل میں داخل ہے تو عزیمت کو مذکورہ چار قسموں میں منحصر کرنا باطل نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیون رحمہ اللہ نے مباح کو نفل میں داخل نہیں کیا ہے بلکہ انھوں نے فرمایا ہے کہ ہم نے فصل کے شروع میں مشروع کی جو تعریف بیان کی ہے وہ تعریف مباح پر صادق نہیں آتی لہٰذا مباح مشروع کے قبیل سے نہ ہوگا اور جب مباح، مشروع کے قبیل سے نہیں ہے تو مشروع کی قسم عزیمت کے قبیل سے بھی نہ ہوگا اور جب مباح عزیمت کے قبیل سے نہیں ہے تو مباح اگر عزیمت کے اقسام اربعہ سے خارج ہو گیا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ مذکورہ چار قسموں میں سے پہلی قسم فرض ہے فرض وہ حکم ہے جس میں زیادتی اور کمی کا احتمال نہ ہو اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کسی طرح کا کوئی شک وشبہ نہ ہو مثلاً نماز میں رکعتوں کی تعداد اور روزوں کی تعداد اور ان کی کیفیات یہ سب چیزیں اس طور پر متعین ہیں کہ ان میں نہ زیادتی کا احتمال ہے اور نہ کمی کا اور ایسی دلیلِ قطعی سے ثابت ہیں جس میں شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

علامہ ابن العابدین نے فرمایا ہے کہ دلائل سمعیہ چار ہیں (۱) قطعی الثبوت، قطعی الدلالت جیسے نصوص قرآن یعنی مفسر، محکم اور وہ سنت متواترہ جس کا مفہوم قطعی ہو (۲) قطعی الثبوت، ظنی الدلالت جیسے آیات مؤولہ (۳) ظنی الثبوت قطعی الدلالت جیسے اخبار احاد جن کا مفہوم قطعی ہو (۴) ظنی الثبوت، ظنی الدلالت جیسے اخبار احاد جن کا مفہوم ظنی ہو پس اول سے فرض اور حرام ثابت ہوتا ہے اور ثانی اور ثالث سے واجب اور مکروہ تحریمی ثابت ہوتا ہے اور رابع سے سنت اور مستحب ثابت ہوتا ہے۔

"ولا یقال انہ یتناول بعض المباحات الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مذکورہ تعریف کی بنا پر فرض ایسے بعض مباحات اور نوافل کو بھی شامل ہو جاتا ہے جن کا ثبوت اسی قسم کی دلیل سے ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فرض کی تعریف میں کلمہ "ما" سے مراد وہ حکم مشروع ہے جو ان بعض مباحات اور نوافل کو شامل نہیں ہے فاضل مصنفؒ نے فرض کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا جیسے ایمان اور ارکان اربعہ یعنی نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج۔

وَحُكْمُهُ اللُّزُوْمُ عِلْمًا وَتَصْدِيْقًا بِالْقَلْبِ قِيْلَ هُمَا مُتَرَادِفَانِ وَالْاَصَحُّ اَنَّ التَّصْدِيْقَ مَا يُعْتَقَدُ فِيْهِ بِالْاِخْتِيَارِ الْقَصْدِيِّ وَهُوَ اَخَصُّ مِنَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ اِذْ قَدْ يَحْصُلُ بِلَا اِخْتِيَارٍ وَلَا يُصَدَّقُ بِهٖ كَمَا كَانَ لِلْكُفَّارِ الَّذِيْنَ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَاءَهُمْ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ فَفِي الْعِبَادَةِ الْبَدَنِيَّةِ هُوَ اَدَاؤُهَا بِالْبَدَنِ وَفِي الْمَالِيَّةِ اِعْطَاؤُهَا اَوْ اِنَابَةُ وَكِيْلٍ لَهَا حَتّٰى يَكْفُرَ جَاحِدُهٗ اَيْ يُنْسَبُ اِلَى الْكُفْرِ مُنْكِرُهٗ تَفْرِيْعٌ عَلَى الْعِلْمِ وَالتَّصْدِيْقِ وَيَفْسُقُ تَارِكُهٗ بِلَا عُذْرٍ تَفْرِيْعٌ عَلَى الْعَمَلِ بِالْبَدَنِ وَاِحْتِرَازٌ بِهٖ عَنِ التَّرْكِ بِعُذْرِ الْاِكْرَاهِ اَوْ بِعُذْرِ الرُّخْصَةِ فَاِنَّهٗ لَا يَفْسُقُ

ترجمہ:۔ اور فرض کا حکم دل سے یقین اور اعتقاد کا لازم ہونا ہے کہا گیا کہ یہ دونوں مترادف ہیں اور اصح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس میں اختیار قصدی سے اعتقاد رکھا جاتا ہے اور یہ علم قطعی سے اخص ہے اسلئے کہ علم قطعی کبھی بلا اختیار حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ ان کفار کیلئے جو رسول اللہ کو اس طرح پہچانتے ہیں جس طرح اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں۔ اور جوارح سے عمل کرنا لازم ہے پس عبادت بدنیہ میں بدن سے ادائے عبادت لازم ہے اور عبادت مالیہ بذات خود مال کو عطاء کرنا یا اس کیلئے قائم مقام کرنا لازم ہے حتی کہ اس کا منکر کافر ہوگا یعنی اس کے منکر کو کفر کی طرف منسوب کیا جائے گا یہ تفریع علم و تصدیق کی بنا پر ہے اور اس کے بلا عذر تارک کو فاسق کہا جائے گا یہ تفریع عمل بالبدن کی بنا پر ہے اس کے ذریعہ اس ترک سے احتراز ہے جو اکراہ یا رخصت کے عذر سے ہو کیوں کہ اس وقت

اس کو فاسق نہیں کہا جائے گا۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا کہ فرض کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کے حق ہونے کا یقین اور اعتقاد ہو۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ علم اور تصدیق دونوں مترادف ہیں لہٰذا "علماً" کے بعد "تصدیقا" کا لفظ عطف تفسیری ہوگا لیکن اصح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس میں اختیار قصدی سے اعتقاد ہو اور یہ چیز علم قطعی سے خاص ہے کیونکہ علم قطعی بلا اختیار بھی حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ کفار اہل کتاب کو علم قطعی حاصل تھا لیکن تصدیق حاصل نہ تھی ارشاد باری ہے "الذین آتینٰہم الکتاب یعرفونہ کما یعرفون ابناءھم" یعنی جن کو ہم نے کتاب دی ہے وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح پہچانتے ہیں جس طرح وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں بہرحال فرض کا حکم دل سے اس کے حق ہونے کے یقین اور اعتقاد کا لازم ہونا ہے اور جوارح سے اس پر عمل کرنا لازم ہے چنانچہ عبادت بدنیہ میں اعضائے بدن سے ادائے عبادت لازم ہے اور عبادت مالیہ میں بذات خود مال کو دینا یا اس کیلئے قائم مقام کرنا لازم ہے حتی کہ اس کا منکر کافر ہوگا یہ علم و تصدیق کی بنا پر تفریع ہے اور بلا عذر اس کے ترک کرنے والے کو فاسق کہا جائے گا یہ عمل بالبدن کی بنا پر تفریع ہے اور بلا عذر کی قید کے ذریعہ اس ترک سے احتراز کیا گیا ہے جو ترک اکراہ یا رخصت کے عذر سے ہو کیونکہ اس ترک کی وجہ سے تارک کو فاسق نہیں کہا جاتا ہے۔

وَالثَّانِیْ وَاجِبٌ وَهُوَ مَاثَبَتَ بِدَلِیْلٍ فِیْهِ شُبْهَةٌ كَالْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ وَالْمُجْمَلِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْاُضْحِیَّةِ فَاِنَّهُمَا ثَبَتَا بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِیْ فِیْهِ شُبْهَةٌ فَیَكُوْنَانِ وَاجِبَیْنِ وَحُكْمُهُ اللُّزُوْمُ عَمَلاً لَا عِلْمًا عَلَى الْیَقِیْنِ فَهُوَ مِثْلُ الْفَرْضِ فِی الْعَمَلِ دُوْنَ الْعِلْمِ حَتّٰى لَا یُكَفَّرَ جَاحِدُهٗ لِعَدَمِ الْعِلْمِ وَیُفَسَّقُ تَارِكُهٗ اِذَا اسْتَخَفَّ بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ بِاَنْ لَا یَرَى الْعَمَلَ بِهَا وَاجِبًا لَا اَنْ یَّتَهَاوَنَ بِهَا فَاِنَّ التَّهَاوُنَ بِالشَّرِیْعَةِ كُفْرٌ وَاِنَّمَا خَصَّ اَخْبَارَ الْاٰحَادِ بِالذِّكْرِ اِعْتِبَارًا لِلْغَالِبِ لَا لِاَنَّ الْوَاجِبَ لَا یَثْبُتُ اِلَّا بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ فَاَمَّا مُتَاَوِّلًا فَلَا اَیْ فَاَمَّا تَرْكُ الْعَمَلِ بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ بِطَرِیْقِ التَّاوِیْلِ بِاَنْ یَّقُوْلَ هٰذَا الْخَبَرُ ضَعِیْفٌ اَوْ غَرِیْبٌ اَوْ مُخَالِفٌ لِلْكِتَابِ فَلَا یُفَسَّقُ فِیْهِ لِاَنَّ هٰذَا لَیْسَ لِلْهَوٰى وَالشَّهْوَةِ بَلْ مِمَّا تَوَارَثَ بِهِ الْعُلَمَاءُ لِاَجْلِ الدِّقَّةِ وَالْفَطَانَةِ۔

ترجمہ: دوسری قسم واجب ہے یہ وہ حکم مشروع ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں شبہ ہو جیسے عام مخصوص البعض، مجمل اور خبر واحد مثلاً صدقۃ الفطر اور قربانی کیونکہ یہ دونوں اس خبر واحد سے ثابت

۵/۱

ہوئے ہیں جس میں شبہ ہے لہٰذا یہ دونوں واجب ہوں گے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے اس پر یقین اور اعتقاد کرنا لازم نہیں ہے چنانچہ واجب عمل میں فرض کی طرح ہے نہ کہ علم میں۔ حتیٰ کہ عدم علم و یقین کی وجہ سے اس کا منکر کافر نہ ہوگا اور اس کا تارک فاسق ہوگا جب کہ وہ اخبار احاد کا استخفاف کرے بایں طور کہ وہ اخبار احاد پر عمل کو واجب نہ سمجھے نہ یہ کہ ان کی اہانت کرے کیوں کہ شریعت کی تحقیر کفر ہے اور خاص طور پر اخبار احاد کو ذکر کیا گیا غلبہ اور کثرت کا اعتبار کرتے ہوئے نہ اسلئے کہ واجب بغیر اخبار احاد کے ثابت نہیں ہوتا ہے بہرحال اگر وہ تاویل کرتا ہو تو فاسق نہیں کہا جائے گا یعنی اگر اخبار احاد پر ترک عمل تاویل کے طور پر ہو مثلاً کہے کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں فاسق نہیں ہوگا کیوں کہ یہ تاویل خواہشات نفسانی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یہ اس خاص طریقہ کے قبیل سے ہے جو علماء کو دقت نظر اور ذہانت کے سبب ورثہ میں ملا ہے۔

تشریح:۔ عزیمت کی مذکورہ چار قسموں میں سے دوسری قسم واجب ہے۔ واجب وہ حکم مشروع ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس دلیل کے ثبوت میں شبہ ہو۔ مثلاً عام مخصوص البعض، مجمل اور خبر واحد ایسی دلیلیں ہیں جن کے ثبوت میں شبہ ہوتا ہے اور واجب کی مثال صدقۃ الفطر اور قربانی کرنا ہے کیوں کہ یہ دونوں چیزیں ایسی دلیل سے ثابت ہیں جس میں شبہ ہے اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں واجب ہوں گے۔ مصنف رحمہ نے فرمایا کہ واجب کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا تو لازم ہوتا ہے لیکن یقین اور اعتقاد کرنا لازم نہیں ہوتا حاصل یہ کہ واجب عمل میں فرض کے مانند ہوتا ہے لیکن یقین اور اعتقاد میں فرض کے مانند نہیں ہوتا ہے اسی عدم علم اور یقین کی وجہ سے واجب کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ البتہ اگر کوئی شخص اخبار احاد کا استخفاف کرے یعنی ان پر عمل کو واجب نہ سمجھ کر عمل کو ترک کر دے تو اس صورت میں یہ شخص فاسق قرار پائے گا اور اگر کوئی شخص اخبار احاد کی اہانت کرے اور ان پر عمل کو ترک کر دے تو یہ شخص کافر ہوگا کیوں کہ شریعت کی اہانت کفر ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں خاص طور پر اخبار احاد کا ذکر محض اسلئے ہے کہ عام طور پر واجب کا ثبوت اخبار احاد سے ہوتا ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اخبار احاد کے علاوہ سے واجب کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ مصنف رحمہ نے کہا کہ واجب کا تارک فاسق اس وقت ہوگا جب کہ اخبار احاد پر عمل کو کسی تاویل کی بنیاد پر ترک نہ کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی تاویل کی بنیاد پر عمل کو ترک کیا گیا مثلاً یوں کہا گیا کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں ترک عمل کرنے والا فاسق نہ ہوگا کیوں کہ اس کی یہ تاویل خواہشات نفسانی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس دقت نظر اور ذہانت کی وجہ سے ہے جو علماء کو ورثہ میں ملی ہے۔

وَالثَّالِثُ سُنَّةٌ وَهِيَ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ وَحُكْمُهَا أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِإِقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوبٍ فَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ أَنْ يُطَالَبَ عَنِ النَّفْلِ وَبِقَوْلِهِ مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوبٍ عَنِ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَذْكُرَ هٰذِهِ الْقُيُودَاتِ فِي التَّعْرِيفِ إِلَّا أَنَّهُ اكْتَفَى عَنْهَا بِالْحُكْمِ وَلٰكِنْ قَالُوا إِنَّ هٰذَا التَّعْرِيفَ وَالْحُكْمَ لَا يَصْدُقَانِ إِلَّا عَلَى سُنَّةِ الْهُدٰى وَالتَّقْسِيمُ الْآتِي إِنَّمَا هُوَ لِمُطْلَقِ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ السُّنَّةَ تَقَعُ عَلَى طَرِيقَةِ النَّبِيِّ ؑ وَغَيْرِهٖ يَعْنِي الصَّحَابَةَ رض يُقَالُ سُنَّةُ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَسُنَّةُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ رض وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح مُطْلَقُهَا طَرِيقَةُ النَّبِيِّ ؑ يَعْنِي إِذَا يُطْلَقُ لَفْظُ السُّنَّةِ بِلَا قَرِينَةٍ لَا يُطْلَقُ عَلَى طَرِيقَةِ الصَّحَابَةِ كَمَا رُوِيَ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيِّبِ قَالَ مَا دُونَ الثُّلُثِ مِنَ الدِّيَةِ لَا يُنَصَّفُ وَهُوَ السُّنَّةُ أَرَادَ بِهَا سُنَّةَ النَّبِيِّ ؑ وَهِيَ أَنَّ الدِّيَةَ إِذَا لَمْ تَبْلُغْ ثُلُثًا فَالرَّجُلُ وَالْأُنْثٰى فِيهِ سَوَاءٌ وَإِذَا بَلَغَ الثُّلُثَ فَصَاعِدًا يُؤْخَذُ لِلْمَرْأَةِ نِصْفُ مَا يُؤْخَذُ لِلرَّجُلِ وَإِذَا أُرِيدَتْ سُنَّةُ غَيْرِ النَّبِيِّ ؑ يُقَالُ هٰذِهِ سُنَّةُ الشَّيْخَيْنِ رض أَوْ سُنَّةُ أَبِي بَكْرٍ رض وَنَحْوِهٖ وَهِيَ نَوْعَانِ أَيْ مُطْلَقُ السُّنَّةِ لَا الَّتِي مَضٰى تَعْرِيفُهَا وَحُكْمُهَا عَلٰى نَوْعَيْنِ الْأَوَّلُ سُنَّةُ الْهُدٰى وَتَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً أَيْ جَزَاءَ إِسَاءَةٍ كَاللَّوْمِ وَالْعِتَابِ أَوْ سُمِّيَ جَزَاءُ الْإِسَاءَةِ إِسَاءَةً كَمَا فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا كَالْجَمَاعَةِ وَالْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ فَإِنَّ هٰؤُلَاءِ كُلَّهَا مِنْ جُمْلَةِ شَعَائِرِ الدِّينِ وَأَعْلَامِ الْإِسْلَامِ وَلِهٰذَا قَالُوا إِذَا أَصَرَّ أَهْلُ مِصْرٍ عَلٰى تَرْكِهَا يُقَاتَلُوا بِالسِّلَاحِ مِنْ جَانِبِ الْإِمَامِ وَقَدْ وَرَدَتْ فِي كُلٍّ مِنْهَا آثَارٌ لَا تُحْصٰى وَالثَّانِي الزَّوَائِدُ وَتَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً كَسِيَرِ النَّبِيِّ ؑ فِي لِبَاسِهٖ وَقُعُودِهٖ وَقِيَامِهٖ فَإِنَّ هٰؤُلَاءِ كُلَّهَا لَا تَصْدُرُ مِنْهُ ؑ عَلٰى وَجْهِ الْعِبَادَةِ وَقَصْدِ الْقُرْبَةِ بَلْ عَلٰى سَبِيلِ الْعَادَةِ فَإِنَّهُ ؑ كَانَ يَلْبَسُ جُبَّةً حَمْرَاءَ وَخَضْرَاءَ وَبَيْضَاءَ طَوِيلَ الْكُمَّيْنِ وَرُبَّمَا يَلْبَسُ عِمَامَةً سَوْدَاءَ وَحَمْرَاءَ وَكَانَ مِقْدَارُهَا سَبْعَةَ أَذْرُعٍ أَوِ اثْنَيْ عَشَرَ ذِرَاعًا أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَكْثَرَ وَكَانَ يَقْعُدُ مُحْتَبِيًا تَارَةً وَمُرَبَّعًا لِلْعُذْرِ وَعَلٰى هَيْئَةِ التَّشَهُّدِ أَكْثَرَ فَهٰذَا كُلُّهَا مِنْ سُنَنِ الزَّوَائِدِ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهَا وَلَا يُعَاتَبُ عَلٰى تَرْكِهَا وَهُوَ فِي مَعْنَى الْمُسْتَحَبِّ إِلَّا أَنَّ الْمُسْتَحَبَّ مَا أَحَبَّهُ الْعُلَمَاءُ وَهٰذَا مَا اعْتَادَ بِهِ النَّبِيُّ ؑ ـ

۵۱/۲

ترجمہ :۔ تیسری قسم سنت ہے اور سنت وہ طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ ان سے بغیر فرض اور بغیر وجوب کے اس کے قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے۔ مصنف کے قول " ان یطالب" کی قید کے ذریعہ نفل سے احتراز کیا گیا ہے اور اس کے قول "من غیر افتراض ولا وجوب" کے ذریعہ فرض اور واجب سے احتراز کیا گیا ہے ان قیود کو تعریف میں ذکر کرنا مناسب تھا۔ مگر یہ کہ حکم پر اکتفاء کر لیا ہے لیکن علماء نے کہا کہ یہ تعریف اور حکم دونوں صادق نہیں آتے مگر سنت ہدی پر اور آئندہ آنے والی تقسیم مطلق سنت کی ہے مگر یہ کہ سنت، نبی اور غیر نبی یعنی صحابہ کے طریق پر واقع ہوتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے سنت ابی بکر وعمر اور سنت خلفاء راشدین اور امام شافعیؒ نے کہا کہ مطلق سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا نام ہے یعنی جب بغیر قرینہ کے لفظ سنت بولا جاتا ہے تو صحابہ کے طریقہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ روایت کیا گیا ہے کہ سعید بن مسیب نے کہا کہ تہائی دیت سے کم کی تنصیف نہیں ہوتی ہے اور یہی سنت ہے اس سے سنت نبی مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ دیت جب ایک تہائی کو نہ پہنچے تو مرد اور عورت اس میں برابر ہیں اور جب تہائی یا زائد کو پہنچ جائے تو عورت کیلئے اس کا نصف لیا جائے گا جو مرد کیلئے لیا جاتا ہے اور جب غیر نبی کی سنت مراد ہو تو کہا جاتا ہے "ہذہ سنۃ الشیخین" یا "ہذہ سنۃ ابی بکرؓ" اور سنت کی دو قسمیں ہیں یعنی مطلق سنت کی اس سنت کی نہیں جس کی تعریف اور اس کا حکم گذر گیا پہلی قسم سنت ہدی ہے اور اس کا تارک اساءت کا مستحق ہوگا یعنی اساءت کی سزا کا مستحق ہوگا جیسے ملامت اور عتاب یا جزاء اساءت کا اساءت نام رکھ دیا گیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے "جزاء سیئۃ سیئۃ مثلھا" جیسے جماعت، اذان اور اقامت یہ ساری چیزیں شعائر دین اور خصائص اسلام میں سے ہیں اسی وجہ سے علماء نے کہا کہ جب کسی جگہ کے باشندے سنت ہدی کے ترک پر اصرار کریں تو امام کی جانب سے مسلح ہو کر ان سے جہاد کیا جائے گا۔ مذکورہ بالا سنن میں سے ہر ایک کے بارے میں بے شمار احادیث وارد ہیں دوسری قسم سنن زوائد ہیں اور اس کا تارک مستحق اساءت نہیں ہوتا ہے مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اخلاق وعادات جو لباس، قعود اور قیام کی حالتوں میں صادر ہوتے ہیں کیوں کہ یہ ساری چیزیں آپ سے عبادت اور قربت کے طور پر صادر نہیں ہوئی ہیں بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوئی ہیں چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سرخ جبہ زیب تن فرماتے تھے، کبھی سبز اور کبھی سفید۔ دونوں آستین لمبی ہوتی تھیں۔ اور آپ کبھی سیاہ عمامہ باندھتے کبھی سرخ۔ اور اس کی مقدار سات ذراع ہوتی یا بارہ یا کم وبیش اور آپ کبھی حبوا بنا کر بیٹھتے اور کبھی چہار زانو ہو کر البتہ تشہد کی ہیئت پر زیادہ تر بیٹھتے۔ یہ ساری چیزیں سنن زوائد کے قبیل سے ہیں۔ اور ان کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا اور وہ مستحب کے معنی میں ہے مگر یہ کہ مستحب وہ ہے جس کو علماء دین نے پسند کیا ہو اور یہ وہ چیز ہے جس کے نبی علیہ السلام عادی تھے۔

تشریح :۔ عزیمت کی تیسری قسم سنت ہے اور سنت وہ طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو اور فرض واجب کے علاوہ ہو۔ فرض اور واجب کے علاوہ کی قید اس قرینہ کی بنا پر لگائی گئی ہے کہ سنت، فرض اور واجب کے مقابل ہوتی ہے لہٰذا سنت میں جو طریقہ رائج ہو گا وہ فرض اور واجب کے طریقہ کے علاوہ ہو گا۔ طریقہ مسلوکہ (رائج کردہ) سے مراد وہ عمدہ طریقہ ہے جس کو سردار دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کیا ہو یا آپ کے صحابہ نے اختیار کیا ہو۔ سنت کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اس کو قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے یعنی سنت کو قائم کرنے کا مطالبہ تو کیا جاتا ہے لیکن فرض اور واجب کی طرح مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے، اور مطالبہ کئے جانے کی دلیل باری تعالیٰ کا قول "ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا" ہے یعنی رسول جو چیز تمہارے سامنے پیش کرے اسے قبول کرو اور جس سے منع کرے اس سے باز رہو۔

شارح علیہ الرحمہ نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مصنف ؒ نے "ان یطالب" کی قید لگا کر نفل سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ نفل قائم کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے اور "من غیر افتراض ولا وجوب" کی قید لگا کر فرض اور واجب سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ سنت کا مطالبہ، فرض اور واجب کے مطالبہ کی طرح نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ ان قیود کو تعریف میں ذکر کرنا چاہئیے لیکن وہاں ذکر نہ کر کے حکم پر اکتفاء کر لیا گیا۔

شارح نے "ولکن قالوا ان ہذا التعریف الخ" سے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم مطلق سنت کے ہیں۔ اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مذکورہ تعریف اور حکم کا مصداق صرف سنت ہدیٰ (سنت موکدہ) ہے کیوں کہ سنت ہدیٰ ہی دین میں رائج طریقہ ہے اور اسی کو قائم کرنیکا مطالبہ کیا جاتا ہے اور رہیں سنن زوائد تو وہ عادت کے طور پر رائج ہوتی ہیں نہ کہ عبادت کے طور پر "والتقسیم الآتی انما ہو لمطلق السنۃ" سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب مذکورہ تعریف اور حکم صرف سنتِ ہدیٰ پر صادق آتے ہیں تو اس سنت کو سننِ ہدیٰ اور سننِ زوائد کی طرف منقسم کرنا کیسے درست ہو گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آنے والی تقسیم سنتِ ہدیٰ کی تقسیم نہیں ہے بلکہ مطلق سنت کی تقسیم ہے۔

"الا ان السنۃ تقع الخ" سے فاضل مصنف احناف و شوافع کے درمیان ایک اختلاف ذکر کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ سنت کی مذکورہ تعریف اور حکم میں احناف و شوافع کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ سنت کا اطلاق غیر نبی کے طریقہ پر ہو سکتا ہے یا نہیں، حضرت امام شافعی ؒ نے فرمایا کہ سنت کا اطلاق غیر نبی کے طریقہ پر نہیں ہوتا ہے یعنی بلا قرینہ کے مطلق سنت کا اطلاق صحابہ کے طریقہ پر نہیں ہوتا اور احناف کے نزدیک سنت کا اطلاق جس طرح نبی کے

طریقہ پر ہوتا ہے اسی طرح غیر نبی یعنی صحابہ کے طریقہ پر بھی ہوتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "مَن سَنَّ سنۃ حسنۃً فلہ اجرُہا واجر مَن عَمِلَ بہا" جس شخص نے کوئی اچھا طریقہ رائج کیا اس کیلئے اس کا اجر ہوگا اور جو اس پر عمل کرے گا اس کا اجر بھی اس کیلئے ہوگا۔ یہاں حدیث میں کلمہ "مَنْ" تمام لوگوں کو عام ہے لہٰذا نبی یا غیر نبی جو بھی اچھا طریقہ رائج کرے گا اس کیلئے یہ اجر ہوگا اور اس کے رائج کردہ طریقہ کو سنت کہا جائے گا۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل سے پہلے دیت کے سلسلہ میں یہ مسئلہ ذہن نشین فرمالیں کہ ہم حنفیوں کے نزدیک عورت کی دیت، مطلقاً مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے یعنی جس جگہ مرد کی پوری دیت واجب ہوتی ہے اس جگہ عورت کی نصف دیت واجب ہوگی اور جس جگہ مرد کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے وہاں عورت کی دیت کے دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تہائی دیت سے کم میں عورت اور مرد دونوں برابر ہیں یعنی جو دیت مرد کی ہے وہی دیت عورت کی ہے لیکن ایک تہائی اور اس سے زائد میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوگی حضرت امام شافعیؒ نے اپنے مذہب کی تائید میں یہ روایت ذکر کی ہے کہ سعید بن المسیب نے کہا کہ ایک تہائی دیت سے کم کی تنصیف نہیں ہوتی ہے اور یہ سنت ہے اور یہاں سعید بن المسیب کی مراد سنت سے سنتِ نبی علیہ السلام ہے اس سے معلوم ہوا کہ لفظ سنت جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے سنتِ نبی مراد ہوتی ہے غیر نبی کی سنت مراد نہیں ہوتی۔ چنانچہ جب غیر نبی کی سنت مراد ہو تو اس کو اضافت کیساتھ ذکر کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے ہذہ سنۃ الشیخین ہذہ سنۃ ابی بکرؓ وغیرہ۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ سعید بن المسیب کی اس روایت میں سنت سے مراد سنتِ نبی نہیں ہے بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سنت مراد ہے یعنی زید بن ثابت فرمایا کرتے تھے کہ جب دیت ثلث تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہوتے ہیں۔ طحاوی اور ہدایہ میں یہی مذکور ہے اور جب ایسا ہے تو اس سے ہمارا مذہب ثابت ہوگا کہ سنت کا اطلاق نبی کی سنت پر بھی ہوتا ہے اور غیر نبی کی سنت پر بھی ہوتا ہے۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ مطلق سنت کی دو قسمیں ہیں (۱) سننِ ہدیٰ (۲) سننِ زوائد۔ سنتِ ہدیٰ وہ ہے جس کا تارک اسارت کی سزا، کا مستحق ہوتا ہے یعنی ملامت اور زجر و توبیخ کا مستحق ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے اس کا مرتبہ گھٹ جاتا ہے یہاں متن میں اسارت سے پہلے لفظ جزاء محذوف ہے یا جزاءِ اسارت کو اسارت کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا" میں جزاء سیئۃ کو سیئۃ کیساتھ موسوم کر دیا گیا۔ سنت ہدیٰ کی مثال جماعت، اذان اور اقامت ہے کیوں کہ یہ ساری چیزیں شعائرِ دین اور خصائصِ اسلام میں سے ہیں یہی وجہ ہے کہ علمائے دین نے تصریح کر دی ہے کہ جب کسی ملک کے باشندے سنتِ ہدیٰ کے ترک کر دینے پر اصرار کریں تو امام المسلمین کی جانب سے ان لوگوں کے ساتھ باضابطہ مسلح ہو کر جہاد کیا جائے گا مذکورہ بالا سنن میں سے ہر ایک کے بارے میں بے شمار

احادیث وآثار وارد ہیں جس کا جی چاہے حدیث کی کتابوں میں دیکھ لے اور سنن زوائد وہ ہیں جن کا تارک سزا کا مستحق نہ ہو مثلاً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اخلاق وعادات جو آپ سے لباس اور قعود وقیام کی حالتوں میں صادر ہوئے ہیں کیونکہ یہ تمام چیزیں آپ سے عبادت اور قربت کے طور پر صادر نہیں ہوئی ہیں بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوئی ہیں چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جبہ زیب تن فرماتے تھے تو وہ کبھی سرخ دھاریوں والا ہوتا، کبھی بالکل سبز اور کبھی بالکل سفید بھی ہوتا البتہ دونوں آستینیں لمبی ہوتی تھیں اور بسا اوقات سر مبارک پر عمامہ باندھتے تو عمامہ کبھی سیاہ ہوتا کبھی سرخ دھاریوں والا ہوتا نیز اس کی لمبائی کبھی سات ہاتھ کی ہوتی کبھی بارہ ہاتھ کی اور کبھی اس سے کم وبیش ہوتی اسی طرح کبھی آپ حبوا بنا کر بیٹھتے یعنی سرین کے بل پنڈلیوں کو کھڑا کرکے اور پیٹھ اور پنڈلیوں کو کپڑے سے لپیٹ کر قعود فرماتے اور کبھی عذر کی بنا پر چار زانو ہوکر بیٹھتے لیکن اکثر تشہد کی ہیئت پر قعود فرماتے تھے۔ غرض یہ ساری باتیں سنن زوائد کے قبیل سے ہیں ان کے کرنے پر آدمی کو ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر کوئی سزا نہ ہوگی۔ مستحب کے معنی بھی یہی ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ مستحب وہ ہے جس کو علمائے دین نے پسند فرمایا ہو اور سنن زوائد وہ ہیں جن کے نبی علیہ السلام عادی تھے۔

(فوائد) ماتن علیہ الرحمہ نے پہلی قسم کیلئے مفرد کا لفظ سنت ذکر کیا ہے اور دوسری قسم کیلئے سنن زوائد جمع کا صیغہ ذکر کیا ہے اس سے سنتِ ہدیٰ کی قلت اور سنن زوائد کی کثرت کو بیان کرنا مقصود ہے۔

وَالرَّابِعُ النَّفْلُ وَهُوَ مَا يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهٖ عَرَّفَهٗ بِحُكْمِهٖ اِتِّبَاعًا لِلسَّلَفِ وَفِيْ ذِكْرِ نَفْيِ الْعِقَابِ دُوْنَ الذَّمِّ وَالْعِتَابِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يَدْرِيْ حَالَ الذَّمِّ وَالْعِتَابِ وَالزَّائِدُ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ لِلْمُسَافِرِ نَفْلٌ لِهٰذَا الْمَعْنٰى اَنَّهٗ يُثَابُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهٖ وَلَا يُقَالُ اِنَّهٗ يُخَالِفُ مَا ذَكَرَ الْفُقَهَاءُ اَنَّهٗ لَوْ صَلّٰى اَرْبَعًا وَقَعَدَ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ تَمَّ فَرْضُهٗ وَاَسَاءَ لِاَنَّ هٰذِهِ الْاِسَاءَةَ لَيْسَتْ بِاعْتِبَارِ نَفْسِ الرَّكْعَتَيْنِ بَلْ لِتَاخِيْرِ السَّلَامِ وَاخْتِلَاطِ النَّفْلِ بِالْفَرْضِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَمَّا شُرِعَ النَّفْلُ عَلٰى هٰذَا الْوَصْفِ وَجَبَ اَنْ يَّبْقٰى كَذٰلِكَ يَعْنِيْ اَنَّهٗ لَا يَلْزَمُ فِيْ حَالِ الْبَقَاءِ كَمَا كَانَ لَمْ يَلْزَمْ قَبْلَ الْاِبْتِدَاءِ فَاِنْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ لَا يَلْزَمُ اِتْمَامُهٗ وَلَوْ اَفْسَدَهٗ لَا يَلْزَمُ قَضَاؤُهٗ سَوَاءٌ كَانَ صَوْمًا اَوْ صَلٰوةً قُلْنَا اِنَّ مَا اَدَّاهُ وَجَبَتْ صِيَانَتُهٗ وَلَا سَبِيْلَ اِلَيْهَا اِلَّا بِالْتِزَامِ الْبَاقِيْ لِاَنَّ الصَّلٰوةَ وَالصَّوْمَ مِمَّا لَمْ يُفِدْ حُكْمَهٗ اِلَّا اِذَا

كَانَ تَامًّا بِكَوْنِهٖ شَفْعًا اَوْ صَوْمَ يَوْمٍ فَإِنْ اَدّٰى بَعْضَ الصَّلٰوةِ اَوِ الصَّوْمِ فَعَلَيْهِ اَنْ يُّتِمَّهٗ وَاِلَّا يَلْزَمُ اِبْطَالُ عَمَلِهٖ وَهُوَ حَرَامٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ وَاِنْ اَفْسَدَهٗ يَجِبُ اَنْ يَّقْضِيَهٗ لِتَكُوْنَ فِيْهِ صِيَانَةٌ وَلَا يُقَالُ لَيْسَ فِيْهِ اِبْطَالُ الْعَمَلِ بَلْ اِمْتِنَاعٌ عَنْهُ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ الْاَجْزَاءَ الْمُؤَدَّيَةَ لَمَّا كَانَ لَهٗ عُرْضَةٌ اَنْ تَصِيْرَ عِبَادَةً بَعْدَ التَّمَامِ وَلَمْ يُتِمَّهَا فَكَاَنَّهٗ اَبْطَلَهَا وَهُوَ كَالنَّذْرِ صَارَ لِلّٰهِ تَسْمِيَةً لَا فِعْلًا اَيِ الشُّرُوْعُ مَقِيْسٌ عَلَى النَّذْرِ لِاَنَّ النَّذْرَ صَارَ لِلّٰهِ تَعَالٰى مِنْ حَيْثُ الذِّكْرِ لَا مِنْ حَيْثُ الْفِعْلِ بِاَنْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ اَنْ اُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَتِهٖ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ اَيْ ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَةِ هٰذَا الذِّكْرِ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ بِاِجْمَاعٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَاِذَا وَجَبَ لِتَعْظِيْمِ ذِكْرِ اسْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ فِي النَّذْرِ بِالْاِتِّفَاقِ فَلِاَنْ يَّجِبَ لِصِيَانَةِ اِبْتِدَاءِ الْفِعْلِ بَقَاؤُهٗ اَوْلٰى بِالْاِهْتِمَامِ وَالدَّوَامِ لِاَنَّ الدَّوَامَ اَسْهَلُ مِنَ الْاِبْتِدَاءِ فِي الْيُسْرِ وَالْفِعْلُ اَوْلٰى مِنَ التَّسْمِيَةِ فِي الْاِهْتِمَامِ

ترجمہ :- اور چوتھی قسم نفل ہے اور نفل وہ حکم مشروع ہے جس کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائیگا اور اس کو ترک کرنے پر عذاب نہ ہوگا۔ مصنف نے سلف کا اتباع کرتے ہوئے نفل کی تعریف اس کے حکم سے کی ہے اور ذم اور عتاب کو چھوڑ کر عقاب کی نفی کے ذکر میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ ذم اور عتاب کا حال معلوم نہیں ہے اس معنی کے اعتبار سے مسافر کیلئے دو رکعتوں سے زائد نفل ہے یعنی اس کے کرنے پر ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اس کے مخالف ہے جو فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اگر مسافر نے چار رکعت پڑھیں اور دو رکعت پر بیٹھ گیا تو اس کا فرض پورا ہوجائیگا اور وہ گنہگار ہوگا اسلئے کہ یہ گنہگار ہونا دو رکعتوں کے پڑھنے کے سبب سے نہیں ہے بلکہ سلام کی تاخیر کی وجہ سے ہے اور نفل کو فرض کیساتھ خلط ملط کر دینے کی وجہ سے ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نفل کو جب اس صفت پر شروع کیا جائے تو واجب ہے کہ وہ اخیر تک ایسا ہی باقی رہے یعنی نفل بقاء کی حالت میں لازم نہیں ہوتا ہے جیساکہ شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھا۔ پس اگر کسی شخص نے نفل شروع کر دیا تو اس پر اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا اور اگر اس نے فاسد کر دیا تو اس کی قضاء لازم نہ ہوگی خواہ یہ نفل روزہ ہو یا نماز ہو ہم کہیں گے کہ اس نے جو کچھ ادا کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے اور اس کی راہ یہی ہے کہ باقی کو لازم کر دیا جائے اسلئے کہ نماز اور روزہ اس قبیل سے ہے جس کا حکم مفید نہیں ہوگا مگر جب کہ وہ تام ہو اس کے شفعہ ہونے کی وجہ سے یا ایک دن کا روزہ ہونے کی وجہ سے پس اگر اس نے نماز یا روزے کے ایک حصّہ کو ادا کیا تو اس پر اس کا پورا کرنا واجب ہے ورنہ اپنے عمل

کو باطل کر دینا لازم آئے گا۔ اور یہ حرام ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنے کئے ہوئے کام ضائع نہ کرو اور اگر اس کو فاسد کر دیا تو اس کی قضاء کرنا واجب ہے تاکہ اس صورت میں اس کے عمل کی حفاظت ہو سکے اور یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس میں عمل کا باطل کرنا نہیں ہے بلکہ اس سے رکنا ہے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ وہ اجزاء جو ادا کئے جا چکے ہیں جب کہ وہ اس کیلئے ایک ایسی قوت بن گئے ہیں جو تمام ہونے کے بعد عبادت ہو جائے (لیکن اس کے باوجود) اس نے اجزاء کو پورا نہیں کیا تو گویا اس نے ان کو ضائع کر دیا اور وہ نذر کی طرح ہے جو محض ذکر کرنے سے اللہ کیلئے ہو گئی نہ کہ فعل سے یعنی شروع فی النفل کا مسئلہ مسئلۂ نذر پر قیاس کیا گیا ہے کیوں کہ نذر اللہ کیلئے ذکر قولی سے ہو گئی ہے نہ کہ فعل سے بایں طور کہ قائل نے کہا مجھ پر واجب ہے کہ میں اللہ کیلئے دو رکعت پڑھوں پھر اس کی حفاظت کیلئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا یعنی پھر ہمارے اور تمہارے درمیان اتفاق سے اس ذکر کی حفاظت کیلئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا پس جب اللہ تعالیٰ کے اسم پاک کی تعظیم کرنے کیلئے نذر میں فعل کا شروع کرنا واجب ہوا تو ابتدائے فعل کی حفاظت کیلئے اہتمام اور دوام کے لحاظ سے اس کی بقاء کا واجب ہونا بدرجۂ اولیٰ ہو گا اسلئے کہ دوام آسانی میں سہل تر ہے اور اہتمام میں فعل، ذکر سے اولیٰ ہے۔

تشریح: ـــ عزیمت کی چوتھی قسم نفل ہے اور نفل وہ حکم مشروع ہے جس کے کرنے پر آدمی کو ثواب ملتا ہے اور نہ کرنے پر عذاب نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے نفل کی تعریف اس کے حکم سے کی ہے یعنی نفل کا جو حکم تھا اسی کو نفل کی تعریف میں پیش کر دیا ہے اور مصنف نے ایسا اسلاف کی اتباع میں کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ متن میں ترکِ نفل پر عقاب کی نفی کی گئی ہے اور ذم اور عتاب کی نفی نہیں کی گئی ہے اس سے اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ذم اور عتاب کی حالت معلوم نہیں ہے یعنی یہ معلوم نہیں کہ ترکِ نفل پر ذم اور عتاب ہو گا یا نہیں پس اس کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے ان کی نفی نہیں کی گئی اور صرف عتاب کی نفی کر دی گئی۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ نفل کی مذکورہ تعریف (کہ اس کے کرنے پر ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا) کی وجہ سے مسافر کا رباعی نماز میں دو رکعت کے بجائے چار رکعت پڑھنے کی صورت میں دو رکعت نفل شمار ہوں گی یعنی اگر مسافر نے بجائے دو رکعت کے چار رکعت ادا کیں تو مذکورہ تعریف کے مطابق دو رکعت نفل ہوں گی۔ اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ دو رکعت سے زائد کو نفل کہنا فقہاء کی ان تمام تصریحات کے خلاف ہے جن میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر کوئی مسافر چار رکعت نماز پڑھے اور دو رکعت پر قعود کرے تو اس کا فرض ادا ہو جائے گا لیکن وہ گنہگار رہو گا۔ گنہگار رہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ دو رکعت نفل نہیں ہیں اگر یہ دو رکعت نفل ہوتیں تو یہ مسافر گنہگار نہ ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس مسافر کا گنہگار ہونا ان دو رکعتوں کے پڑھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ سلام کرنے میں جو تاخیر ہوئی

ہے اس تاخیر کی وجہ سے ہے اور نفل کو فرض کیساتھ خلط ملط کر دینے کی وجہ سے ہے۔
"وقال الشافعی لما شرع الخ" سے مصنفؒ نے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے اختلاف یہ ہے کہ نفل شروع کرنے کے بعد لازم ہوتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نفل جس صفت کیساتھ شروع کیا جاتا ہے آخر تک اسی صفت پر باقی رہتا ہے یعنی نفل جس طرح شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھا اسی طرح شروع کرنے کے بعد حالت بقاء میں بھی لازم نہ ہوگا کیوں کہ بقاء شئی ابتداء کے مخالف نہیں ہوتی ہے لہٰذا اگر کسی نے نفل کو شروع کر دیا تو اس پر اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا اور اگر شروع کرنے کے بعد اس کو فاسد کر دیا تو اس پر اس کی قضاء لازم نہ ہوگی۔ یہ نفل خواہ روزہ ہو خواہ نماز ہو۔
حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ نفل شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتا ہے یعنی شروع کرنے سے پہلے نفل اگرچہ غیر لازم ہوتا ہے لیکن شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ نفل ادا کرنے والے نے نفل کا جو حصہ ادا کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے تاکہ ابطال عمل لازم نہ آئے اور اس کی حفاظت کی راہ یہی ہے کہ نفل کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کو لازم قرار دیا جائے۔ کیوں کہ نماز اور روزہ ایسی عبادتیں ہیں جو اس وقت تک مفیدِ حکم نہیں ہو سکتی ہیں جب تک کہ وہ تام نہ ہو جائے یعنی اگر نماز ہے تو وہ شفعہ (جفت) ہو جائے اور اگر روزہ ہے تو پورے ایک دن کا ہو جائے پس اگر اس نے روزے یا نماز کا ایک حصہ ادا کر لیا تو اس پر باقی کا ادا کرنا بھی واجب ہوگا ورنہ تو عمل کو باطل کرنا لازم آئے گا حالانکہ باری تعالیٰ کے قول " ولا تبطلوا اعمالکم " کی وجہ سے عمل کو باطل کرنا حرام ہے اور اگر شروع کرنے کے بعد نفل کو فاسد کر دیا تو اس کی حفاظت کے پیشِ نظر اس کی قضاء کرنا واجب ہوگا۔
" ولا یقال لیس فیہ " سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے میں ابطالِ عمل لازم نہیں آتا ہے بلکہ امتناع عن العمل (عمل سے رک جانا) لازم آتا ہے۔ اور حرام ابطالِ عمل ہے نہ کہ امتناع عن العمل۔ لہٰذا نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہیئے اور اس کی قضاء واجب نہ ہونی چاہیئے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ نفل کے وہ اجزاء جو ادا کئے جا چکے ہیں وہ اس کیلئے ایک ایسی قوت بن گئے ہیں جو تمام ہو جانے کے بعد عبادت ہو جائے لیکن اس کے باوجود اس نے ان اجزاء کو پورا نہیں کیا تو یہ ایسا ہو گیا گویا اس نے ان کو ضائع کر دیا ہے اور جب ایسا ہے تو نفل شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے سے اس کا ابطال لازم آئے گا اور ابطال حرام ہے لہٰذا اس کی حفاظت کیلئے اور اس کو باطل کرنے سے محفوظ رکھنے کیلئے بقیہ حصہ کا پورا کرنا لازم ہوگا اور فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضاء واجب ہوگی۔
احناف کی طرف سے شروع فی النفل کو نذر پر قیاس کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اگر کسی نے اللہ کیلئے نذر کی مثلاً یوں کہا للہ علیّ ان اصلی رکعتین " مجھ پر اللہ کے واسطے دو رکعت پڑھنا لازم ہے تو یہاں اگرچہ فعل موجود

نہیں ہے لیکن اس کے باوجود صرف ذکرِ قولی اور تعیینِ لسانی سے اس نذر کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے یعنی اس ذکرِ قولی اور تعیینِ لسانی کی حفاظت کے خاطر فعلِ منذور کا شروع کرنا واجب ہو جاتا ہے اور اس پر ہمارا اور آپ کا اتفاق ہے پس جب نذر میں اللہ تعالیٰ کے نام کے ذکر کی عظمت کو برقرار رکھنے کیلئے بالاتفاق فعل کا شروع کرنا واجب ہے تو شروع فی النفل میں ابتدائے فعل کی حفاظت کے خاطر اس کا باقی رکھنا بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔ کیوں کہ دوام، ابتداء سے آسان ہے اور اہتمام میں فعل، ذکر سے اولیٰ ہے۔

وَرُخْصَةٌ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ عَزِيْمَةٌ وَلَمْ يُعَرِّفْهَا لِاَنَّهَا لَيْسَتْ بِمُشْتَرَكَةٍ مَعْنًى وَلَيْسَ لَهَا حَقِيْقَةٌ مُتَّحِدَةٌ تُوْجَدُ فِيْ جَمِيْعِ اَنْوَاعِهَا عَلَى السَّوِيَّةِ بَلْ قَسَّمَهَا اَوَّلًا اِلَى الْاَنْوَاعِ ثُمَّ عَرَّفَ كُلَّ نَوْعٍ عَلٰى حِدَةٍ وَتَقْسِيْمُهَا بِاعْتِبَارِ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اِسْمُ الرُّخْصَةِ فَقَالَ وَهِيَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَحَدُهُمَا اَحَقُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ اَحَدُهُمَا اَتَمُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَتَفْصِيْلُهٗ اِنَّ الرُّخْصَةَ الْحَقِيْقِيَّةَ هِيَ الَّتِيْ تَبْقٰى عَزِيْمَتُهَا مَعْمُوْلَةً فَكُلَّمَا كَانَتِ الْعَزِيْمَةُ ثَابِتَةً كَانَتِ الرُّخْصَةُ اَيْضًا فِيْ مُقَابَلَتِهَا حَقِيْقَةً فَفِي الْقِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ لَمَّا كَانَتِ الْعَزِيْمَةُ مَوْجُوْدَةً مَعْمُوْلَةً فِي الشَّرِيْعَةِ كَانَتِ الرُّخْصَةُ فِيْ مُقَابَلَتِهَا اَيْضًا حَقِيْقَةً ثَابِتَةً ثُمَّ فِي الْقِسْمِ الْاَوَّلِ مِنْهُمَا لَمَّا كَانَتِ الْعَزِيْمَةُ مَوْجُوْدَةً مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ كَانَتِ الرُّخْصَةُ اَيْضًا حَقِيْقَةً مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِيْ فَاِنَّ الْعَزِيْمَةَ فِيْهِ مَوْجُوْدَةٌ مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ فَلَا تَكُوْنُ الرُّخْصَةُ اَحَقَّ اَيْضًا وَفِي الْقِسْمَيْنِ الْاٰخَرَيْنِ لَمَّا فَاتَتِ الْعَزِيْمَةُ مِنَ الْبَيْنِ وَلَمْ تَكُنْ مَوْجُوْدَةً كَانَتِ الرُّخْصَةُ فِيْ مُقَابَلَتِهَا مَجَازًا بِمَعْنٰى اَنَّ اِطْلَاقَ الرُّخْصَةِ عَلَيْهِمَا مَجَازًا اِذْ هِيَ صَارَتْ بِمَنْزِلَةِ الْعَزِيْمَةِ قَائِمَةً مَقَامَهَا ثُمَّ فِي الْقِسْمِ الْاَوَّلِ مِنْهُمَا لَمَّا فَاتَتِ الْعَزِيْمَةُ مِنْ تَمَامِ الْعَالَمِ وَلَمْ تَكُنْ مَوْجُوْدَةً فِيْ شَيْءٍ مِنَ الْمَوَادِّ كَانَتِ الرُّخْصَةُ اَتَمَّ الْمَجَازِ لَا شُبْهَةَ لَهٗ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَصْلًا بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِيْ فَاِنَّهٗ لَمَّا وُجِدَتِ الْعَزِيْمَةُ فِيْ بَعْضِ الْمَوَادِّ كَانَتِ الرُّخْصَةُ اَنْقَصَ فِيْ مَجَازِيَّتِهَا۔

ترجمہ:۔ اور دوسری قسم رخصت ہے اس کا عطف عزیمت پر ہے مصنف نے اس کی تعریف اسلئے نہیں کی کہ وہ کسی ایسے معنی کو شامل نہیں ہے جس کے بہت سے افراد ہوں اور نہ اس کیلئے کوئی ایسی حقیقت متحدہ ہے جو اس کے تمام انواع میں مساویانہ طور پر پائی جائے بلکہ اس کو اولاً اقسام کی طرف منقسم کر دیا،

پھر ہر قسم کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے اور اس کی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ اس پر لفظ رخصت کا اطلاق کیا جاسکے۔ چنانچہ فرمایا اور رخصت کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں از قسم حقیقت ہیں ان میں سے ایک زیادہ قوی ہے دوسرے سے اور دو قسمیں از قسم مجاز ہیں ان میں سے ایک زیادہ کامل ہے دوسرے سے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت حقیقیہ وہ ہے جس کی عزیمت معمول ہو کر باقی رہتی ہے پس جب عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلہ میں حقیقت بن کر ثابت ہوگی۔ پس پہلی دو قسموں میں چونکہ عزیمت شریعت میں معمول ہو کر موجود ہوئی تو اس کے مقابلہ میں رخصت بھی حقیقت بن کر ثابت ہوگی پھر ان میں سے قسم اوّل میں چونکہ عزیمت تمام وجوہ سے موجود ہے تو رخصت بھی تمام وجوہ سے حقیقت ہوگی۔ برخلاف قسم ثانی کے اسلئے کہ عزیمت اس میں من وجہ موجود ہے اور من وجہ موجود نہیں ہے لہٰذا رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی اور بعد والی دو قسموں میں چونکہ عزیمت درمیان سے فوت ہوگئی اور موجود نہیں ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں رخصت مجاز ہوگی۔ یعنی رخصت کا اطلاق ان دونوں پر مجازاً ہوگا کیونکہ یہ رخصت عزیمت کے مرتبہ میں اس کے قائم مقام ہے پھر ان میں سے پہلی قسم میں عزیمت چونکہ پوری دنیا سے غائب ہے اور کسی مادے میں موجود نہیں ہے اسلئے رخصت اتم المجاز ہوگی جس کو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ برخلاف دوسری قسم کے کیوں کہ جب عزیمت بعض مادوں میں موجود ہے تو رخصت بھی اپنے مجاز ہونے میں ناقص ہوگی۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت "و رخصۃ" میں رخصت کا عطف، عزیمت پر ہے اور رخصت وہ حکم مشروع ہے جس میں مشکل امر کو عذر کی وجہ سے آسان کیا گیا ہو۔ شارح رح نے فرمایا کہ ماتن نے رخصت کی تعریف کئے بغیر اس کی تقسیم شروع کردی ہے حالانکہ پہلے کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے اور پھر اس کی تقسیم کی جاتی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی۔ اشتراک لفظی تو یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معانی کیلئے وضع کیا گیا ہو اور ہر معنی کیلئے واضع بھی الگ الگ ہو جیسے لفظ عین، کہ آنکھ، سونا، پانی کا چشمہ، اور بہت سے معانی کیلئے موضوع ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی واحد کلی کیلئے موضوع ہو جس کے بہت سے افراد ہوں مگر ان سب کی حقیقت ایک ہو۔ جیسے انسان کہ وہ حیوان ناطق کیلئے موضوع ہے اور حیوان ناطق کے بہت سے افراد ہیں اور ان سب کی حقیقت ایک ہے۔ پس تعریف ایسی چیز کی کی جاتی ہے جو مشترک معنوی ہو، اور اس کیلئے ایسی حقیقتِ متحدہ ہو جو اس کے تمام اقسام میں مساویانہ طور پر پائی جاتی ہو۔ اور رخصت نہ تو مشترکِ معنوی ہے اور نہ اس کیلئے ایسی حقیقتِ متحدہ موجود ہے جو رخصت کے تمام اقسام میں پائی جاتی ہو اور جب ایسا ہے تو اس کی تعریف کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے مصنفِ منار نے اوّلاً رخصت کی تقسیم کی ہے اور پھر ہر قسم کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

"وتقسیمہا باعتبار ما الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب رخصت کیلئے ایسی حقیقت موجود نہیں ہے جو اس کی تمام انواع میں پائی جاتی ہو تو رخصت کو اس کی تمام انواع کی طرف منقسم کرنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ رخصت کی یہ تقسیم صرف اس اعتبار سے ہے کہ اس پر لفظ رخصت کا اطلاق ہوتا ہے خواہ وہ حقیقت ہو خواہ مجاز ہو۔ یعنی رخصت کی جملہ اقسام پر چونکہ رخصت کا اطلاق ہوتا ہے اسلئے رخصت کو ان اقسام کی طرف سے منقسم کردیا گیا جیساکہ مشترک لفظی کو اسی اعتبار سے منقسم کیا جاتا ہے۔

مصنف رح نے فرمایا کہ رخصت کی چار قسمیں ہیں اس طور پر کہ رخصت کی دو قسمیں ہیں (۱) رخصتِ حقیقیہ (۲) رخصتِ مجازیہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں اس طور پر کہ رخصتِ حقیقیہ کی ایک قسم دوسری سے زیادہ قوی ہوتی ہے اور رخصتِ مجازیہ کی ایک قسم دوسری سے زیادہ کامل ہوتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصتِ حقیقیہ وہ ہے جس کی عزیمت قابلِ عمل ہو کر باقی رہتی ہے چنانچہ جب بھی عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلہ میں حقیقت بن کر رہے گی پس پہلی دو قسموں میں چونکہ عزیمت معمول فی الشریعت ہو کر موجود ہوتی ہے اسلئے اس کے مقابلہ میں رخصت بھی حقیقت بن کر رہے گی پھر ان دونوں میں سے پہلی قسم میں چونکہ عزیمت اپنے تمام اعتبارات کیساتھ موجود ہے اسلئے رخصت بھی تمام اعتبارات سے حقیقت بن کر رہی اس کے برخلاف دوسری قسم ہے کہ اس میں عزیمت بعض اعتبارات سے موجود ہے اور بعض اعتبارات سے موجود نہیں ہے لہٰذا اس کے مقابلہ میں رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی اور بعد کی دو قسموں میں چونکہ عزیمت درمیان سے فوت ہوگئی ہے اور وہ موجود نہیں ہے اسلئے اس کے مقابلہ میں رخصت مجاز ہوگی یعنی ان پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہوگا کیوں کہ یہ رخصت، عزیمت کے مرتبہ میں ہے اور عزیمت کے قائم مقام ہے پھر ان میں سے پہلی قسم میں چونکہ عزیمت پوری دنیا سے غائب ہے اور کسی مادے میں موجود نہیں ہے اسلئے یہ رخصت اتم المجاز ہوگی جس کو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہوگا اس کے برخلاف دوسری قسم ہے کہ اس میں عزیمت بعض مادوں میں موجود ہے لہٰذا یہ رخصت اپنے مجاز ہونے میں ناقص ہوگی۔

أَمَّا أَحَقُّ نَوْعَيِ الْحَقِيقَةِ فَمَا اسْتُبِيحَ أَيْ عُومِلَ مُعَامَلَةَ الْمُبَاحِ فِي سُقُوطِ الْمُؤَاخَذَةِ لَا أَنَّهُ يَصِيرُ مُبَاحًا فِي نَفْسِهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعًا وَهُوَ الْحُرْمَةُ فَلَمَّا كَانَ الْمُحَرِّمُ وَالْحُرْمَةُ كِلَاهُمَا مَوْجُودَيْنِ فَالْاِحْتِيَاطُ وَالْعَزِيمَةُ فِي الْكَفِّ عَنْهُ وَمَعَ ذٰلِكَ يُرَخَّصُ فِي مُبَاشَرَةِ الطَّرَفِ

الْمُقَابِلِ فَكَانَ هُوَ اَحَقُّ بِاِطْلَاقِ اِسْمِ الرُّخْصَةِ عَلَيْهِ مِنَ الْوُجُوْهِ الْبَاقِيَةِ كَالْمُكْرَهِ عَلَى اِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ اَیْ كَتَرَخُّصِ مَنْ اُكْرِهَ عَلَى اِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ بِمَا يَخَافُ عَلَى نَفْسِهٖ اَوْ عَلَى عُضْوٍ مِنْ اَعْضَائِهٖ لَا بِمَا دُوْنَهٗ فَاِنَّهٗ رُخِّصَ لَهٗ اِجْرَاؤُهَا عَلَى اللِّسَانِ بِشَرْطِ اَنْ يَّكُوْنَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنًّا بِالْاِيْمَانِ مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ لِلشِّرْكِ وَهُوَ حُدُوْثُ الْعَالَمِ وَالنُّصُوْصُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ وَالْحُرْمَةُ كِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ بِلَا رَيْبٍ وَمَعَ ذٰلِكَ يُرَخَّصُ لَهٗ لِاَنَّ حَقَّهٗ فِیْ نَفْسِهٖ يَفُوْتُ عِنْدَ الْاِمْتِنَاعِ صُوْرَةً وَمَعْنًى اَمَّا صُوْرَةً فَبِتَخْرِيْبِ الْبِنْيَةِ وَاَمَّا مَعْنًى فَبِزُهُوْقِ الرُّوْحِ وَفِی الْاِقْدَامِ عَلَيْهَا لَا يَفُوْتُ حَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى مَعْنًى لِاَنَّ التَّصْدِيْقَ بَاقٍ۔

ترجمہ:۔ رخصتِ حقیقیہ کی پہلی قسم جو قوی ترین ہے وہ ہے جس کو مباح سمجھا جاتا ہے یعنی جس کے ساتھ مؤاخذہ کے ساقط ہونے میں مباح کی طرح معاملہ کیا جاتا ہے یہ بات نہیں کہ وہ فی نفسہٖ مباح ہوجاتا ہے محرم اور حرمت کے قیام کے باوجود پس چونکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں اسلئے احتیاط اور عزیمت اس سے رکنے میں ہے اس کے باوجود طرف مقابل کے کرنے کی اجازت دی جاتی ہے پس یہ قسم دوسری اقسام کے مقابلہ میں لفظ رخصت کے اس پر اطلاق میں زیادہ حقدار ہے جیسے وہ شخص جس کو کلمۂ کفر جاری کرنے پر مجبور کیا گیا ہو یعنی جیسے اس شخص کا رخصت پر عامل ہونا جس کو کلمۂ کفر کے جاری کرنے پر مجبور کیا گیا ہو اس سبب سے کہ وہ اپنی جان پر یا کسی عضو پر اندیشہ کرتا ہے نہ کہ عضو سے کم پر کیوں کہ اس کو زبان پر کلمۂ کفر جاری کرنے کی اجازت دی گئی ہے اس شرط کیساتھ کہ اس کا دل ایمان سے مطمئن ہو باوجودیکہ محرّم شرک یعنی حدوثِ عالم اور وہ نصوص جو اس پر دلالت کرتی ہیں اور حرمت دونوں بلاریب موجود ہیں۔ اس کے باوجود اس کو اجازت دی گئی ہے اسلئے کہ امتناع کے وقت اس کا حق فی نفسہٖ فوت ہوجاتا ہے صورۃً بھی اور معنیً بھی بہرحال صورۃً تو اسلئے کہ اس کا اصل ڈھانچہ ہی بگڑ جاتا ہے اور معنیً اسلئے کہ اس کی جان ختم ہوجاتی ہے اور کلمۂ کفر جاری کرنے پر اللہ کا حق معنیً فوت نہیں ہوتا ہے کیوں کہ تصدیق باقی ہے۔

تشریح:۔ رخصت حقیقیہ کی پہلی قسم جو احق اور اقوی ہے وہ ہے جس کے ساتھ محرم اور حرمت کے قیام کے باوجود مواخذہ ساقط ہونے کے حق میں مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے یعنی جس طرح مباح کے ارتکاب پر مواخذہ نہیں ہوتا ہے اسی طرح رخصت حقیقیہ کی اس قسم کے ارتکاب پر بھی مواخذہ نہ ہوگا۔ یہ بات نہیں کہ وہ قسم فی نفسہٖ مباح ہوجاتی ہے کیوں کہ عدم مواخذہ اباحت کو مستلزم نہیں ہے،

چنانچہ اگر کسی نے گناہ کا اعتراف کیا اور اللہ نے اس کو معاف کر دیا تو اس گناہ پر مواخذہ نہ ہوگا لیکن مواخذہ نہ ہونے سے اس گناہ کا مباح ہونا لازم نہیں آتا ہے اسی طرح یہ قسم، محرم اور حرمت کے قیام کے باوجود فی نفسہٖ مباح نہیں ہوتی بلکہ اس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے گا یعنی اس کے ارتکاب پر مواخذہ نہ ہوگا۔ بہرحال اس قسم اول میں جب محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں تو احتیاط اور عزیمت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس سے رکا جائے یعنی اس کا ارتکاب نہ کیا جائے لیکن اس کے باوجود عزیمت کی طرف مقابل پر عمل کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ پس یہ قسم دوسری اقسام کے مقابلہ میں اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس پر رخصت کا اطلاق کیا جائے۔ اس قسم کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا اور جان یا کوئی عضو تلف کر دینے کی دھمکی دیدی گئی تو اس کو زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی اجازت ہے بشرطیکہ اس کے دل میں ایمان موجود ہو حالانکہ یہاں محرم شرک یعنی حدوث عالم اور کفر کی حرمت پر دلالت کرنے والی نصوص اور حرمت دونوں موجود ہیں پس اس کے باوجود اس کو اس کی رخصت دی گئی ہے یعنی اگر کلمۂ کفر زبان سے کہہ لیا تو اس پر مواخذہ نہ ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر یہ شخص کلمۂ کفر کہنے سے رک گیا تو اس کا حق صورۃً بھی فوت ہو جائے گا اور معنیً بھی فوت ہو جائیگا یعنی جب یہ شخص کلمۂ کفر کہنے سے رک گیا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو اس کا نفس صورۃً اور معنیً دونوں طرح تلف ہوگیا۔ صورۃً تو اسلئے کہ اس کی فطرت یعنی اصل ڈھانچہ ہی بگڑ جاتا ہے اور معنیً اسلئے کہ اس کی جان ختم ہو جاتی ہے۔ البتہ کلمۂ کفر کہنے سے اللہ کا حق فوت نہیں ہوتا ہے کیونکہ رکن اصلی یعنی تصدیق جس کا تعلق قلب سے ہے وہ باقی رہتا ہے۔ پس کلمۂ کفر کہنے سے رک جانا عزیمت ہے حتی کہ اگر اس شخص نے صبر کیا اور قتل ہو گیا تو یہ شخص ماجور ہوگا اور اگر ہلاکت سے بچنے کے لئے کلمۂ کفر زبان سے کہہ لیا تو اس پر مواخذہ نہ ہوگا۔

(فوائد)۔ اکراہ کی دو قسمیں ہیں (۱) ملجیٔ (۲) غیر ملجیٔ۔ اول تو وہ ہے کہ کسی کو جان یا کوئی عضو تلف کرنے کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا ہو جیسے اکراہ بالقتل، اکراہ بقطع الید۔ دوم وہ ہے کہ کسی کو اس سے کم کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا ہو جیسے اکراہ بالحبس، اکراہ بالضرب، اکراہ باتلاف المال۔ شریعت اسلام نے پہلی قسم کی وجہ سے رخصت دی ہے نہ کہ دوسری قسم کی وجہ سے۔

وَإِفْطَارُهٗ فِیْ رَمَضَانَ اَیْ اِذَا اُكْرِهَ الصَّائِمُ بِمَا فِيْهِ الْجَاءُ عَلٰى اِفْطَارِهٖ فِیْ رَمَضَانَ يُبَاحُ لَهُ الْاِفْطَارُ مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ وَهُوَ شُهُوْدُ رَمَضَانَ وَالْحُرْمَةُ كِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ لِاَنَّ حَقَّهٗ يَفُوْتُ رَاْسًا وَحَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى بَاقٍ بِالْخَلَفِ۔

ترجمہ:۔ اور رمضان میں مکرہ کا افطار کرنا یعنی جب صائم کو ایسی چیز سے مجبور کیا گیا جس میں صائم کو رمضان میں افطار کرنے پر مجبور کرنا ہوتا ہے تو اس کیلئے افطار کرنا مباح ہو جاتا ہے باوجودیکہ محرم یعنی شہود شہر اور حرمت دونوں موجود ہیں اسلئے کہ صائم کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ کا حق خلیفہ (قضاء) کیساتھ باقی رہتا ہے۔

تشریح:۔ رخصت کی اس قسم کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر رمضان میں روزے دار کو روزہ افطار کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے افطار کرنا مباح ہوگا حالانکہ افطار کا محرم یعنی شہود شہر رمضان اور حرمت دونوں موجود ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ افطار نہ کرنے کی صورت میں روزے دار کا حق تو بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے اور افطار کرنے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا حق قضاء کے طور پر باقی رہتا ہے لہٰذا عزیمت اگرچہ روزہ افطار نہ کرنا ہے لیکن اس کو روزہ افطار کرنے کی رخصت دے دی گئی ہے۔

وَإِتْلَافُهُ مَالَ الْغَيْرِ أَيْ إِذَا أُكْرِهَ عَلَى إِتْلَافِ مَالِ الْغَيْرِ يُرَخَّصُ لَهُ ذٰلِكَ مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوْتُ رَأْسًا وَحَقُّ الْمَالِكِ بَاقٍ بِالضَّمَانِ۔

ترجمہ:۔ اور اس کا دوسرے کے مال کو تلف کرنا یعنی جب دوسرے کے مال کو تلف کرنے پر مجبور کیا گیا ہو تو اس کیلئے اس کی رخصت ہوگی باوجودیکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔ اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے۔

تشریح:۔ تیسری مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص کو دوسرے کا مال تلف کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے مال تلف کرنے کی اجازت ہوگی حالانکہ یہاں محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں دلیل یہ ہے کہ مال تلف نہ کرنے کی صورت میں مکرہ کا حق بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے اور مال تلف کرنے کی صورت میں مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے لہٰذا عزیمت اگرچہ مال کا تلف نہ کرنا ہے لیکن مال تلف کرنے کی اجازت بھی حاصل ہوگی۔

وَتَرْكُ الْخَائِفِ عَلٰى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوْفِ عَطْفٌ عَلَى الْمُكْرَهِ أَيْ إِذَا تَرَكَ الْخَائِفُ عَلٰى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوْفِ لِلسُّلْطَانِ الْجَائِرِ جَازَ لَهُ ذٰلِكَ

مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ وَهُوَ الْوَعِيْدُ عَلٰى تَرْكِ الْاَمْرِ مَعَ مُوْجِبِهٖ قَائِمٌ لِاَنَّ حَقَّهٗ يَفُوْتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى بَاقٍ بِاِعْتِقَادِ حُرْمَةِ التَّرْكِ۔

ترجمہ:۔ اور اپنی جان پر خوف کرنے والے کا امر بالمعروف کو ترک کرنا یہ مکرہ پر معطوف ہے یعنی جب کوئی شخص اپنی جان کے خوف سے ظالم بادشاہ کے سامنے امر بالمعروف چھوڑ دے تو اس کیلئے ایسا کرنا جائز ہے باوجودیکہ محرم یعنی ترک امر پر وعید اس کے موجب کیساتھ موجود ہے اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق حرمتِ ترک کے اعتقاد کیساتھ باقی رہتا ہے۔

تشریح:۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت مکرَہ پر معطوف ہے اور یہ بھی رخصتِ حقیقیہ کی قسم اول کی مثال ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے ظالم بادشاہ کے سامنے اپنی جان کے خوف سے اگر امر بالمعروف کو ترک کر دیا تو یہ اس کیلئے جائز ہوگا حالانکہ یہاں محرّم یعنی امر بالمعروف ترک کرنے پر وعید بھی موجود ہے اور اس کا موجَب یعنی حرمت بھی موجود ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس شخص نے اگر امر بالمعروف کو ترک نہ کیا تو اس کا حق بالکل فوت ہو جائے گا یعنی اس کو قتل کر دیا جائے گا۔ اور اگر امر بالمعروف کو ترک کر دیا تو اللہ تعالیٰ کا حق باقی رہتا ہے اس طور پر کہ اس کو ترکِ امر کی حرمت کا اعتقاد ہے۔

وَجِنَايَتُهٗ عَلَى الْاِحْرَامِ اَیْ وَكَجِنَايَةِ الْمُكْرَهِ عَلٰى اِحْرَامِهٖ يُبَاحُ لَهٗ مَا اُكْرِهَ عَلَيْهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَحُكْمِهٖ جَمِيْعًا لِاَنَّ حَقَّهٗ يَفُوْتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى بَاقٍ بِاَدَاءِ الْغُرْمِ وَلَا يَخْلُوْ هٰذَا اللَّفْظُ عَنْ اِنْتِشَارٍ وَلَوْ اَرْجَعَ ضَمِيْرَهٗ اِلَى الْخَائِفِ يَخْرُجُ عَنِ الْاِنْتِشَارِ قَلِيْلًا وَلَوْ قَدَّمَهٗ عَلٰى قَوْلِهٖ وَتَرْكُ الْخَائِفِ فِي الذِّكْرِ لَكَانَ اَوْلٰى بِاتِّصَالِ اَمْثِلَةِ الْمُكْرَهِ كُلِّهَا۔

ترجمہ:۔ اور اس کا احرام پر جنایت کرنا یعنی جیسے مکرہ کا اپنے احرام پر جنایت کا ارتکاب کرنا اس کیلئے وہ چیز مباح ہے جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے باوجودیکہ محرّم اور اس کا حکم دونوں موجود ہیں اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق تاوان کی ادائیگی کی صورت میں باقی ہے اور یہ لفظ انتشار سے خالی نہیں ہے اور اگر اس کی ضمیر خائف کی طرف راجع کر دی جائے تو کسی قدر انتشار سے نکل جائے گا۔ اور اگر مصنف اس کو اپنے قول "وترک الخائف" پر ذکر میں مقدم کرتے تو مکرہ کی تمام مثالوں کے متصل ہونے کے سبب زیادہ مناسب ہوتا۔

تشریح:۔ مصنف نے ایک مثال اور بیان فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر محرم کو حالتِ احرام میں کسی جنایت کے ارتکاب پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے اس جنایت کا ارتکاب کرنا درست اور جائز ہوگا حالانکہ محرِّم یعنی احرام اور اس کا حکم یعنی جنایت فی الاحرام کی حرمت دونوں موجود ہیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جنایت کا ارتکاب نہ کرنے کی صورت میں اس کا حق بالکل فوت ہوجائے گا یعنی اس کو قتل کردیا جائے گا اور جنایت کا ارتکاب کرنے کی صورت میں بصورت تاوان اللہ کا حق باقی رہتا ہے لہٰذا جنایت کا ارتکاب نہ کرنا اگرچہ عزیمت ہے لیکن جنایت کا ارتکاب کرنے کی رخصت بھی اس کو حاصل ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ جنایتہ کی ضمیر مکرہ کی طرف راجع ہے اور جنایتہ علی الاحرام، مکرہ کے مقامات میں سے ہے اور "وترک الخائف علی نفسہ" متعلق اور متعلَق کے درمیان واقع ہے اور یہ انتشار فی الفہم ہے اگر جنایتہ کی ضمیر خائف کی طرف راجع کردی جاتی تو یہ کلام قدرے انتشار سے نکل جاتا اور اگر جنایتہ علی الاحرام کو ترک الخائف پر مقدم کردیا جاتا تو مکرہ کی مثالوں کے ساتھ متصل ہونے کی وجہ سے زیادہ مناسب ہوتا۔

وَتَنَاوُلُ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ اَىْ تَنَاوُلِ الشَّخْصِ الْمُضْطَرِّ بِالْمَخْمَصَةِ حَيْثُ يُرَخَّصُ لَهٗ تَنَاوُلُ طَعَامِ الْغَيْرِ لِاَنَّ حَقَّهٗ يَفُوْتُ بِالْمَوْتِ عَاجِلًا وَحَقُّ الْمَالِكِ مَرْعِيٌّ بِالضَّمَانِ بَعْدَهٗ مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ مَعًا۔

ترجمہ:۔ اور مضطر کا دوسرے کا مال لے لینا یعنی جیسے بھوک سے مجبور آدمی کا کسی دوسرے کے مال پر قبضہ کرنا چنانچہ اس کیلئے دوسرے کا مال لے لینا جائز ہے کیونکہ اس کا حق موت عاجل کی صورت میں فوت ہوجاتا ہے اور مالک کا حق اس کے بعد بھی ضمان کی صورت میں ملحوظ ہے باوجودیکہ محرِّم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔

تشریح:۔ رخصتِ حقیقیہ کی اسی قسم کی ایک اور مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کوئی شخص اس قدر بھوک میں مبتلا ہو کہ نہ کھانے کی صورت میں مرجانے کا اندیشہ ہو تو اب اگر وہ جان بچانے کیلئے بقدرِ ضرورت کسی دوسرے کا مال غصب کرکے یا چوری کرکے کھالے تو یہ اس کیلئے جائز ہے کیونکہ نہ کھانے کی صورت میں موتِ عاجل سے اس کا حق فوت ہوجائے گا اور مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے پس یہاں بھی محرِّم یعنی ملکِ غیر اور حرمت دونوں موجود ہیں لیکن اس کے باوجود رخصت پر عمل کرنا جائز ہوگا۔

وَحُكْمُهُ اَیْ حُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ الْاَوَّلِ مِنَ الرُّخْصَةِ اَنَّ الْاَخْذَ بِالْعَزِیْمَةِ اَوْلٰی حَتّٰی لَوْ صَبَرَ وَقُتِلَ فِیْ صُوْرَةِ الْاِكْرَاهِ كَانَ شَهِیْدًا لِاَنَّهٗ بَذَلَ نَفْسَهٗ لِاِقَامَةِ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰی وَكَذَا لَوْ اَمَرَ بِالْمَعْرُوْفِ فِیْ صُوْرَةِ الْخَوْفِ اَوْ لَمْ یَتَنَاوَلْ مَالَ الْغَیْرِ وَمَاتَ لَمْ یَمُتْ اٰثِمًا بَلْ شَهِیْدًا وَاِنْ عَمِلَ بِالرُّخْصَةِ اَیْضًا یَجُوْزُ لَهٗ عَلٰی مَا حَرَّرْتُ۔

ترجمہ:۔ اور اس کا حکم یعنی رخصت کی اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے حتی کہ اگر مکرہ صبر کرلے اور صورتِ اکراہ میں قتل ہوجائے تو وہ شہید ہوگا۔ کیوں کہ اس نے حق اللہ کی اقامت کے خاطر اپنی جان قربان کردی اسی طرح اگر مکرہ نے صورتِ خوف میں امر بالمعروف کیا یا مالِ غیر نہ لیا اور مرگیا تو وہ گنہگار ہوکر نہیں مرے گا بلکہ شہید ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کیا تو یہ اس کیلئے جائز ہوگا جیسا کہ میں پہلے لکھ چکا ہوں۔

تشریح:۔ مصنف رح نے فرمایا کہ رخصت کی اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے چنانچہ اگر مکرہ صبر کرلے یعنی کلمۂ کفر کو زبان سے نہ کہے اور قتل ہوجائے تو یہ شہید ہوگا کیوں کہ اس نے اللہ کے حق کے خاطر اپنی جان قربان کردی ہے اسی طرح مکرہ اگر جان کے خوف کے باوجود امر بالمعروف کرے یا غیر کا مال نہ کھائے اور مرجائے تو یہ گنہگار ہوکر نہ مرے گا بلکہ شہید ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کیا تو یہ بھی اس کیلئے جائز ہے جیسا کہ تفصیل کیساتھ لکھا جاچکا ہے۔

وَالثَّانِیْ مَا اسْتُبِیْحَ مَعَ قِیَامِ السَّبَبِ لٰكِنَّ الْحُكْمَ تَرَاخٰی عَنْهُ فَهُوَ اَدْوَنُ مِنَ الْاَوَّلِ لِاَنَّهٗ مِنْ حَیْثُ اَنَّ السَّبَبَ قَائِمٌ فَهُوَ مِنَ الرُّخَصِ الْحَقِیْقِیَّةِ وَمِنْ حَیْثُ اَنَّ الْحُكْمَ تَرَاخٰی عَنْهُ كَانَ غَیْرَ اَحَقَّ كَالْمُسَافِرِ اَیْ كَاِفْطَارِ الْمُسَافِرِ یُرَخَّصُ لَهٗ فَاِنَّ السَّبَبَ وَهُوَ شُهُوْدُ الشَّهْرِ مَوْجُوْدٌ فِیْ حَقِّهٖ لٰكِنَّ حُكْمَهٗ وَهُوَ وُجُوْبُ اَدَاءِ الصَّوْمِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ اِلٰی اِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ۔

ترجمہ:۔ رخصتِ حقیقیہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ سبب کے قیام کے باوجود اس کو مباح سمجھا جائے لیکن حکم اس سے مؤخر ہوگا پس یہ قسم پہلی قسم کی بہ نسبت ادنیٰ ہے اسلئے کہ اس حیثیت سے کہ سبب قائم ہے تو وہ رخصتِ حقیقیہ ہے اور اس حیثیت سے کہ حکم اس سے مؤخر ہے تو غیر حقیقی ہے جیسے مسافر یعنی جیسے مسافر کا مفطر ہونا مسافر کیلئے جائز ہے کیوں کہ سبب یعنی وجودِ رمضان اس کے حق

میں موجود ہے لیکن اس کا حکم یعنی ادائے صوم کا واجب ہونا ایام اخر کی گنتی پانے تک اس سے مؤخر ہے۔

تشریح:ــ رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ سبب محرّم کے قیام کے باوجود اس کو مباح سمجھا جائے لیکن حکم اس سے مؤخر ہو جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ دوسری قسم پہلی قسم سے ادنی ہے کیوں کہ سبب محرّم چونکہ موجود ہے اسلئے یہ رخصت حقیقیہ ہے اور حکم چونکہ مؤخر ہو گیا اسلئے وہ غیر احق ہے جیسے رمضان کے مہینہ میں مسافر کیلئے افطار کرنے کی اجازت ہے حالانکہ افطار کا سبب محرّم یعنی وجود رمضان اس کے حق میں بھی موجود ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" کا مخاطب جس طرح مقیم ہے اسی طرح مسافر ہے لیکن اس کا حکم یعنی ادائے صوم کا واجب ہونا "عدة من ایام اخر" تک مؤخر ہے چنانچہ ارشاد باری ہے "فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدة من ایام اخر" مسافر کے حق میں چونکہ ادائے صوم کا واجب ہونا "عدة من ایام اخر" تک مؤخر ہے اسلئے اگر مسافر رمضان میں مر گیا یا رمضان ختم ہوتے ہی مر گیا تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا جیسا کہ رمضان سے پہلے مر جانے کی صورت میں کوئی چیز واجب نہیں ہوتی ہے۔

وَحُكْمُهُ اَنَّ الْاَخْذَ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى لِكَمَالِ سَبَبِهِ وَهُوَ شُهُوْدُ الشَّهْرِ حَتّٰى كَانَ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ اَفْضَلُ مِنَ الْاِفْطَارِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ الْاِفْطَارُ اَفْضَلُ لِقَوْلِهِ اُولٰئِكَ الْعُصَاةُ اُولٰئِكَ الْعُصَاةُ وَقَوْلِهِ لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ قُلْنَا كَانَ ذٰلِكَ مَحْمُوْلًا عَلٰى حَالَةِ الْجِهَادِ وَلِتَرَدُّدٍ فِي الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيْمَةُ تُؤَدِّيْ مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ وَجْهٍ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ لِكَمَالِ سَبَبِهِ فَهُوَ دَلِيْلٌ ثَانٍ لِكَوْنِ الْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى وَذٰلِكَ لِاَنَّ الرُّخْصَةَ اِنَّمَا هِيَ لِلْيُسْرِ وَالْيُسْرُ كَمَا يَكُوْنُ فِي الْاِفْطَارِ وَهُوَ اَيْضًا كَذٰلِكَ يَكُوْنُ فِي الصَّوْمِ لِاَجْلِ مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِيْنَ وَشِرْكَتِهِ مَعَ سَائِرِ النَّاسِ فَاِنَّ الْبَلِيَّةَ اِذَا عَمَّتْ طَابَتْ فَمَا ظَنُّكَ بِالْعِبَادَةِ ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ يَعْسُرُ عَلَيْهِ الصَّوْمُ فِي الْاِقَامَةِ اِذَا رَاٰى سَائِرَ النَّاسِ يُفْطِرُوْنَ وَمَا اَحْسَنَ هٰذِهِ الدِّقَّةَ لِلْحَنَفِيَّةِ وَلَقَدْ جَرَّبْنَاهَا مِرَارًا اِلَّا اَنْ يُضْعِفَهُ الصَّوْمُ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ اَلْاَخْذُ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى يَعْنِيْ اَنَّ عِنْدَنَا اَلْعَزِيْمَةُ اَوْلٰى فِيْ كُلِّ حِيْنٍ اِلَّا اَنْ يُضْعِفَهُ الصَّوْمُ فَحِيْنَئِذٍ الْفِطْرُ اَوْلٰى بِالْاِتِّفَاقِ كَمَا اِذَا كَانَ مَعَهُ الْجِهَادُ اَوْ مَشَاغِلُ اُخَرُ فَاِنْ صَامَ وَمَاتَ يَمُوْتُ آثِمًا۔

ترجمہ :- اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیوں کہ اس کا سبب کامل ہے اور وہ وجودِ رمضان ہے حتیٰ کہ ہمارے نزدیک سفر میں روزہ افطار سے افضل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے یہ لوگ جو حالتِ سفر میں روزہ رکھنے والے ہیں نافرمان ہیں نافرمان ہیں اور حالتِ سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے ہم نے کہا کہ یہ حالتِ جہاد پر محمول ہے اور اس وجہ سے بھی کہ رخصت میں تردد ہے لہٰذا عزیمت من وجہ رخصت کے معنیٰ کو بھی ادا کرتی ہے یہ عبارت "لکمال سببہ" پر معطوف ہے اور عزیمت کے اولیٰ ہونے پر دوسری دلیل ہے اسلئے کہ رخصت آسانی کیلئے ہوتی ہے اور آسانی جس طرح افطار میں ہوتی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اسی طرح تمام لوگوں کیساتھ شرکت اور مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے روزے میں بھی ہوتی ہے کیوں کہ مصیبت جب عام ہوتی ہے تو بھلی معلوم ہونے لگتی ہے اب تمہارا عبادت کے بارے میں کیا خیال ہے پھر اس کے بعد اس پر حالتِ اقامت میں روزہ رکھنا دشوار ہو جائے گا جب وہ دیکھے گا کہ لوگ افطار کر رہے ہیں حنفیہ کی یہ دقتِ نظر کس قدر لائق تحسین ہے ہم نے اس کو بارہا آزمایا ہے مگر یہ کہ اس کو روزہ کمزور کر دے یہ عبارت "الاخذ بالعزیمۃ اولیٰ" سے مستثنیٰ ہے یعنی ہمارے نزدیک تمام اوقات میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے مگر یہ کہ اس کو روزہ کمزور کردے پس اس وقت بالاتفاق افطار کرنا اولیٰ ہوگا جیسا کہ جب جہاد یا دوسرے امور اس کے ساتھ متعلق ہوں لہٰذا اگر اس نے روزہ رکھا اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مرے گا۔

تشریح :- اس دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ رخصت کی بہ نسبت عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ سبب یعنی وجودِ رمضان مسافر کے حق میں بھی کامل ہے یہی وجہ ہے کہ احناف کے نزدیک سفر میں افطار کی بہ نسبت روزہ رکھنا افضل ہے البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ سفر میں روزہ رکھنے کے بارے میں فرمایا ہے "اولئک العصاۃ اولئک العصاۃ" یہ لوگ نافرمان ہیں یہ لوگ نافرمان ہیں - اور ایک دوسری حدیث میں فرمایا ہے "لیس من البر الصیام فی السفر" حالتِ سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے۔

ہماری طرف سے ان حدیثوں کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں جہاد کی حالت پر محمول ہیں یعنی جہاد کی حالت میں روزہ رکھنے کی بہ نسبت افطار کرنا ہی افضل ہے۔

مصنف نے عزیمت کے اولیٰ ہونے کی دوسری دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ رخصت میں تردد ہے اور عزیمت من وجہ رخصت کے معنی بھی ادا کرتی ہے حاصل یہ کہ رخصت آسانی کیلئے ہوتی ہے اور آسانی جس طرح افطار کرنے میں ہوتی ہے اسی طرح روزہ رکھنے میں بھی آسانی ہوتی ہے کیونکہ روزہ رکھنے میں عام مسلمانوں کی موافقت ہوتی ہے اور تمام لوگوں کی شرکت ہوتی ہے اور یہ بات آپکو

بھی معلوم ہے کہ مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو بھلی معلوم ہونے لگتی ہے اب آپ عبادت کے بارے میں خیال کرو کہ جب یہ عام ہو گی تو کتنی بھلی معلوم ہو گی۔ الغرض حالت سفر میں روزہ رکھنا مسافر پر آسان ہو گا دشوار نہ ہو گا اور اگر اس نے روزہ نہ رکھا بلکہ مقیم ہو کر روزے کی قضاء کی تو یہ اس پر دشوار ہو گا کیوں کہ جب یہ دیکھے گا کہ تمام لوگ کھا پی رہے ہیں اور یہ تنہا روزے سے ہے تو یہ اس پر گراں ہو گا۔ شارح کہتے ہیں کہ حنفیہ کی بیان کردہ یہ دقت نظر کس قدر لائق تحسین اور قابل تعریف ہے ہم نے اس کا بارہا تجربہ کیا ہے۔ مصنف نے ایک استثنائی صورت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ہمارے نزدیک تمام اوقات میں عزیمت پر عمل کرنا اولی ہے لیکن اگر روزہ اس کو اس قدر کمزور کر دے کہ روزے کی وجہ سے اس کی جان ہی خطرہ میں پڑ جائے یا جہاد وغیرہ کوئی اہم اور ضروری کام فوت ہو جائے تو ایسی صورت میں بالاتفاق مسافر کیلئے افطار کرنا اولی ہو گا چنانچہ اگر یہ شخص روزہ رکھ کر کمزور ہو گیا اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مرے گا۔

وَاَمَّا اَتَمُّ نَوْعَيِ الْمَجَازِ فَمَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الْاِصْرِ وَالْاَغْلَالِ اَیْ سَقَطَ عَنَّا وَلَمْ یُشْرَعْ فِیْ حَقِّنَا مَا کَانَ فِی الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ مِنَ الْمِحَنِ الشَّاقَّةِ وَ الْاَعْمَالِ الثَّقِیْلَةِ وَالْاِصْرُ ھُوَ الشِّدَّةُ وَالْاَغْلَالُ جَمْعُ غُلٍّ اَیِ الْمَوَاثِیْقِ اللَّازِمَةُ کَالْغُلِّ وَالْاَظْھَرُ اَنَّھُمَا جَمِیْعًا کِنَایَةٌ عَنِ الْاُمُوْرِ الشَّاقَّةِ وَ اِنْ خَصَّ الْمُفَسِّرُوْنَ الْبَعْضَ بِالْاِصْرِ وَالْبَعْضَ بِالْاَغْلَالِ وَذٰلِکَ مِثْلُ قَطْعِ الْاَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ وَقَرْضِ مَوَاضِعِ النَّجَاسَةِ وَقَتْلِ النَّفْسِ بِالتَّوْبَةِ وَعَدَمِ جَوَازِ الصَّلٰوةِ فِیْ غَیْرِ الْمَسْجِدِ وَعَدَمِ التَّطْھِیْرِ بِالتَّیَمُّمِ وَحُرْمَةِ اَکْلِ الصَّائِمِ بَعْدَ النَّوْمِ وَحُرْمَةِ الْوَطْیِ فِیْ لَیَالِیْ رَمَضَانَ وَمَنْعِ الطَّیِّبَاتِ عَنْھُمْ بِالذُّنُوْبِ وَکَوْنِ الزَّکٰوةِ رُبْعَ الْمَالِ وَعَدَمِ صَلَاحِیَّةِ الزَّکٰوةِ وَ الْغَنَائِمِ لِشَیْءٍ اِلَّا لِلْحَرْقِ بِالنَّارِ الْمُنْزَلَةِ مِنَ السَّمَاءِ وَمُجَازَاةِ حَسَنَةٍ بِحَسَنَةٍ لَا بِعَشْرٍ وَکِتَابَةِ ذَنْبِ اللَّیْلِ بِالصُّبْحِ عَلَی الْبَابِ وَوُجُوْبِ خَمْسِیْنَ صَلٰوةً فِیْ کُلِّ یَوْمٍ وَلَیْلَةٍ وَحُرْمَةِ الْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ وَعَدَمِ مُخَالَطَةِ الْحَائِضَاتِ فِیْ اَیَّامِھَا وَتَحْرِیْمِ الشُّحُوْمِ وَالْعُرُوْقِ فِی اللَّحْمِ وَ تَحْرِیْمِ السَّبْتِ وَفَرْضِیَّةِ الصَّلٰوةِ فِی اللَّیْلِ وَاَمْثَالُ ذٰلِکَ کَثِیْرٌ فَرُفِعَ کُلُّ ھٰذَا عَنْ اُمَّتِنَا تَخْفِیْفًا وَتَکْرِیْمًا فَسُمِّیَ ذٰلِکَ رُخْصَةً مَجَازًا لِاَنَّ الْاَصْلَ

لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا لَنَا قَطُّ وَلَوْ عَمِلْنَا بِهٖ اَحْيَانًا اَثِمْنَا وَعُوْتِبْنَا وَكَانَ الْقِيَاسُ فِىْ ذٰلِكَ اَنْ يُّسَمّٰى نَسْخًا وَاِنَّمَا سَمَّيْنَاهُ رُخْصَةً مَجَازًا مَحْضًا ۔

ترجمہ :۔ رخصت مجاز کی دو قسموں میں سے اتم یعنی پہلی قسم وہ اِصر اور اِغلال ہے جو ہم سے اٹھا لیا گیا ہے یعنی ہم سے ساقط ہوگیا اور ہمارے حق میں کوئی ایسا حکم مشروع نہیں ہوا جو پہلی شریعتوں میں سخت ترین تکالیف اور ناقابل برداشت اعمال کے قبیل سے تھا، اصر کے معنی شدت کے ہیں، اور اغلال، غل کی جمع ہے یعنی وہ معاہدے مراد ہیں جو طوق کی طرح لازم ہوں اور اظہر یہ ہے کہ یہ دونوں احکام شاقہ سے کنایہ ہیں اگرچہ مفسرین نے بعض کو اصر اور بعض کو اغلال کے ساتھ خاص کیا ہے اور یہ جیسے خطاء کرنے والے اعضاء کو قطع کرنا، نجاست کی جگہوں کو کاٹ دینا، توبہ کے بدلے نفس کو قتل کردینا، مسجد کے علاوہ میں نماز کا جائز نہ ہونا، تیمم سے طہارت کا حاصل ہونا، سونے کے بعد روزے دار کیلئے کھانا حرام ہونا، رمضان کی راتوں میں وطی کا حرام ہونا، گناہوں کے سبب سے ان سے پاکیزہ چیزوں کو روک لینا، مال کی چوتھائی کا زکوٰۃ ہونا، زکوٰۃ اور غنائم کا کسی چیز کی صلاحیت نہ رکھنا مگر اس آگ سے جلنے کی جو آسمان سے اترتی ہو، ایک نیکی کا بدلہ ایک ہی نیکی سے دیا جانا نہ کہ دس نیکیوں سے ۔ رات کے گناہ کا صبح کے وقت دروازے پر لکھا ہوا ہونا، دن رات میں پچاس نمازوں کا فرض ہونا، عفو عن القصاص کا حرام ہونا، ایام حیض میں حائضہ عورتوں سے میل جول نہ رکھنا، گوشت میں مخلوط چربیوں اور رگوں کی تحریم، ہفتہ کے دن مچھلی کے شکار کا حرام ہونا، رات میں نماز کی فرضیت، اور ان کے علاوہ بہت سے احکام ہیں جو ہماری امت سے تخفیف اور تکریم کے پیش نظر اٹھا لئے گئے پس اس قسم کا نام رخصت مجازاً رکھا گیا ہے کیوں کہ اصل حکم ہمارے لئے اب بھی مشروع نہ رہا۔ اور اگر ہم نے اس پر بھی عمل کیا تو گنہگار اور معتوب ہوں گے اس میں قیاس یہ تھا کہ اس کا نام نسخ ہوتا لیکن ہم نے محض مجاز کے طور پر اس کو رخصت کے نام سے موسوم کردیا ہے ۔

تشریح :۔ مطلق رخصت کی تیسری قسم اور رخصت مجازیہ کی پہلی قسم جو مجاز ہونے میں کامل ترین ہے وہ احکام شاقہ ہیں جو پہلی امتوں میں مشروع تھے لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت سے ساقط ہوگئے مثلاً (۱) خطاء کرنیوالے اعضاء کو قطع کردینا (۲) نجاست کی جگہوں کو کتر دینا (۳) توبہ کے بدلے نفس کو قتل کردینا (۴) مسجد کے علاوہ دوسری جگہوں میں نماز کا جائز نہ ہونا (۵) تیمم سے طہارت کا حاصل نہ ہونا (۶) سونے کے بعد روزے دار کیلئے کھانے کا حرام ہونا (۷) رمضان کی راتوں میں وطی کا حرام ہونا (۸) گناہوں کے سبب سے اچھی اور پاکیزہ چیزوں کو روک لینا (۹) زکوٰۃ میں چوتھائی مال کا فرض ہونا (۱۰) مالِ زکوٰۃ اور مالِ غنیمت کو اس آگ سے جلا دینا جو آگ آسمان سے اتری ہو

(۱۱) ایک نیکی کا بدلہ ایک ہی نیکی سے دیا جانا نہ کہ دس نیکیوں سے (۱۲) رات کے گناہ کا صبح کے وقت دروازے پر لکھا ہوا ہونا (۱۳) دن رات میں پچاس نمازوں کا فرض ہونا (۱۴) قصاص معاف کر دینے کا حرام ہونا (۱۵) ایام حیض میں حائضہ عورتوں سے میل جول نہ رکھنا (۱۶) گوشت میں مخلوط چربیوں اور رگوں کا حرام ہونا (۱۷) ہفتہ کے دن مچھلی شکار کرنے کا حرام ہونا (۱۸) رات میں تہجد نماز کا فرض ہونا۔ اور ان جیسے بہت سے احکام ہیں یہ تمام احکام اس امت سے تکریم اور تخفیف کے پیش نظر ساقط کر دیئے گئے ہیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ اس قسم کا نام رخصت مجازاً رکھ دیا گیا ہے کیونکہ اصل حکم ہمارے لئے اب بھی مشروع نہیں ہے چنانچہ اگر ہم نے ان پر کبھی عمل کیا تو گنہگار ہوں گے اور عند اللہ معتوب ہوں گے قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس قسم کا نام نسخ ہوتا لیکن محض مجاز کے طور پر اس کو رخصت کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔

وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ مَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوْعًا فِي الْجُمْلَةِ أَيْ فِيْ بَعْضِ الْمَوَاضِعِ سِوٰى مَوْضِعِ الرُّخْصَةِ فَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَمْ يَبْقَ فِيْ مَوْضِعِ الرُّخْصَةِ كَانَ مِنْ قِسْمِ الْمَجَازِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ بَقِيَ فِيْ مَوْضِعٍ آخَرَ كَانَ أَنْقَصَ فِي الْمَجَازِيَّةِ فَيَكُوْنُ شَبِيْهًا بِالْقِسْمِ الْأَوَّلِ كَقَصْرِ الصَّلٰوةِ فِي السَّفَرِ فِيْهِ مُسَامَحَةٌ وَالْأَوْلٰى أَنْ يَّقُوْلَ كَسُقُوْطِ إِكْمَالِ الصَّلٰوةِ فِي السَّفَرِ لِيُوَافِقَ قَرِيْنَهُ وَيُطَابِقَ أَصْلَهُ لٰكِنَّهُ عَبَّرَ بِالْحَاصِلِ تَخْفِيْفًا فَهُوَ عِنْدَنَا رُخْصَةُ إِسْقَاطٍ لَا يَجُوْزُ الْعَمَلُ بِعَزِيْمَتِهَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح رُخْصَةُ تَرْفِيْهٍ وَالْأَوْلَى الْإِكْمَالُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا عَلَّقَ الْقَصْرَ بِالْخَوْفِ وَنَفٰى فِيْهِ الْجُنَاحَ فَعُلِمَ أَنَّ الْأَوْلٰى هُوَ الْإِكْمَالُ وَنَحْنُ نَقُوْلُ إِنَّهُ لَمَّا نَزَلَتِ الْآيَةُ قَالَ عُمَرُ رض يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ مَا بَالُنَا نَقْصُرُ وَنَحْنُ آمِنُوْنَ فَقَالَ ع هٰذِهٖ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوْا صَدَقَتَهُ سَمَّاهُ صَدَقَةً وَالصَّدَقَةُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيْكَ إِسْقَاطٌ مَحْضٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ عَنْ جِهَةِ الْعِبَادِ كَوَلِيِّ الْقِصَاصِ إِذَا عَفَا عَنِ الْجِنَايَةِ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَإِنْ كَانَ الْمُتَصَدِّقُ مِمَّنْ لَا تَلْزَمُ طَاعَتُهُ فَمِمَّنْ تَلْزَمُ طَاعَتُهُ وَهُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى أَوْلٰى بِأَنْ لَا يُرَدَّ وَأَمَّا نَفْيُ الْجُنَاحِ عَنْهُمْ فَإِنَّمَا هُوَ لِتَطْيِيْبِ أَنْفُسِهِمْ لِأَنَّهُمْ كَانُوْا مَظِنَّةَ أَنْ يَّخْطُرَ بِبَالِهِمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ جُنَاحًا فِي الْقَصْرِ وَبِهٖ عُلِمَ أَنَّ قَيْدَ الْخَوْفِ أَيْضًا اِتِّفَاقِيٌّ لَا مَوْقُوْفًا عَلَيْهِ الْقَصْرُ۔

ترجمہ:۔ چوتھی قسم وہ ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہے یعنی موضع رخصت کے علاوہ بعض مواضع میں بس اس لحاظ سے کہ یہ موضع رخصت میں باقی نہیں ہے مجاز کی قسم سے ہے اور اس لحاظ سے کہ یہ دوسرے موضع میں باقی ہے مجازیت میں ناقص ہے لہٰذا یہ قسم، قسم اول کے مشابہ ہوگی جیسے حالتِ سفر میں نماز قصر کرنا اس تمثیل میں مسامحت ہے زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے جیسے حالتِ سفر میں نماز کو پورا کرنا ساقط ہے تاکہ یہ اپنے قرین کے موافق ہوجائے اور اپنی اصل کے مطابق ہوجائے لیکن مصنف نے تخفیفاً کلام کا خلاصہ بیان کردیا پس قصر صلاۃ ہمارے نزدیک رخصتِ اسقاط ہے اس کی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک رخصت ترفیہ ہے اور اولیٰ اکمالِ صلاۃ ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے اور جب تم سفر کرو ملک میں تو تم پر گناہ نہیں کہ کچھ کم کردو نماز میں سے اگر تم کو ڈر ہو کہ ستائیں گے تم کو کافر (اس میں) قصر کو خوف پر معلق کیا ہے اور اس میں گناہ کی نفی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اولیٰ اکمال ہی ہے قصر نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ جب آیت نازل ہوئی تو حضرت عمرؓ نے بارگاہ نبوی میں عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ہمارا حال ایسا کیوں ہے کہ ہم قصر کر رہے ہیں حالانکہ ہم بالکل مامون ومحفوظ ہیں رسول اللہ نے فرمایا یہ قصر ایک صدقہ ہے جسے اللہ نے تمہیں بخشا ہے لہٰذا تم اس کو قبول کرو، آپ نے قصر کو صدقہ کے نام سے موسوم کیا اور ایسی چیز کا صدقہ جو تملیک کا احتمال نہ رکھتی ہو اسقاط محض ہوتا ہے جو بندوں کی طرف سے رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے ولیِ قصاص جب جرم معاف کردیتا ہے تو رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اگرچہ صدقہ کرنیوالا ان لوگوں میں سے ہو جس کی اطاعت لازم نہیں ہوتی پس جس ذات کی اطاعت لازم ہوتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ وہ اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کا صدقہ رد نہ کیا جائے اور رہی ان سے جناح (گناہ) کی نفی تو وہ ان کو مطمئن کرنے کیلئے ہے کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ قصر کرنے میں وہ گنہگار ہوں گے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ خوف کی قید اتفاقی ہے اس پر قصر موقوف نہیں ہے۔

تشریح:۔ مطلقاً رخصت کی چوتھی قسم اور رخصتِ مجازیہ کی دوسری قسم جو پہلی قسم کے مقابلہ میں گھٹیا اور ناقص ہے یہ ہے کہ فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہوجاتی ہے یعنی موضع رخصت کے علاوہ میں مشروع ہے پس چونکہ یہ قسم موضعِ رخصت میں باقی نہیں ہے اسلئے یہ مجاز کی قسم سے ہوگی اور چونکہ یہ دوسرے موضع میں باقی ہے اسلئے یہ مجازیت میں ناقص ہوگی بہرحال یہ قسم پہلی قسم کے مشابہ ہے اس کی مثال جیسے حالتِ سفر میں نماز کا قصر کرنا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں مسامحت ہے زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے "کسقوط اکمال الصلوٰۃ فی السفر" یعنی جیسے حالتِ سفر میں نماز کو پورا کرنے کا ساقط ہونا اس صورت میں یہ قول اپنے قرین یعنی بعد

میں آنے والے قول " وسقوط حرمۃ الخمر" کے موافق ہو جائے گا اور اپنی اصل کے بھی مطابق ہو جائے گا۔
لیکن مصنف نے تخفیف کے پیش نظر کلام کا خلاصہ ذکر کر دیا۔ بہر حال ہمارے نزدیک قصر صلاۃ رخصت اسقاط ہے اس کی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک رخصت ترفیہ (آسانی کے لئے رخصت) ہے اور اولیٰ اکمال یعنی نماز کو پورا کرنا ہے حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک مسافر کیلئے وقت دو رکعت کا سبب ہے نہ کہ چار کا لہٰذا مسافر پر دو رکعت فرض ہوں گی نہ کہ چار۔ اور امام شافعی کے نزدیک وقت چار رکعت کا سبب ہے، لیکن اس کو مشقت دور کرنے اور آسانی حاصل کرنے کیلئے قصر کی رخصت دیدی گئی ہے جیسے مسافر کے حق میں رمضان کے دن میں روزہ فرض ہے لیکن افطار کی رخصت دیدی گئی ہے لہٰذا ان کے نزدیک رخصت پر عمل کر کے قصر کرنا بھی جائز ہوگا لیکن عزیمت پر عمل کر کے اکمال زیادہ بہتر ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت ہے" واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا" اس آیت میں قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے اور گناہ کی نفی کی گئی ہے یعنی قصر کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے ان دونوں باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اکمال ہی اولیٰ ہے قصر اولیٰ نہیں ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ جب ہم مامون و محفوظ ہیں تو قصر کیوں کریں گویا حضرت عمرؓ نے یہ سمجھا کہ قصر اسی وقت مشروع ہے جب کہ خوف ہو اور جب ہم کو امن حاصل ہو گیا اور کوئی خوف نہ رہا تو اب قصر کی کیا ضرورت ہے اس پر اللہ کے رسول نے فرمایا کہ قصر ایک صدقہ ہے جو اللہ نے اپنے بندوں کو عطا کیا ہے لہٰذا اس کو قبول کرو، دیکھئے اللہ کے رسول نے قصر کا نام صدقہ رکھا اور ایسی چیز کا صدقہ جس میں تملیک کا احتمال نہ ہو اسقاط ہوتا ہے بندوں کی جانب سے رد کرنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے اولیاءِ مقتول اگر قصاص کو معاف کر دیں تو قاتل اسکو رد کرنے کا مجاز نہ ہوگا پس جب صدقہ رد کا احتمال اس وقت نہیں رکھتا جب کہ صدقہ کرنیوالا ایسا ہو جس کی اطاعت لازم نہیں ہے یعنی بندہ تو جس ذات کی اطاعت لازم ہے یعنی اللہ وہ اس بات کا زیادہ حقدار ہے کہ اس کا صدقہ رد نہ کیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قصر جو اللہ کی طرف سے عطا کردہ صدقہ ہے اس کو قبول کرنا لازم اور رد کرنا حرام ہے۔
اور رہی آیت میں جناح کی نفی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں بعض حضرات کا خیال یہ تھا کہ قصر کرنے میں جناح اور گناہ ہے پس اللہ نے ان کو مطمئن کرنے کیلئے کہا کہ قصر میں کوئی گناہ نہیں ہے، اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ آیت میں خوف کی قید، اتفاقی ہے ایسی قید نہیں ہے جس پر قصر موقوف ہو۔

وَسُقُوْطُ حُرْمَةِ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ فِيْ حَقِّ الْمُضْطَرِّ وَالْمُكْرَهِ فَاِنَّ حُرْمَتَهُمَا
لَمْ تَبْقَ وَقْتَ الْاِضْطِرَارِ وَالْاِكْرَاهِ اَصْلاً وَاِنْ بَقِيَتْ فِيْ حَقِّ غَيْرِهِمَا
لِقَوْلِهٖ تَعَ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ
اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ اِسْتِثْنَاءٌ مِّنْ قَوْلِهٖ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فَكَاَنَّهٗ قِيْلَ وَقَدْ
فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فِيْ جَمِيْعِ الْاَحْوَالِ اِلَّا حَالَ الضَّرُوْرَةِ فَاِنْ
لَمْ يَاْكُلِ الْمَيْتَةَ اَوْ لَمْ يَشْرَبِ الْخَمْرَ حَ وَمَاتَ يَمُوْتُ آثِمًا بِخِلَافِ الْاِكْرَاهِ
عَلٰى كَلِمَةِ الْكُفْرِ فَاِنَّهٗ وَاِنْ ذُكِرَ فِيْهِ الْاِسْتِثْنَاءُ اَيْضًا بِقَوْلِهٖ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ
قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ لٰكِنَّهٗ لَيْسَ اِسْتِثْنَاءً مِّنَ الْحُرْمَةِ بَلْ مِنَ الْغَضَبِ
اَوِ الْعَذَابِ اِذِ التَّقْدِيْرُ مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ
اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ وَفِيْ رِوَايَةٍ
عَنْ اَبِيْ يُوْسُفَ رح وَالشَّافِعِيِّ رح اَنَّهٗ لَا تَسْقُطُ الْحُرْمَةُ وَلٰكِنْ لَا يُؤَاخَذُ بِهَا
كَمَا فِي الْاِكْرَاهِ عَلَى الْكُفْرِ فَهُوَ مِنْ قَبِيْلِ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ لِقَوْلِهٖ تَعَ فَمَنِ
اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ دَلَّ اِطْلَاقُ
الْمَغْفِرَةِ عَلٰى قِيَامِ الْحُرْمَةِ وَالْجَوَابُ اَنَّ اِطْلَاقَ الْمَغْفِرَةِ بِاعْتِبَارِ اَنَّ
الْاِضْطِرَارَ الْمُرَخِّصَ لِلتَّنَاوُلِ يَكُوْنُ بِالْاِجْتِهَادِ وَعَسٰى اَنْ يَّقَعَ التَّنَاوُلُ
زَائِدًا عَلٰى قَدْرِ الْحَاجَةِ لِاَنَّ مَنِ ابْتُلِيَ بِهٰذِهِ الْمَخْمَصَةِ تَعَسَّرَ عَلَيْهِ
رِعَايَةُ قَدْرِ الْحَاجَةِ وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ فِيْمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ حَرَامًا
فَشَرِبَ خَمْرًا حَالَ الْاِضْطِرَارِ فَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ وَعِنْدَنَا لَا۔

ترجمہ :- شراب اور مردار کی حرمت کا مضطر اور مکرہ کے حق میں ساقط ہو جانا اسلئے کہ ان
دونوں کی حرمت اضطرار اور اکراہ کے وقت بالکل باقی نہیں رہی اگرچہ ان دونوں کے علاوہ کے
حق میں باقی ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ اس نے تم پر حرام کیا ہے
مگر جب مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "الاما اضطررتم الیہ" اس کے قول
"ماحرم علیکم" سے استثناء ہے گویا یوں کہا گیا اور اللہ نے تمہارے لئے وہ ساری چیزیں واضح کر دی
ہیں جن کو اس نے تم پر حرام کیا ہے تمام حالات میں سوائے حالت ضرورت کے۔ پس اگر اس نے مردار
نہ کھایا یا شراب نہ پی اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مرے گا برخلاف کلمۂ کفر پر اکراہ کے اسلئے کہ اس میں بھی
اگرچہ استثناء کا ذکر "الامن اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان" کے ذریعہ آچکا ہے لیکن وہ حرمت سے استثناء

نہیں بلکہ غضب یا عذاب سے استثناء ہے کیوں کہ تقدیرِ عبارت اس طرح ہے جس نے ایمان کے بعد اللہ کا کفر کیا ان پر اللہ کی طرف سے غضب ہے اور ان کیلئے عذاب عظیم ہے مگر وہ جس کو مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔ اور امام ابو یوسف اور امام شافعی کی ایک روایت میں یہ ہے کہ حرمت ساقط نہیں ہوتی۔ لیکن اس پر مواخذہ نہیں ہوگا جیساکہ اکراہ علی الکفر کی صورت میں۔ پس یہ قسم اول کے قبیل سے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ نافرمانی کرے اور نہ زیادتی کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے بے شک اللہ بڑا بخشنے والا نہایت مہربان ہے (اس آیت میں) مغفرت کے اطلاق نے قیامِ حرمت پر دلالت کی ہے اور جواب یہ ہے کہ مغفرت کا اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ اضطرار جو تناول کی رخصت دینے والا ہے وہ اجتہاد سے حاصل ہوتا ہے اور بہت ممکن ہے کہ تناول ضرورت سے زائد ہو جائے اسلئے کہ جو شخص اس طرح کی بھوک میں مبتلا ہوتا ہے اس پر قدرِ ضرورت کی رعایت کرنا دشوار ہوتا ہے اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ حرام نہیں کھائے گا پھر اس نے اضطرار کی حالت میں شراب پی لی تو امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک حانث ہو جائے گا اور ہمارے نزدیک حانث نہ ہوگا۔

تشریح:۔ رخصت کی چوتھی قسم کی ایک اور مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ شراب اور مردار کی حرمت اگرچہ غیر مضطر اور غیر مکرَہ کے حق میں موجود ہے لیکن مضطر اور مکرَہ کے حق میں ساقط ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "وقد فصّل لکم ما حرّم علیکم الا ما اضطررتم" میں "الا ما اضطررتم" "ما حرّم علیکم" سے مستثنیٰ ہے گویا یوں کہا گیا کہ تمہارے لئے وہ ساری چیزیں جو تمام احوال میں حرام ہیں واضح کر کے بیان کر دی ہیں سوائے ضرورت کی حالت کے یعنی شراب اور مردار وغیرہ تمام احوال میں حرام ہیں لیکن اضطرار اور اکراہ کی حالت میں حرام نہیں ہیں چنانچہ اگر کسی مضطر یا مکرَہ نے مردار نہ کھایا یا شراب نہ پی اور بھوک کی تاب نہ لا کر مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر مرے گا۔ اس کے برخلاف اگر کسی کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا لیکن اس نے کلمۂ کفر نہ کہا بلکہ مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر نہ مرے گا کیوں کہ یہاں بھی اگرچہ استثناء مذکور ہے چنانچہ کہا گیا ہے "الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان" لیکن یہ استثناء حرمت سے نہیں ہے کہ اکراہ کی حالت میں کلمۂ کفر کا کہنا مباح ہو بلکہ یہ استثناء غضب یا عذاب سے ہے اسلئے کہ تقدیری عبارت اس طرح ہے "من کفر باللہ من بعد ایمانہ فعلیہم غضب من اللہ ولہم عذاب عظیم الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان یعنی جس نے ایمان کے بعد اللہ کا کفر کیا تو ان پر غضب ہے اور بڑا عذاب ہے لیکن اگر کسی کو مجبور کیا گیا اور اس کا دل مطمئن رہا تو اس پر غضب اور عذاب نہ ہوگا۔ الغرض کلمۂ کفر کہنے کی حرمت تو اکراہ کی صورت میں بھی باقی ہے لیکن اگر کہہ لیا تو مواخذہ نہ ہوگا اور چونکہ حرمت اکراہ کے وقت بھی موجود ہے اسلئے اگر مکرَہ نے کفر کا کلمہ نہ کہا اور مر گیا تو گنہگار ہو کر نہیں مرے گا بلکہ ماجور ہو کر

مرے گا۔ مردار اور شراب کے بارے میں امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کی ایک روایت میں یہ ہے کہ اضطرار اور اکراہ کے وقت ان کی حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے البتہ ان کو کھاپی لینے کی صورت میں مواخذہ نہ ہوگا، جیساکہ اکراہ علی الکفر کی صورت میں ہے پس ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ مثال رخصت کی قسم اول کے قبیل سے ہوگی۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے" فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم"۔ اس آیت میں مغفرت کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شراب وغیرہ کی حرمت اضطرار کے وقت بھی موجود ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت میں مغفرت کا لفظ اسلئے ذکر نہیں کیا گیا کہ مردار اور شراب وغیرہ کی حرمت اضطرار کے وقت بھی موجود ہے بلکہ اس وجہ سے ذکر کیا گیا ہے کہ اضطرار جس کی وجہ سے ان چیزوں کی رخصت ثابت ہوئی ہے یہ اجتہاد سے حاصل ہے اور اس میں اس بات کا کافی امکان ہے کہ تناول (کھانا) ضرورت سے زیادہ ہو کیوں کہ جو شخص بھوک کی شدت میں مبتلا ہوتا ہے اس پر قدر ضرورت کی رعایت کرنا دشوار ہوتا ہے لہٰذا اگر ضرورت سے زائد کھالیا گیا تو اس کے بارے میں فرمایا گیا ہے" ان اللہ غفور رحیم"۔

شارح کہتے ہیں کہ ہم حنفیوں اور ابو یوسف اور امام شافعی کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے قسم کھائی" واللہ لا آکل حراما" بخدا میں حرام نہیں کھاؤں گا۔ پھر اس نے ضرورتِ اضطرار میں شراب پی لی تو ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک یہ شخص حانث ہو جائے گا کیوں کہ ان کے نزدیک اضطرار کے وقت بھی حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک حانث نہ ہوگا کیوں کہ ہمارے نزدیک اضطرار کے وقت حرمت ساقط ہو گئی ہے لہٰذا یہ شخص حرام کو کھانے والا نہ ہوگا۔

وَسُقُوْطُ غَسْلِ الرِّجْلِ فِیْ مُدَّةِ الْمَسْحِ فَاِنَّ اِسْتِتَارَ الْقَدَمِ بِالْخُفِّ یَمْنَعُ سِرَایَةَ الْحَدَثِ اِلَیْهِ وَقَدْ کَانَ طَاهِرًا وَمَا حَلَّ فَوْقَ الْخُفِّ فَقَدْ زَالَ بِالْمَسْحِ فَلَا یُشْرَعُ الْغَسْلُ فِیْ هٰذِهِ الْمُدَّةِ وَاِنْ بَقِیَ فِیْ حَقِّ غَیْرِ اللَّابِسِ وَهٰذَا عَلٰی رِوَایَةِ الْاُصُوْلِیِّیْنَ وَاَمَّا صَاحِبُ الْهِدَایَةِ فَقَدْ قَالَ اِنْ نَزَعَ الْخُفَّ فِی الْمُدَّةِ وَغَسَلَ الرِّجْلَ یَکُوْنُ مَاجُوْرًا۔

ترجمہ:- اور مدتِ مسح میں غسلِ رجل کا ساقط ہو جانا اسلئے کہ پیر کا موزے میں ڈھکے رہنا اس کی طرف حدث کے سرایت کرنے کو روکتا ہے حالانکہ وہ طاہر تھا۔ اور جو کچھ موزے کے اوپر لگا وہ مسح سے زائل ہو گیا لہٰذا اس مدت میں غسلِ رجل مشروع نہ ہوگا اگرچہ یہ حکم غیر لابس کے حق میں باقی ہے یہ اصولیین کی روایت کی بنا پر ہے اور رہے صاحبِ ہدایہ تو انھوں نے کہا کہ اگر مدتِ مسح میں

موزہ نکال کر پیر دھو ڈالا تو وہ ماجور ہوگا۔
تشریح :۔ یہ بھی قسم رابع کی مثال ہے جس کی تشریح ترجمہ سے واضح ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ ذَكَرَ بَعْدَهَا بَيَانَ أَسْبَابِهَا بِهٰذَا التَّقْرِيْبِ اقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْإِسْلَامِ وَكَانَ الْأَوْلىٰ أَنْ يَذْكُرَهَا بَعْدَ الْقِيَاسِ فِيْ بَحْثِ الْأَسْبَابِ وَالْعِلَلِ كَمَا فَعَلَهُ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ فَقَالَ **فَصْلٌ** اَلْأَمْرُ وَالنَّهْيُ بِأَقْسَامِهِمَا مِنْ كَوْنِ الْأَمْرِ مُوَقَّتًا أَوْ مُطْلَقًا مُوَسَّعًا أَوْ مُضَيَّقًا وَكَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْأُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ أَوِ الْحِسِّيَّةِ أَوْ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ أَوْ لِغَيْرِهٖ وَنَحْوُ ذٰلِكَ لِطَلَبِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ اَلْمُرَادُ بِالْأَحْكَامِ الْمَحْكُوْمُ بِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ وَغَيْرِهَا لَا نَفْسُ الْأَحْكَامِ وَبِالطَّلَبِ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُوْنَ لِفِعْلٍ أَوْ لِكَفٍّ وَلَهَا أَسْبَابٌ تُضَافُ إِلَيْهَا أَيْ عِلَلٌ شَرْعِيَّةٌ تُنْسَبُ الْأَحْكَامُ إِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ وَإِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيْقِيُّ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا هُوَ اللّٰهُ تَعَالىٰ مِنْ حُدُوْثِ الْعَالَمِ وَالْوَقْتِ وَمِلْكِ الْمَالِ وَأَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَالرَّأْسِ الَّذِيْ يَمُوْنُهٗ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَالْبَيْتِ وَالْأَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيْقًا أَوْ تَقْدِيْرًا وَالصَّلٰوةِ وَتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ بِالتَّعَاطِيْ هٰذِهٖ كُلُّهَا أَسْبَابٌ ۔

ترجمہ :۔ اور جب مصنف احکام مشروعہ کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اس کے بعد اس موقع کی مناسبت سے ان کے اسباب کو ذکر کر دیا۔ تاکہ فخر الاسلام کی پیروی ہو حالانکہ زیادہ مناسب یہ تھا کہ وہ ان اسباب کو قیاس کے بعد اسباب و علل کی بحث میں لاتے جیساکہ صاحب توضیح نے کیا ہے۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا "فصل" امر و نہی دونوں اپنے اقسام کیساتھ یعنی امر کا موقت ہونا یا مطلق موسع ہونا یا مضیق ہونا اور نہی کا امور شرعیہ یا امور حسیہ سے ہونا یا قبیح لعینہ یا لغیرہ ہونا اور ان کے علاوہ۔ احکام مشروعہ کی طلب کیلئے ہیں احکام سے مراد وہ عبادات ہیں جن کا شرع میں حکم کیا گیا ہے نفس احکام مراد نہیں ہیں اور طلب سے عام مراد ہے کسی چیز کے کرنے کیلئے ہو یا روکنے کیلئے ہو۔ اور ان احکام کیلئے اسباب ہیں جن کی طرف یہ احکام منسوب ہوتے ہیں یعنی ایسی شرعی علتیں ہیں جن کی طرف بظاہر احکام منسوب ہوتے اگرچہ تمام چیزوں میں مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں جیسے عالم کا حادث ہونا، وقت کا ہونا، مال کا مالک ہونا، ماہ رمضان کے دنوں کا ہونا، اس شخص کا ہونا جس کا بار اٹھاتا ہو اور جس کی پرورش کرتا ہو، بیت اللہ کا ہونا، ارض نامیہ بالخارج تحقیقاً کا ہونا یا تقدیراً کا ہونا، نماز کا ہونا، اور بقائے مقدور کا لین دین

سے متعلق ہونا یہ تمام اسباب ہیں۔
تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف - احکام مشروعہ سے فراغت کے بعد ان کے اسباب کو ذکر کرنا چاہتے ہیں اس ترتیب میں صرف علامہ فخر الاسلام کی پیروی مطلوب ہے ورنہ صاحب توضیح وغیرہ نے ان اسباب کو قیاس کے بعد اسباب وعلل کی بحث میں ذکر کیا ہے۔
چنانچہ فرمایا کہ امر ونہی اپنی جملہ اقسام کیساتھ احکام مشروعہ کی طلب کیلئے ہیں۔ امر کے اقسام مثلاً امر کا موقت ہونا، مطلق ہونا، موسّع ہونا، مضیّق ہونا، اور نہی کے اقسام مثلاً امور شرعیہ سے ہونا، امور حسیہ سے ہونا، قبیح لعینہ یا قبیح لغیرہ ہونا وغیرہ وغیرہ، ان تمام اقسام کے ساتھ امر ونہی احکام مشروعہ کی طلب کیلئے آتے ہیں۔
شارح کہتے ہیں کہ احکام سے نفس احکام مراد نہیں ہیں بلکہ وہ عبادات مراد ہیں جن کا شریعت میں حکم کیا گیا ہے اور طلب سے مراد بھی عام ہے کسی چیز کے کرنے کیلئے بھی ہو سکتی ہے اور کسی چیز سے روکنے کیلئے بھی ہو سکتی ہے مصنف کہتے ہیں کہ ان احکام کے بہت سے اسباب ہیں جن کی طرف یہ احکام منسوب ہوتے ہیں یعنی بہت سے ایسے شرعی اسباب وعلل ہیں جن کی طرف یہ احکام بظاہر منسوب ہوتے ہیں اگرچہ ساری چیزوں میں مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں۔
مذکورہ اسباب کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ (۱) عالم کا حادث ہونا (۲) وقت کا ہونا (۳) مال کا مالک ہونا (۴) ماہ رمضان کے دنوں کا موجود ہونا (۵) اس شخص کا ہونا جس کا بار اٹھاتا ہو اور جس کی پرورش کرتا ہو (۶) بیت اللہ کا ہونا (۷) پیداوار کے سلسلہ میں زمین کا حقیقۃً نامی ہونا یا تقدیراً نامیہ ہونا (۸) نماز کا ہونا (۹) بقائے زندگی کا معاملہ سے متعلق ہونا - یہ سب اسباب ہیں ان کے مسببات اور احکام کا بیان اگلی سطروں میں ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ بَعْدَهَا فِيْ بَيَانِ الْمُسَبَّبَاتِ عَلٰى طَرِيْقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرَتَّبِ فَقَالَ لِلْاِيْمَانِ هٰذَا مُسَبَّبٌ لِحُدُوْثِ الْعَالَمِ فَاِنَّ الْاِيْمَانَ بِالصَّانِعِ لَا يَجِبُ اِلَّا لِحُدُوْثِ الْعَالَمِ اِذْ لَوْلَمْ يَكُنْ حَادِثًا لَمَا احْتَجْنَا اِلَى الصَّانِعِ كَمَا قَالَ اَعْرَابِيٌّ اَلْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيْرِ وَآثَارُ الْاَقْدَامِ عَلَى الْمَسِيْرِ فَسَمَاءٌ ذَاتُ اَبْرَاجٍ وَاَرْضٌ ذَاتُ فِجَاجٍ كَيْفَ لَا تَدُلُّ عَلَى اللَّطِيْفِ الْخَبِيْرِ وَالصَّلٰوةِ هٰذَا مُتَعَلِّقٌ بِالْوَقْتِ فَاِنَّ الْوَقْتَ سَبَبُ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ بِاِيْجَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْ هٰذَا الْوَقْتِ وَالْاِيْجَابُ غَيْبٌ عَنَّا فَاُقِيْمَ الْوَقْتُ مَقَامَهٗ

والزکوٰۃ هذا ناظر الی ملك المال فان المال النامی الحولی الذی هو زائد
علی قدر الحاجة سبب وجوبها والصوم هذا متعلق بایام شهر رمضان
فان وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدلیل اضافته الیه وتکرره بتکرره
لکن الله تعالی اخرج اللیالی عن محلیة الصوم فتعین له النهار وصدقة
الفطر هذا ناظر الی الرأس الذی یمونه ویلی علیه فانه سبب لوجوب
هذه الصدقة والاصل فی ذلك هو رأسه فانه یمونه ویلی علیه ثم
اولاده الصغار وعبیده فانه یمونهم ویلی علیهم بخلاف الزوجة
والاولاد الکبار فانه لایلی علیهم والحج ناظر الی البیت فانه سبب
وجوب الحج ولهذا لم یتکرر فی العمر لان البیت واحد والوقت شرطه
وظرفه والعشر هذا ناظر الی الارض النامیة بالخارج تحقیقا فانه
اذا حدث الخارج من الارض تحقیقا یجب العشر وسقط اذا اصطلمت
الزرع آفة ویتکرر الوجوب بتکرر النماء والخراج هذا ناظر الی قوله
او تقدیرا فان الارض النامیة بالخارج تقدیرا بالتمکن من الزراعة
سبب للخراج سواء زرعها او عطلها وهو الالیق بحال الکافر المتوغل
فی الدنیا والطهارة هذا ناظر الی الصلوٰة فان شرعیة الصلوٰة سبب
وجوب الطهارة الحقیقیة والحکمیة والصغری والکبری کما ان الوقت
سبب لها والمعاملات هذا ناظر الی تعلق البقاء المقدور فانه لما
حکم الله تعالی ببقاء العالم الی یوم القیامة ومعلوم انه لایبقی
مالم یکن بینهم معاملة یتهیأ بها معاشهم من البیع والاجارة و
نکاح یکون مبقیا لهذا الجنس بالتوالد علم ان تعلق البقاء المقدور
بالتعاطی هو سبب المعاملات وشرعیتها وهذا مختص بالانسان
بخلاف الحیوانات فانهم یبقون الی یوم القیامة بدون معاملة و
نکاح لان خلقتهم کذلك ولا یتعلق بافعالهم امر او نهی۔

ترجمہ وتشریح:۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اسباب ذکر کرنے کے بعد حسب ترتیب ان
کے مسببات اور احکام کو بیان کرنا شروع کردیا چنانچہ فرمایا ایمان ۔ حدوث عالم کا مسبب ہے اور حدوث
عالم اس کا سبب ہے کیوں کہ خدائے کارساز پر ایمان لانا صرف حدوث عالم کی وجہ سے واجب ہوتا ہے

اسلئے کہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو ہم قادر مطلق کے محتاج نہ ہوتے جیساکہ عرب کے ایک دیہاتی کا مقولہ ہے جب راستہ میں پڑی ہوئی مینگنی اونٹ کا پتہ دیتی ہے اور نشانہائے قدم مسافر کا پتہ دیتے ہیں تو یہ برجوں والا آسمان اور درّوں والی زمین لطیف وخبیر خالق برحق کا پتہ کیسے نہیں دے گی۔ بہرحال حدوثِ عالم، ایمان کا سبب ہے اور ایمان اس کا مسبب ہے۔ نماز، وقت کا مسبب ہے اسلئے کہ وقت اللہ کے واجب کرنے سے وجوبِ صلاۃ کا سبب ہے حاصل یہ کہ حقیقۃً تو واجب کرنے والا اللہ ہے لیکن یہ ایجاب چونکہ ہم سے غیب ہے اسلئے وقت کو اس کے قائم مقام قرار دیکر وقت کو وجوبِ صلاۃ کا سبب قرار دیدیا گیا۔ زکوٰۃ، یہ ملکِ مال کا مسبب ہے کیوں کہ مال جو بڑھنے والا ہو اور اس پر سال گذر چکا ہو، اور ضرورت سے زائد ہو تو ایسے مال کا مالک ہونا وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے۔ روزہ۔ یہ وجودِ رمضان کا مسبب ہے کیوں کہ وجودِ رمضان، وجوبِ صوم کا سبب ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ صوم، رمضان کی طرف منسوب ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صوم رمضان (رمضان کا روزہ) اور روزے کا تکرار رمضان کے تکرار سے ہوتا ہے مگر چونکہ اللہ تعالیٰ نے راتوں کو صوم کا محل بننے سے خارج کردیا ہے اسلئے روزے کیلئے دن ہی متعین ہوں گے۔ صدقۃ الفطر، یہ اس شخص کا مسبب ہے جس کی یہ شخص پرورش کرتا ہے اور جس کا بار برداشت کرتا ہے کیوں کہ یہ راُس صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہے اور اصل اس میں خود صدقۃ الفطر دینے والے کا راُس ہے اسلئے کہ وہ اس کا ذمہ دار اور کفیل ہوتا ہے پھر اس کے بعد اس کی نابالغ اولاد اور غلاموں کا راُس ہے کیوں کہ متصدق ان سب کا بھی ذمہ دار اور کفیل ہوتا ہے بخلاف بیوی اور بالغ اولاد کے کیوں کہ متصدق ان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔ حج، یہ بیت اللہ کا مسبب ہے کیوں کہ بیت اللہ وجوب حج کا سبب ہے یہی وجہ ہے کہ حج زندگی میں مکرر نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ بیت اللہ ایک ہے اور وقت حج کا سبب نہیں ہے بلکہ شرط اور ظرف ہے۔ عشر، یہ ارض نامیہ تحقیقا کا مسبب ہے کیونکہ وہ زمین جس میں پیداوار کی قوت نمو تحقیقا ہو یعنی حقیقۃً پیداوار ہوتی ہو وہ عشر واجب ہونیکا سبب ہے، چنانچہ جب زمین سے پیداوار تحقیقا ہوگی تو عشر (دسواں حصہ) واجب ہوگا اور اگر کھیتی کو کسی آسمانی آفت نے برباد کردیا تو عشر ساقط ہوجائیگا اور عشر کا وجوب پیداوار کے تکرار سے مکرر ہوگا۔ خراج، یہ ارض نامیہ تقدیرًا کا مسبب ہے کیونکہ زمین میں تقدیرًا قوت نمو کا ہونا خراج واجب ہونیکا سبب ہے خواہ زمین میں کھیتی کرے یا اس کو یونہی بیکار چھوڑے رکھے۔ شارح کہتے ہیں کہ خراج کافر کے مال کے زیادہ مناسب ہے جو دنیا میں گُھسا رہتا ہے۔ طہارت، نماز کا مسبب ہے کیونکہ نماز کی مشروعیت وجوب طہارت کا سبب ہے خواہ یہ طہارت حقیقیہ ہو یا حکمیہ ہو، صغریٰ ہو یا کبریٰ ہو جیساکہ وقت نماز کا سبب ہے۔ معاملات، یہ تعلق البقاء المقدور کا مسبب ہے کیوں کہ جب اللہ تعالیٰ نے قیامت تک کیلئے عالم کو باقی رکھنے کا فیصلہ کرلیا ہے اور یہ حقیقت بھی معلوم ہے کہ عالم اس وقت تک باقی نہیں رہ سکتا جب تک کہ لوگوں میں ایسا باہمی لین دین نہ ہو جس سے ذرائع زندگی بیع وغیرہ مہیا اور میسر ہوں اور ایسا رشتہ ازدواج نہ ہو جو بذریعہ توالد وتناسل اس جنس انسانی کا ذریعہ ہو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بقائے مقدور کا تعلق بالتعاطی ہی معاملات اور ان کی مشروعیت کا سبب ہے اور یہ چیز

انسان کیساتھ مخصوص ہے برخلاف حیوانات کے کیونکہ وہ قیامت کے دن تک کسی طرح کے معاملہ اور نکاح کے بغیر ہی باقی رہیں گے اسلئے کہ ان کی نصرت ایسی ہی واقع ہوئی ہے غرض ان حیوانات کے افعال سے امر یا نہی کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

وَقَدْ تَمَّ اللَّفُّ وَالنَّشْرُ الْمُرَتَّبُ بَيْنَ اَسْبَابِ الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ وَمُسَبَّبَاتِهَا وَ بَقِيَتِ الْعُقُوْبَاتُ وَشِبْهُهَا فَبَيَّنَهَا بِقَوْلِهٖ وَاَسْبَابُ الْعُقُوْبَاتِ وَالْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ مَا نُسِبَتْ اِلَيْهِ مِنْ قَتْلٍ وَزِنًا وَسَرِقَةٍ وَاَمْرٍ دَائِرٍ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ فَالْعُقُوْبَاتُ اَعَمُّ مِنَ الْحُدُوْدِ لِاَنَّهُ يَشْمُلُ الْقِصَاصَ اَيْضًا وَالْكَفَّارَةُ نَوْعٌ آخَرُ فَسَبَبُ الْقِصَاصِ هُوَ الْقَتْلُ الْعَمْدُ وَسَبَبُ حَدِّ الزِّنَا هُوَ الزِّنَا وَسَبَبُ قَطْعِ الْيَدِ هُوَ السَّرِقَةُ يُقَالُ حَدُّ السَّرِقَةِ وَسَبَبُ الْكَفَّارَةِ هُوَ اَمْرٌ دَائِرٌ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ وَذٰلِكَ لِاَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ دَائِرَةً بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوْبَةِ فَسَبَبُهَا لَابُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ اَمْرًا دَائِرًا بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ لِتَكُوْنَ الْعِبَادَةُ مُضَافَةً اِلٰى صِفَةِ الْاِبَاحَةِ وَالْعُقُوْبَةُ مُضَافَةً اِلٰى صِفَةِ الْحَظْرِ كَالْقَتْلِ خَطَاءً فَاِنَّهُ مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ رَمْيٌ اِلَى الصَّيْدِ وَهُوَ مُبَاحٌ وَمِنْ حَيْثُ تَرْكِ التَّثَبُّتِ مَحْظُوْرٌ لِاَنَّهُ قَدْ اَصَابَ آدَمِيًّا وَاَتْلَفَهُ فَتَجِبُ فِيْهِ الْكَفَّارَةُ وَالْاِفْطَارُ عَمْدًا فِيْ رَمَضَانَ فَاِنَّهُ مُبَاحٌ مِنْ حَيْثُ اِتِّصَالِ مَا هُوَ مَمْلُوْكٌ لِمَالِكِهٖ وَمَحْظُوْرٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ جِنَايَةٌ عَلَى الصَّوْمِ الْمَشْرُوْعِ فَيَصْلُحُ اَنْ يَّكُوْنَ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَاِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ بَيَانُ كُلِّيَّةٍ لِمَعْرِفَةِ السَّبَبِ بَعْدَ بَيَانِ تَفْصِيْلِهٖ لِيُعْلَمَ مِنْهُ مَا لَمْ يُعْلَمْ قَبْلَهُ اَيْ اِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الشَّيْءِ سَبَبًا لِلْحُكْمِ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ اِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهٖ بِهٖ فَالْمَنْسُوْبُ اِلَيْهِ وَالْمُتَعَلَّقُ بِهٖ يَكُوْنُ سَبَبًا لِلْمَنْسُوْبِ وَالْمُتَعَلِّقِ اَلْبَتَّةَ لِاَنَّ الْاَصْلَ فِيْ اِضَافَةِ شَيْءٍ اِلٰى شَيْءٍ وَتَعَلُّقِهٖ بِهٖ اَنْ يَّكُوْنَ مُسَبَّبًا لَهُ وَحَادِثًا بِهٖ كَمَا يُقَالُ كَسْبُ فُلَانٍ وَحِ يَرِدُ عَلَيْنَا اَنَّكُمْ رُبَّمَا اَضَفْتُمْ اِلَى الشَّرْطِ فَكَيْفَ يَطَّرِدُ هٰذَا فَقَالَ وَاِنَّمَا يُضَافُ اِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَحَجَّةِ الْاِسْلَامِ فَاِنَّ الْفِطْرَ وَهُوَ يَوْمُ الْعِيْدِ شَرْطٌ لِلصَّدَقَةِ وَالسَّبَبُ هُوَ الرَّأْسُ الَّذِيْ يَمُوْنُهُ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَالصَّدَقَةُ تُضَافُ اِلَيْهِمَا جَمِيْعًا۔

ترجمہ و تشریح:۔ شارح کہتے ہیں کہ عبادات کے اسباب اور ان کے مسببات کا بیان لف و نشر مرتب کے طور پر پورا ہو چکا، البتہ عقوبات اور ان کے مشابہ چیزیں باقی رہ گئیں چنانچہ مصنف نے ان کو بیان کرنے کیلئے کہا کہ عقوبات، حدود اور کفارات کے اسباب وہ چیزیں ہیں جن کی طرف یہ چیزیں منسوب ہوتی ہیں جیسے قتل، زنا، سرقہ، اور ایسا کوئی امر جو ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہو۔ شارح کہتے ہیں

کہ عقوبات، حدود سے عام ہیں کیوں کہ یہ قصاص کو بھی شامل ہوتی ہیں اور کفارہ ایک دوسری قسم ہے حاصل یہ کہ قتلِ عمد قصاص کا سبب ہے اور زنا حد زنا کا سبب ہے اور قطعِ ید کا سبب سرقہ ہے چنانچہ کہا جاتا ہے حدُّ السرقہ۔ اور کفارہ کا سبب ایسا امر ہے جو ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ چونکہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے پس اس کا سبب بھی ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہوگا تاکہ عبادت صفتِ اباحت کی طرف منسوب ہو اور عقوبت صفت ممانعت کی طرف مضاف ہو جیسے قتل خطا کیونکہ یہ صورت کے لحاظ سے شکار کی طرف تیر پھینکنے کا نام ہے جو مباح ہے اور ترک احتیاط کے اعتبار سے ممنوع ہے کیونکہ اس کے احتیاط نہ کرنے کی وجہ سے تیر آدمی کو لگ گیا اور اس کی ہلاکت کا سبب ہوا لہٰذا اس صورت میں کفارہ واجب ہوگا اور رمضان میں عمداً افطار کرنا۔ یہ اس لحاظ سے مباح ہے کہ مالک (مفطر) سے اس کی مملوکہ چیز متصل ہوتی ہے اور اس لحاظ سے ممنوع ہے کہ افطار کرنا صوم مشروع کے رہتے ہوئے ایک جرم ہے لہٰذا یہ افطار کفارے کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ سبب کے تفصیلی بیان کے بعد سبب کے پہچاننے کیلئے ایک عام قاعدہ بیان کیا گیا ہے تاکہ غیر معلوم بات معلوم ہو جائے یعنی کسی شئی کا کسی حکم کیلئے سبب ہونا صرف اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ حکم اس کی طرف منسوب ہو اور اس سے متعلق ہو چنانچہ جو چیز منسوب الیہ اور متعلق بہ ہوگی وہ منسوب اور متعلق کیلئے سبب ہوگی۔ کیوں کہ ایک شئی کے دوسری شئی کی طرف مضاف ہونے اور ایک شئی کے دوسری شئی سے متعلق ہونے میں قاعدہ یہ ہے کہ شئی مضاف، مضاف الیہ کیلئے مسبب ہوتی ہے اور مضاف الیہ کی وجہ سے وجود میں آتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "کسب فلان"۔ یہاں ہم پر ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ بسا اوقات احناف نے شرط کی طرف بھی اضافت کی ہے لہٰذا مذکورہ قاعدہ (کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوتا ہے) کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط کی طرف جو چیز مضاف ہوتی ہے وہ مجاز کے طور پر ہے جیسے صدقۂ فطر اور حج اسلام۔ کیونکہ فطر یوم عید ہے جو صدقہ کیلئے شرط ہے اور سبب وہ سر ہے جس کا متصدق کفیل اور ذمہ دار ہوتا ہے اور صدقہ ان دونوں کی طرف منسوب ہے اسی طرح مسلمان ہونا حج کیلئے شرط ہے اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اور حج ان دونوں کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب.

ربنا تقبل منا انك انت السميع الحليم وتب علينا انك انت التواب الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وعلى آله واصحابه اجمعين •

جمیل احمد
۲ ر ذی الحجہ ۱۴۲۱ھ
یوم شنبہ